

STUDIA
WŁOCŁAWSKIE

T. 15



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 15



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2013

Zespół redakcyjny

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

Recenzenci tomu

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

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Projekt okładki

ks. Kazimierz Rulka

Łamanie

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

Korekta

Iwona Tomczak

ISSN 1506-5316

Nakład 300 egz.

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

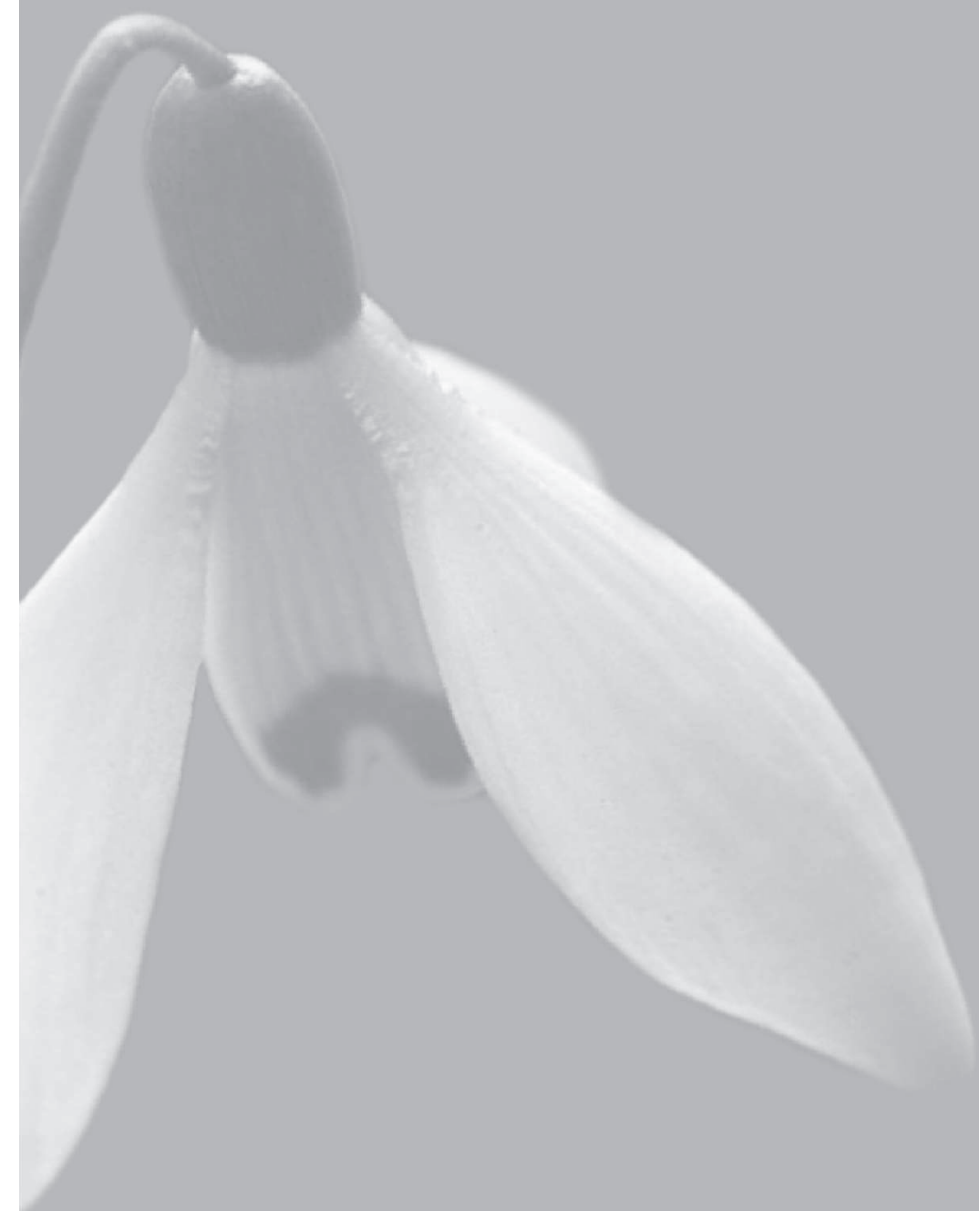
pl. Kopernika 3, 87-800 Włocławek

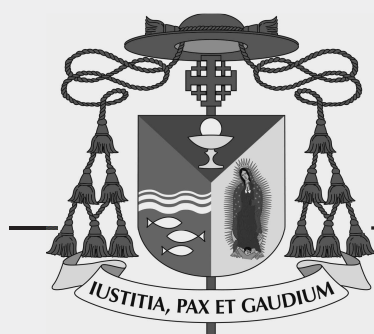
tel. 54 231 12 45; 518 014 580

e-mail: wwd@diecezja.wloclawek.pl



**Wielce Czcigodnemu
Księdzu Prałatowi Doktorowi
ZBIGNIEWOWI SKROBICKIEMU
byłemu Moderatorowi
i wieloletniemu Profesorowi
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
Proboszczowi i Dziekanowi chodeckiemu
z okazji 70. rocznicy urodzin
niniejszy tom „Studiów Włocławskich”
dedykują
redakcja, współpracownicy, przyjaciele i koledzy**





Wiesław Alojzy Mering
Biskup Włocławski

Słowo Biskupa Włocławskiego Wiesława Meringa

Serdecznie gratuluję włocławskiemu środowisku naukowemu zwyczajowi upamiętniania 70. rocznicy urodzin tych, którzy w nim zaznaczyli swoją intelektualną obecność. Rok 2013 przynosi okazję, by uczcić pracę i naukowy dorobek księdza prałata Zbigniewa Skrobickiego.

Ogromnie się cieszę, że zasłużony Prezbiter Włocławskiego Kościoła, pełniący w pracowitym życiu wiele odpowiedzialnych funkcji (pisze o tym precyzyjnie ksiądz profesor Zdzisław Pawlak), zostaje uhonorowany Księgą Pamiątkową. Przynajmniej z trzech powodów takie odznaczenie należy się Księdzu Profesorowi.

Najpierw celem przypomnienie naukowych pasji księdza Zbigniewa. Ich znakomitą ilustracją stanowi zebrana tu bibliografia, obrazująca zarówno rozległość zainteresowań, jak i różnorodność podejmowanej problematyki.

Potem dobrze jest przywołać ogromną aktualność Nauki Społecznej Kościoła, której Jubilat oddał swoje talenty i siły. W dobie współczesnego zamętu, mętliku i świadomego niszczenia wartości, godności człowieka i praw osoby – właśnie ta dziedzina wydaje się zawierać jedno z nielicznych światła, bez których przyszłość człowieka rysuje się ciemno.

A wreszcie nie bez znaczenia jest fakt, że Ksiądz Profesor nie tylko głosi piękne teorie, ale umiejętnie i z przekonaniem wciela je w życie: teoria sprawdza się w praktyce. Dowodem jest m.in. żywo obecna w parafii, którą Jubilat kieruje, Akcja Katolicka i jej wielorakie inicjatywy. Nie ma zbyt wiele takich wspólnot w Diecezji Włocławskiej.

Drogi Księżę Prałacie!

Dziękuję za tak gorliwie pełnione rozmaite obowiązki; za Księdza Prałata kapłańską służbę i życzę, aby Pan Jezus, którego jesteśmy „nieużytecznymi sługami” – roztaczał nad Jubilatem swoją stałą Opiekę! Życzę też wielu kolejnych jubileuszy!

Najserdeczniejszym błogosławieństwem w Panu obejmuję



+WMezi
+ Wiesław A. Mering
Biskup Włocławski

Włocławek, dnia 30 kwietnia 2013 r.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

ŻYCIE ORAZ DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA I DUSZPASTERSKA KS. DR. ZBIGNIEWA SKROBICKIEGO

Ks. Zbigniew Skrobicki urodził się 30 marca 1943 roku w Stefanowie, parafia Bytoń, pow. Radziejów. Jego ojciec Józef urodził się w Chicago w rodzinie robotniczej; matka Marianna z d. Gańczewska, urodzona w Stefanowie, pochodzi z rodziny rolniczej. Z rodziny pochodzi jeszcze dwóch braci, z których najstarszy brat, Zygmunt, jest księdzem diecezji włocławskiej (bratanek Karol także), oraz trzy siostry. Po ukończeniu szkoły podstawowej w Budziszławiu, rozpoczął w 1957 r. naukę w Liceum Ogólnokształcącym w Nieszawie, gdzie uzyskał maturę w 1961 r. W tymże roku został przyjęty do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Podczas studiów był na seminarium z Pisma Świętego Nowego Testamentu, gdzie pod kierunkiem ks. Franciszka Józwiaka, późniejszego rektora, napisał pracę dyplomową o tajemnicy Kościoła według Konstytucji *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. Warto dodać, że już w seminarium włocławskim ks. Skrobicki słuchał wykładów z katolickiej nauki społecznej, które w tym czasie prowadzili: najpierw ks. dr Marian Rzeszewski (homiletyk i pastoralista), a następnie ks. dr Alfons Przybyła (kanonista i socjolog). Święcenia kapłańskie otrzymał 18 czerwca 1967 r. w katedrze włocławskiej z rąk ówczesnego biskupa włocławskiego Antoniego Pawłowskiego.

Po dwóch latach pracy na wikariacie w Karnkowie, zastał skierowany przez biskupa Jana Zarębę na studia specjalistyczne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie (dokument z dnia 15 VII 1969 r.). Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL obejmował w tym czasie cztery sekcje: filozofii teoretycznej, filozofii praktycznej, psychologii i filozofii przyrody. Pod nazwą filozofii praktycznej funkcjonował w owym czasie dawny wydział nauk społecznych KUL. Właśnie tutaj rozpoczął swoje studia ks. Z. Skrobicki. Na tejże sekcji

filozofii praktycznej wykładowcami byli znani profesorowie, współtwórcy Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, jak: Albert Krąpiec, Stanisław Kamiński, Marian Kurdziałek, Zofia Zdybicka oraz profesorowie zajmujący się zagadnieniami ściśle społecznymi, do których ks. Skrobicki chodził na wykłady. Byli to: Czesław Strzeszewski (filozofia gospodarcza, wstęp do katolickiej nauki społecznej), ks. Józef Majka (katolicka nauka społeczna, socjologia wychowania), Jan Turowski (socjologia), Jerzy Ozdowski (historia doktryn społeczno-gospodarczych), Hanna Waśkiewicz (filozofia prawa, historia filozofii społecznej), ks. Władysław Piwowarski (socjologia moralności, moralność a religia), Łukasz Czuma (metodologia nauk społecznych), ks. Joachim Kondziela (filozofia społeczna), ks. Franciszek Mazurek (proseminarium katolickiej nauki społecznej, ćwiczenia ze wstępu do katolickiej nauki społecznej), ks. Jan Krucina (wybrane zagadnienia z filozofii społecznej) i inni.

Na seminarium naukowym z katolickiej nauki społecznej, prowadzonym przez profesora C. Strzeszewskiego, ks. Skrobicki napisał pracę magisterską na temat „Poglądy społeczno-gospodarcze i kulturalno-moralne księdza Wacława Blizińskiego” (1972), kapłana-społecznika diecezji kujawsko-kaliskiej (włocławskiej) w końcu XIX i na początku XX wieku.

Podjęcie tego tematu ks. Skrobicki uzasadnił faktem, którego nie można było wówczas w żaden sposób podważyć: „działalność ks. Wacława Blizińskiego, będącego jednym z czołowych działaczy katolickich w Polsce w pierwszej połowie XX wieku, nie doczekała się dotychczas żadnego poważniejszego opracowania”. Było to zatem opracowanie, jak na wymogi pracy magisterskiej, nadzwyczaj ambitne i pionierskie. Zasadniczy trzon pracy składa się z trzech rozdziałów: 1) Ks. Wacław Bliziński na tle epoki, 2) Poglądy w dziedzinie społeczno-gospodarczej, 3) Poglądy w dziedzinie społeczno-kulturalnej i moralnej.

Po rocznym kursie doktoranckim (ks. mgr Z. Skrobicki miał szansę zostać asystentem u prof. Strzeszewskiego, niestety inne były potrzeby diecezji) bp Jan Zaręba skierował go na wikariat, najpierw do parafii Najświętszego Zbawiciela we Włocławku (30 VI 1973), a następnie do parafii Dobra (1 IX 1973). Po dwóch latach znowu powrócił do Lublina (15 VI 1975) i po roku tam pobytu, na seminarium pod kierunkiem promotora C. Strzeszewskiego uzyskał (24 VI 1976) stopień naukowy doktora filozofii w zakresie nauk społecznych na podstawie rozprawy: „Program odrodzenia katolicko-społecznego w Polsce w ujęciu czaso-

pisma «Prąd» (1909–1939)”. Praca ta była cennym wkładem w badania nad katolicyzmem w Polsce w okresie międzywojennym.

* * *

We wrześniu 1976 roku został powołany na funkcję wychowawcy w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, gdzie przez siedem lat był kolejno prefektem studiów (1 IX 1976 – 1 IX 1980), prefektem wychowania (1 IX 1980 – 5 IX 1981) i wicerektorem (5 IX 1981 – 30 VI 1983). Rektorem seminarium był wówczas ks. Franciszek Józwiak, z którym ks. Skrobicki ofiarnie współpracował, realizując dewizę księdza rektora: „Seminarium jest naszym domem”. Brał udział w akcji powołaniowej, wyjeżdżając z muzycznym zespołem powołaniowym alumnów do różnych parafii w diecezji, głosząc kazania i przybliżając obraz życia seminaryjnego. Aktywność alumnów wyrażała się wówczas także w działalności teatralnej, sportowej (pobudowano nowe korty tenisowe), dyskusyjnej (ks. Skrobicki patronował specjalnie ustanowionej godzinie, w której alumni przekazywali sprawozdania z wyjazdów na różnego rodzaju sympozja organizowane w ośrodkach filozoficznych i teologicznych w kraju).

Szczególny egzamin z wypełniania swych funkcji i aktualnych zadań zdawali wychowawcy seminaryjni i alumni w okresie stanu wojennego, kiedy zajmowali się dystrybucją darów, szczególnie żywności, przywożonych z zagranicy dla osób biednych. Wiele trudów ponosiła społeczność seminaryjna podczas modernizacji ogrzewania, budowy nowego piętra mieszkaniowego dla kleryków oraz całego nowego skrzydła gmachu seminaryjnego, gdzie mieści się duża aula i sala gimnastyczna. Dla stałych mieszkańców seminarium – wychowawców (byli wśród nich w tym czasie także prefekci – późniejsi biskupi: Roman Andrzejewski, Marian Gołębiewski, Stanisław Gębicki, który był ojcem duchownym, oraz księży Zdzisław Rogalski, Aleksander Maciejewski, Leonard Fic), nie były to komfortowe warunki do pracy naukowej. Trzeba tu zaakcentować, że środowisko seminaryjne w tym czasie cechował duch harmonijnej współpracy, życzliwości, otwartości na inne środowiska seminaryjne (wzajemne wizyty, np. sportowe). Rola wychowawców i profesorów ówczesnych była w tym wszystkim nie do przecenienia.

Z pracą w seminarium duchownym łączył ks. dr Z. Skrobicki troskę o KUL jako diecezjalny referent ds. KUL i Towarzystwa Przyjaciół KUL (31 VIII 1976 – 5 IX 1981). W tym czasie był także duszpasterzem młodzieży akademickiej w rejonie włocławskim (4 XI 1976 – 1 IX 1980).

Równoległe z pracą wychowawczą w seminarium duchownym łączył ks. Skrobicki pracę naukowo-dydaktyczną. Począwszy od roku 1976, przez 27 lat wykładał katolicką naukę społeczną. Uwzględniał w niej szczególnie zagadnienia: z filozofii społecznej, filozofii gospodarczej, historii myśli społecznej – w tym nauczanie papieży w encyklikach społecznych, historię doktryn społecznych, prawa człowieka. Wykładał także zagadnienia z socjologii ogólnej oraz z socjologii religii, parafii i rodziny. Przez rok, po śmierci ks. prof. Mariana Rzeszewskiego, wykładał na roku VI teologię praktyczną i pastoralną oraz prowadził seminarium naukowe. Przez kilka lat na roku I prowadził zajęcia dydaktyczne z kultury chrześcijańskiej. Prowadził także wykłady na Instytucie Teologiczno-Pastoralnym dla księży (1976–1990) oraz dla osób świeckich, najpierw w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku, a od roku 1990 na Studium Teologii we Włocławku (filia Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie) oraz na Kolegium Katechetycznym w Kaliszu (1988–1999). Wygłosił także szereg referatów z zakresu katolickiej nauki społecznej i socjologii w Seminarium Duchownym dla duchowieństwa i alumnów oraz na spotkaniach Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Jako referent brał również udział w konferencjach dla katechetów i diecezjalnego duszpasterstwa dla inteligencji we Włocławku, Koninie i Kaliszu. Pogłębiał znajomość języka niemieckiego, wyjeżdżając dwukrotnie na wakacyjne stypendia językowe (lipiec – sierpień 1977 – Goethe-Institut w Rothenburgu; lipiec – sierpień 1980 – Goethe-Institut w Passau).

* * *

Od roku 1983 ks. Skrobicki pracę naukowo-dydaktyczną łączył z pracą duszpasterską, która w kolejnych latach stała się jego głównym zajęciem. Najpierw przez pięć lat pełnił funkcję proboszcza parafii Bądkowo (30 VI 1983 – 30 VI 1988) i dziekana dekanatu bądkowskiego. Pobudował w tym czasie na terenie parafii kaplicę filialną w Wysocinie, sale katechetyczne przy plebanii i budynek gospodarczy. Dnia 30 VI 1988 r. objął funkcję proboszcza w parafii Chodecz, a po utworzeniu dekanatu chodeckiego – dziekana tegoż dekanatu, którą pełni do dziś. Przez dwadzieścia lat, najpierw z Bądkowa, a potem z Chodcza, dojeżdżał z wykładami i uczestniczył w życiu naukowym Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Dokonań duszpasterskich i gospodarczych w ciągu blisko 25 lat w parafii Chodecz nie sposób szczegółowo omówić. Parafia Chodecz,

jedna ze starszych na Kujawach, cieszy się posiadaniem zabytkowego kościoła oraz unikatowego zabytkowego zespołu cmentarnego przy kościele św. Jakuba. Troska o te zabytki stanowi trzon pracy gospodarczej proboszcza. Dokonano w tym czasie w kościele: wymiany okien, remontu wieży kościelnej, dwukrotnie odnawiano wnętrze kościoła i elewację zewnętrzną, odnowiono parkan i założono chodnik przy kościele, wyremontowano organy, dwa razy zbudowano nowe piece do ogrzewania kościoła. Na cmentarzu grzebalnym położono na alejkach chodniki z polbruku i wykonano ok. 300 m nowego parkanu. Na znajdującym się tam kościele pw. św. Jakuba i tzw. katakumbach wyremontowano dachy oraz odnowiono elewacje zewnętrzne, łącznie z odnowieniem wnętrza budynków. Gruntownie zostały odnowione plebania i wikariatka (pokrycia dachowe, drzwi, okna, łazienki, elewacja zewnętrzna) oraz garaże i budynki gospodarcze. O innych wyposażeniach służących kultowi Bożemu oraz o różnych inicjatywach duszpasterskich można dowiedzieć się z „Kroniki parafii Chodecz”, przechowywanej w kancelarii parafialnej.

Jako wyraz uznania za jego pracę duszpasterską i kapłańską postawę oraz długoletnią pracę naukowo-dydaktyczną w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, staraniem biskupa włocławskiego Bronisława Dembowskiego, odznaczony został godnością kapelana papieskiego (1 XII 1994).

* * *

Mimo pracy wychowawczej i dydaktycznej w seminarium duchownym oraz pracy duszpasterskiej, ks. dr Zbigniew Skrobicki interesował się pracą naukową, i na ile to było możliwe, poświęcał jej swój wolny czas. Owocem jego wysiłków jest dorobek naukowy (niżej zamieszczony wykaz bibliografii podmiotowej ks. Z. Skrobickiego).

Wśród opublikowanych przez niego opracowań należy na pierwszym miejscu zauważyć opublikowaną przez Redakcję Wydawnictw KUL wyżej wspomnianą pracę doktorską – *Program odrodzenia katolicko-społecznego w Polsce w ujęciu czasopisma „Prąd” 1909–1939* (w: *Z dziejów katolicyzmu społecznego*, [t.] 1, Lublin 1987, s. 333–435). Dotyczy ona czasopisma „Prąd”, które w dziejach katolicyzmu społecznego w Polsce odegrało znaczącą rolę, jego bowiem współtwórcy należeli do pionierów katolicyzmu społecznego w Królestwie Polskim, a oddziaływali także na pozostałe ziemie polskie. Po wyjaśnieniu genezy i trzydziestoletnich dziejów czasopisma, ks. Skrobicki główną część pracy poświęcił odczy-

taniu programu odrodzenia katolicko-społecznego w Polsce, jaki przedstawiano na łamach „Prądu”. Zasadnicze rozdziały poświęcił analizie założeń religijno-moralnych i filozoficznych odrodzenia społecznego (rozdz. II), postulatowi narodowo-państwowym, jakie głoszone w związku z programem odrodzenia społecznego (rozdz. III) oraz zagadnieniom postulowanego ustroju społeczno-gospodarczego (rozdz. IV). Wiele z postulowanych wtedy rozwiązań do dziś zachowało swą aktualność, dlatego ich usystematyzowane omówienie okazało się jak najbardziej uzasadnione. Należy jednak zauważyć, że autor zasadniczo tylko przedstawia program „prądowy”, a nie podejmuje jego krytycznej oceny, co w ówczesnym stanie badań byłoby zapewne niewykonalne.

Artykuł z tej tematyki: *Geneza i dzieje czasopisma „Prąd”* opublikował już wcześniej („Chrześcijanin w świecie”, 14(1982), nr 6(108), s. 38–49), a wrócił do niej po latach w publikacji *Metoda „dialogu” w realizacji odrodzenia katolicko-społecznego w Polsce w ujęciu czasopisma „Prąd” (1909–1939)*, w: *Edukacja – kultura – teologia. Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, pod red. K. Koneckiego, I. Werbińskiego, Toruń 2003, s. 725–737.

Na szczególną uwagę w jego twórczości zasługują także publikacje ukazujące kapłanów społeczników diecezji włocławskiej oraz ich działalność. Tę tematykę podjął już w przedstawionej wyżej pracy magisterskiej o ks. Wacławie Blizińskim. Na jej podstawie powstał i został opublikowany artykuł pt. *Ks. Wacław Bliziński – twórca Liskowa*, zamieszczony w wielotomowym dziele zbiorowym *Chrześcijanie* (pod red. B. Bejzego, t. 4, Warszawa 1980, s. 7–33). Dla potrzeb tego rodzaju wydawnictwa o charakterze popularnym pierwotna praca została znacznie skrócona; m.in. usunięto cały paragraf ukazujący tło historyczno-społeczno-gospodarcze Polski w latach 1870–1939, odwołania do poglądów innych społeczników i szerszej literatury przedmiotu; cała praca została przedziastowana w celu wydobywania jej praktycznego aspektu. Szkoda jednak, że nikt nie zatroszczył się o wydanie tego opracowania, ważnego dla ukazania działalności społecznej duchowieństwa diecezji włocławskiej, jako publikacji samoistnej.

Do życia, poglądów i działalności społecznika z Liskowa wracał ks. Skrobicki jeszcze kilka razy. W napisanym wspólnie z ks. Bronisławem Michalskim artykule *Działalność spółdzielcza duchowieństwa polskiego* („Ateneum Kapłańskie”, 116(1991), s. 422–455) ks. Skrobicki przedstawił działalność w tym zakresie ks. Wacława Blizińskiego (s. 451–455). Ponadto

na symposium „Wieś spółdzielcza Lisków i jej twórca”, zorganizowanym przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne w 1984 r. w Liskowie został przedstawiony przygotowany przez niego referat pt. „Poglądy społeczno-moralne i gospodarcze księdza Wacława Blizińskiego”; wykazał w nim, że wspólnego rodowodu tych poglądów, akcentujących znaczącą rolę spółdzielczości, oświaty i kultury oraz pracy dla wspólnego dobra, bez względu na różnice polityczne, w odradzaniu się i przebudowie wsi polskiej – należy dopatrywać się w ideologii solidaryzmu chrześcijańskiego oraz w odpowiednio adaptowanych hasłach pozytywizmu. Wreszcie napisał obszerny biogram ks. Blizińskiego do *Włocławskiego słownika biograficznego* (t. 2, Włocławek 2005, s. 17–20). Ma na swym koncie także artykuł popularny pt. *Proboszcz i parafianie*, opublikowany w 40. rocznicę śmierci ks. Blizińskiego, w tygodniku diecezji włocławskiej „Ład Boży” (1984, nr 20(30 IX), s. 5; nr 21(14 X), s. 8).

Przedmiotem zainteresowań ks. Skrobickiego byli także inni włocławscy kapłani związani w jakikolwiek sposób z katolicką nauką społeczną. Wykładowców tej nauki w seminarium włocławskim przedstawił w opracowaniu *Profesorowie katolickiej nauki społecznej, w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 79–82. Osiągnięciom w tej dziedzinie jednego z nich, ks. Stefana Wyszyńskiego, poświęcił osobne opracowanie – *Mysł i działalność społeczna ks. Stefana Wyszyńskiego* („Ateneum Kapłańskie”, 136(2001), s. 442–454). Opracował także biogramy ks. Antoniego Szymańskiego (*Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, Warszawa 1983, s. 264–271; *Włocławski słownik biograficzny*, t. 2, Włocławek 2005, s. 181–184) i ks. Stanisława Wojsy (*Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, pod red. M. Wojciechowskiego, Włocławek 1991, s. 215–216; *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, R-Ż, Lublin 1995, s. 185).

Ks. Skrobicki nie unikał także podejmowania innych tematów z zakresu katolickiej nauki społecznej, czego dowodem są jego artykuły: *Antropocentryzm w nauczaniu społecznym Kościoła*, w: *W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Stanisławowi Olejnikowi*, Włocławek 1994, s. 198–203; *Aktywność świeckich w Kościele w świetle założeń Akcji Katolickiej*, „Wiadomości Synodalne” (Włocławek), nr 6(1995), s. 3–19; *Chrześcijański wymiar pracy w świetle encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II*, „Studia Włocławskie” 5(2002), s. 286–293); *Moralny wymiar rozwoju w świetle nauczania papieża*

Pawła VI i Jana Pawła II, „Studia Włocławskie”, 15(2013), s. 93–107. Tematyki katolickiej nauki społecznej dotyczą także jego recenzje i jedno sprawozdanie, które zostały opublikowane na łamach „Ateneum Kapłańskiego”. A także publikacje popularne: *Człowiek – praca*, „Ład Boży” (Włocławek), 1997, nr 9(27 IV), s. 1; *Człowiek – praca – bezrobocie*, tamże, nr 10(11 V), s. 1, 8.

Na marginesie tych zainteresowań znajdują się publikacje: *Droga do dialogu w „Argumentach”*, w: *W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin*, Włocławek 2002, s. 495–504, a także sprawozdania z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w latach 1980–1983 opublikowane w „Kronice Diecezji Włocławskiej”.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA KS. DR. ZBIGNIEWA SKROBICKIEGO

1. Rec.: „Roczniki Nauk Społecznych”, t. 3, Lublin 1975; „Ateneum Kapłańskie”, 87(1976), s. 324–329.
2. Rec.: C. Strzeszewski, Praca ludzka, Lublin 1978; „Ateneum Kapłańskie”, 93(1979), s. 383–386.
3. Ks. Wacław Bliziński – twórca Liskowa, w: Chrześcijananie, red. B. Bejze, t. 4, Warszawa 1980, s. 7–33 [na podstawie pracy magisterskiej; tytuł pracy: „Poglądy społeczno-gospodarcze i kulturalno-moralne księdza Wacława Blizińskiego”, Lublin 1972, 146 s., mps w BSWłocł, sygn.: v 9.25].
4. Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Włocławku w roku akademickim 1980/81, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 64(1981), s. 181–190.
5. Encyklika o pracy ludzkiej, „Ład Boży” (Włocławek), 1982, nr 10(15 V), s. 2–3.
6. Geneza i dzieje czasopisma „Prąd”, „Chrześcijanin w świecie”, 14(1982), nr 6(108), s. 38–49.
7. Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Włocławku w roku akademickim 1981/82, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 65(1982), s. 184–192.
8. Parafia katolicka [sprawozdanie z sympozjum na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z okazji 25-lecia działalności Instytutu Teologii Pastoralnej], „Ateneum Kapłańskie”, 101(1983), s. 124–127.
9. Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Włocławku w roku akademickim 1982/83, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 66(1983), s. 130–137.
10. Szymański Antoni, w: Słownik polskich teologów katolickich, t. 7, Warszawa 1983, s. 264–271.

11. Proboszcz i parafianie. 40. rocznica śmierci ks. Wacława Blizińskiego, „Ład Boży” (Włocławek), 1984, nr 20(30 IX), s. 5; nr 21(14 X), s. 8.
12. Program odrodzenia katolicko-społecznego w Polsce w ujęciu czasopisma „Prąd” 1909–1939, w: Z dziejów katolicyzmu społecznego, t. 1, Lublin 1987, s. 333–435.
Rec.: Z. Zieliński, „Kwartalnik Historyczny”, 95(1988), [nr] 2, s. 259–260.
13. Rec.: Dokumenty nauki społecznej Kościoła, pod red. M. Radwana [i in.], cz. 1–2, Rzym – Lublin 1987; „Ateneum Kapłańskie”, 110(1988), s. 165–167.
14. Rec.: R. Dmowski, Polityka polska i odbudowanie państwa, t. 1–2, Warszawa 1988; „Ateneum Kapłańskie”, 113(1989), s. 163–164.
15. Działalność spółdzielcza duchowieństwa polskiego, „Ateneum Kapłańskie”, 116(1991), s. 422–455. Współaut.: Bronisław Michalski.
16. XX Wrocławskie Dni Duszpasterskie [sprawozdanie], „Ateneum Kapłańskie”, 116(1991), s. 178–180.
17. Stanisław Wojsa, w: Zasługi dla Włocławka (XIII–XX wiek), pod red. M. Wojciechowskiego, Włocławek 1991, s. 215–216.
18. Rec.: Osoba, Kościół, społeczeństwo, pod red. I. Deca, Wrocław 1992; „Ateneum Kapłańskie”, 121(1993), s. 205–207.
19. Antropocentryzm w nauczaniu społecznym Kościoła, w: W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Stanisławowi Olejnikowi, Włocławek 1994, s. 198–203.
20. Rec.: S. Wszyński, Miłość i sprawiedliwość społeczna, Poznań 1993; „Ateneum Kapłańskie”, 122(1994), s. 403–406.
21. Aktywność świeckich w Kościele w świetle założeń Akcji Katolickiej, „Wiadomości Synodalne” (Włocławek), nr 6(1995), s. 3–19.
22. Wojsa Stanisław, w: Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce, R-Ż, Lublin 1995, s. 185.
23. Człowiek – praca, „Ład Boży” (Włocławek), 1997, nr 9(27 IV), s. 1.
24. Człowiek – praca – bezrobocie, „Ład Boży” (Włocławek), 1997, nr 10(11 V), s. 1, 8.

25. Profesorowie katolickiej nauki społecznej, w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku, Włocławek 1997, s. 79–82.

26. Myśl i działalność społeczna ks. Stefana Wyszyńskiego, „Ateneum Kapłańskie”, 136(2001), nr 3(553), s. 442–454.

27. Chrześcijański wymiar pracy w świetle encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II, „Studia Włocławskie”, 5(2002), s. 286–293.

28. Droga do dialogu w „Argumentach”, w: W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin, Włocławek 2002, s. 495–504.

29. Metoda „dialogu” w realizacji odrodzenia katolicko-społecznego w Polsce w ujęciu czasopisma „Prąd” (1909–1939), w: Edukacja – kultura – teologia. Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi z okazji 65. rocznicy urodzin, pod red. K. Koneckiego, I. Werbińskiego, Toruń 2003, s. 725–737.

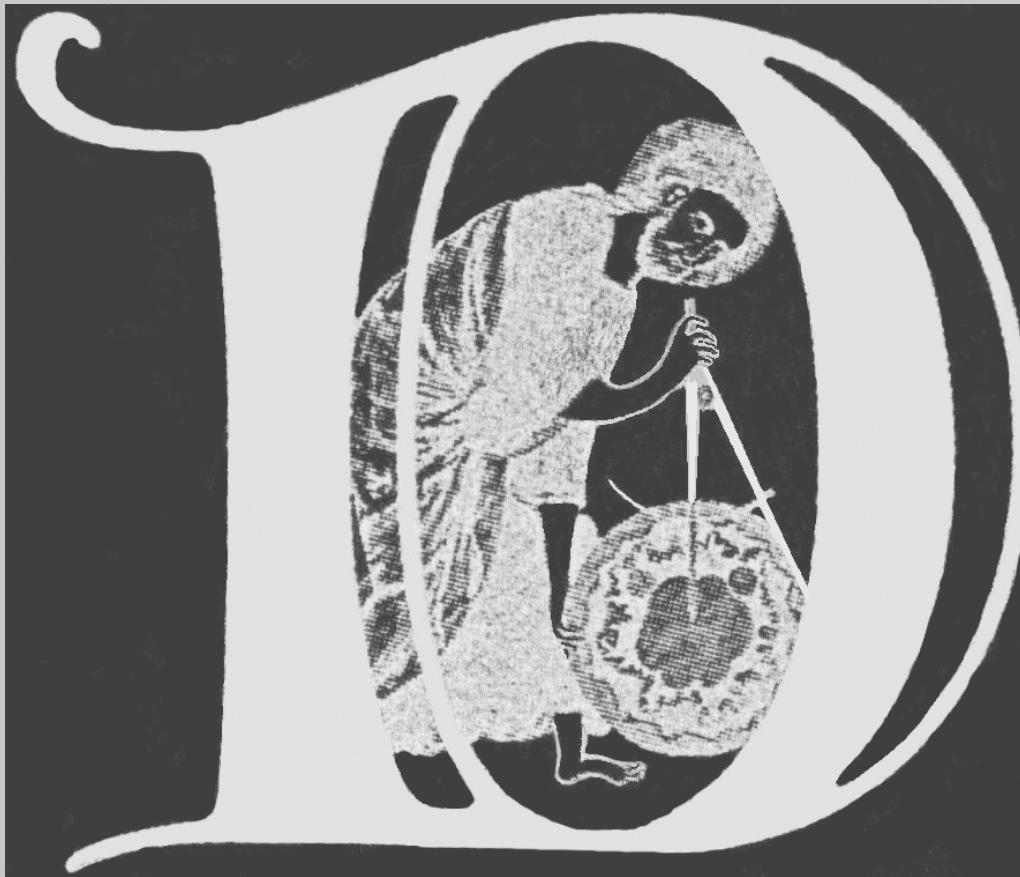
30. Bliziński Wacław, w: Włocławski słownik biograficzny, t. 2, Włocławek 2005, s. 17–20.

31. Szymański Antoni, w: Włocławski słownik biograficzny, t. 2, Włocławek 2005, s. 181–184.

32. Moralny wymiar rozwoju w świetle nauczania papieża Pawła VI i Jana Pawła II, „Studia Włocławskie”, 15(2013), s. 93–107.

iniquitate: et mitteret sibi populum acceptabilem sedatorem bonorum operum. Nec loquere et rehortare: et argue cum omni imperio. Nemo te detinet. • **M**

Ammone illos principibus et potentatibus subditos esse: dicto obedire: ad omne opus bonum paratos esse: neminem blasphemare: non litigiosos esse: sed modestos: omnem ostendentes mansuetudinem ad omnes homines. Erant enim aliquando et nos insipientes increduli errantes seruietes desideriis et voluptatibus variis: in malicia et inuidia agentes: odibiles odientes inuicem. Cum autem benignitas et humanitas apparuit saluatoris nostri dei non ex operibus iusticie que fecimus nos sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis et renouationis spiritus sancti quem effudit in nos abunde per ihesum christum



ustificati gratia
omni spem vite et
de hijs uolo te
bi populum acceptabilem sedatorem bonorum operum. Nec loquere et rehortare: et argue cum omni imperio. Nemo te detinet. • **M**
incipibus et potentatibus subditos esse: dicto omnium paratos esse: non litigiosos omnem ostendentes mansuetudinem ad omnes homines. Erant enim insipientes increduli desiderijs et voluptatibus variis: in malicia et inuidia agentes: odibiles odientes inuicem. Cum autem beni-

gnitas et humanitas apparuit saluatoris nostri dei non ex operibus iusticie que fecimus nos sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis et renouationis spiritus sancti quem effudit in nos abunde per ihesum christum

tate: ⁊ mūderet sibi populū acce-
nilem sedatorem bonorum operū.
loquere ⁊ rehortare: ⁊ argue cum
imperio. Nemo te dēnat. • **M**

mmone illos principibus ⁊ po-
testatibus subditos esse: dido o-
e: ad omne op⁹ bonū paratos esse:
inē blasphemare. non litigiosos
sed modestos: omne ostendentes
uetudinē ad omnes hōies. Exam⁹
liquādo ⁊ nos insipientes incredu-
ātes seruētes desiderijs ⁊ volupta-
tarijs: ī malicia ⁊ inuidia agētes:
iles. odiētes inuicē. Cū autē beni-
as ⁊ humanitas apparuit salua-
nri dei nō ex operibus iusticie q̄
us nos sed scdm suā misericordiam
os nos fecit p̄ lauacrū regenerati-
et renouationis spiritū scti quē
it in nos abunde p̄ ihesum cristū
atorē nostrū: ut iustificati gratia
s heredes simus scdm spem uite e-

Fidelis hmo ē. Et de hijs uolo te
tate: ⁊ mūderet sibi populū acce-
nilem sedatorem bonorum operū.
loquere ⁊ rehortare: ⁊ argue cum
imperio. Nemo te dēnat. • **M**

mmone illos principibus ⁊ po-
testatibus subditos esse: dido o-
e: ad omne op⁹ bonū paratos esse:
inē blasphemare. non litigiosos
sed modestos: omne ostendentes
uetudinē ad omnes hōies. Exam⁹
liquādo ⁊ nos insipientes incredu-
ātes seruētes desiderijs ⁊ volupta-
tarijs: ī malicia ⁊ inuidia agētes:
iles. odiētes inuicē. Cū autē beni-
as ⁊ humanitas apparuit salua-
nri dei nō ex operibus iusticie q̄
us nos sed scdm suā misericordiam
os nos fecit p̄ lauacrū regenerati-
et renouationis spiritū scti quē
it in nos abunde p̄ ihesum cristū

KS. TOMASZ KACZMAREK

AUGUSTYN – EKUMENISTA

Rozdarcia w Kościele były i pozostają cały czas smutną rzeczywistością, ludzką skazą na Mistycznym Ciele Chrystusa, ujawniającą się już od pierwszych pokoleń chrześcijaństwa. Aby uświadomić sobie, jak bardzo był to nabrzmiały problem, wystarczyłoby zatrzymać się choćby przy działalności takich pasterzy Kościoła, jak Cyprian z Kartaginy, Hilary z Poitiers czy Bazylej z Cezarei Kapadockiej. Stosunkowo najbogatszą dokumentację dostarcza nam tu św. Augustyn, któremu przypadło podjąć problematykę w całej rozciągłości w zetknięciu się z donatyzmem. Wprawdzie zmagania o jedność kościelną podejmowane przez Ojców Kościoła miały odmienne oblicze od linii współczesnego ekumenizmu, gdzie przyjmowany jest programowo pluralizm teologiczny i wyznaniowy, to jednak słusznie można mówić o nich jako o niezwykłych nauczycielach drogi ku pełnej jedności w Chrystusie, do czego – w swych założeniach – zmierza ekumenizm. Miarą wielkości na tym polu jest miłość Kościoła, a ta była u Ojców Kościoła niepodważalna. W tym duchu możemy również Augustyna nazwać wielkim ekumenistą.

Donatyzm

Problem donatyzmu¹ sięga jeszcze czasów prześladowania chrześcijaństwa za Dioklecjana, a swą nazwę bierze od imienia Donata, biskupa Casa Nigra w Numidii. Przybył on w 312 r. do Kartaginy agitować przeciw nowo wybranemu biskupowi Cecylianowi pod pretekstem, że jego biskup konsekurator, Feliks z Aptungi, miał rzekomo wydać księgi Kościoła prześladowcom, co wtedy traktowano na równi z apostazją. W rzeczywistości było to fałszywe pomówienie ze strony wpływowej, bogatej wdowy Lucylli, jako akt zemsty za to, że Cecylian jeszcze jako diakon publicznie zakazał jej czcić pseudorelikwie jakiegoś nieuznanego przez Kościół męczennika. Donat wyświęcił wtedy na biskupa nieznanego bliżej prezbitera Majoryna,

który miał zająć miejsce Cecyliana. Majoryna jednak szybko usunięto, a wtedy Donat sam objął w 313 r. rządy Kościoła w Kartaginie, dając początek rozdarciu Kościoła kartagińskiego na dwie grupy chrześcijan, co stopniowo ugruntowało się w postaci schizmy, która trwała w Afryce Prokonsularnej aż do czasów najazdu Islamu. O rozmiarach pogłębiania się rozdarcia może świadczyć fakt, że ok. roku 336 było tam już 270 biskupów donatystycznych².

Schizma miała znaczenie zarówno religijne, jak i polityczno-społeczne, zaznaczając się jako szeroki ruch separatystyczny wobec Imperium Rzymskiego; włączały się do niego kręgi zubożałej ludności, pragnąc uwolnić się od nadmiernego fiskalizmu państwowego. Z punktu widzenia doktrynalnego właściwym punktem spornym była kwestia ważności sakramentów udzielanych przez faktycznych czy rzekomo „niegodnych” ich szafarzy, traktowanych przez frakcję donatystów jako heretycy. Idąc dalej, wszystkie sakramenty sprawowane przez nich uważane były przez donatystów za nieważne, gdyż upadły szafarz (*traditor*) nie jest w stanie przekazać świętości sakramentów Kościoła. Według takiej logiki, biskupi święceni przez szafarzy „traditorów” byli uważani również za „upadłych”, a sakramenty przez nich sprawowane za nieważne, z koniecznością udzielenia ich ponownie. Swoją sukces donatyści zawdzięczali przede wszystkim dobrej organizacji, opartej na uproszczonej nauce i na ścisłej hierarchii. W taki sposób dla donatystów Kościół jawi się jako społeczność tylko świętych, z której wykluczyć trzeba wszystkich grzeszników, a udzielane sakramenty są ważne jedynie według stopnia świętości szafarza³.

Czynnikiem, który niewątpliwie sprzyjał rozszerzaniu się schizmy, był również ówczesny, ogólny stan moralny chrześcijan, który nie napawał optymizmem. O pierwszej połowie czwartego stulecia w Afryce można z pewnym uproszczeniem powiedzieć, że był to czas zapewnienia świątyń chrześcijańskich nowymi wyznawcami, nierzadko jednak o formacji religijnej zaledwie powierzchownej. Taka sytuacja mogła sprawiać wrażenie, że powoli zacierają się granice między Kościołem a „światem”. Jeszcze pod koniec tegoż stulecia Augustyn w *De catechizandis rudibus* z zażenowaniem stwierdza, że człowiek, który wchodzi do świątyń chrześcijańskich, musi oglądać tam pijaków, skąpców, oszustów, hazardujących się graczy, rozpustników, cudzołożników, noszących amulety, zatwardziały klientów tych, co uprawiają czary, astrologów. Są to te same tłumy, które w święta chrześcijańskie wypełniają bazyliki, co wcale im nie przeszkadza, by wypełniać także teatry podczas uroczystości pogańskich⁴. Trudno się przeto

dziwić, że mogło teraz pojawiać się dążenie do zabezpieczenia „Kościoła czystych”, a co za tym idzie, do wyłączenia z niego tak biskupów, jak prezbiterów czy wiernych, którzy mogliby zostać w opinii ogółu ocenieni jako niegodziwi. Takie zjawisko zaistniało w Afryce Prokonsularnej i Numidii w czwartym stuleciu, kiedy stronnictwo donatystów przez niemal 80 lat utwierdzało się w przekonaniu, że stanowi jedyną grupę powołaną do zachowania i bronięcia Kościoła pojmowanego według swojej formuły, tj. Kościoła, którego tożsamość jest ciągle zagrożona nie tylko przez prześladowania, ale także przez kompromisy ze „światem”. W takiej mentalności odżywało coś z ducha ekskluzywizmu starotestamentalnej ortodoksji, z przekonaniem, że tylko przy zachowanej czystości wiary zagwarantowane jest wysłuchanie modlitwy przez Boga. Kiedy do tego dołączył się jeszcze duch antyrzymskości i separatyzmu politycznego, jak również uproszczone spojrzenie na niesprawiedliwość społeczną, a poza tym rozbudowane przez donatystów struktury kościelne, okazały bazyliki, wspólnota, która dawała im poczucie nowego bezpieczeństwa – jednocześnie pozostając przy powierzchownych i emocjonalnych wizjach Kościoła, bez zgłębiania bazy doktrynalnej – czymś logicznym stawał się rozłam i fanatyzm⁵.

Sytuację pogarszał jeszcze fakt, że katolikom brakowało wtedy przywódców zdolnych ich poprowadzić i podtrzymać na duchu. Zbici z tropu ulegali zniechęceniu i oddawali nierzadko inicjatywę przeciwnikowi. W połowie IV stulecia biskupi tron po Donacie objął Parmenian, pochodzenia hiszpańskiego, który poznał schizmatycznego biskupa na wygnaniu. Mimo swego cudzoziemskiego pochodzenia został dobrze przyjęty w Kartaginie. Jego episkopat trwał aż do roku 390. W przeciwieństwie do Donata, który uważał wysokich urzędników rzymskich w Afryce za „hańbę prefektury”, Parmenian wykazywał wiele umiarkowania i uczciwości. Wykształcony, sławny mówca, zręczny administrator odgrywał rolę przywódcy w chwili, gdy katolicy mogą mu przeciwstawić jedynie miernych biskupów. Działalność biskupa, której sprzyjały okoliczności i tolerancja władz, pozwoliły donatyzmowi odzyskać w Afryce dawne pozycje i zdobyć nowe w takim stopniu, że w Numidii donatyści stali się liczniejsi od katolików⁶.

Ci, którzy przeszli na donatyzm, byli powtórnie chrzczeni niczym poganie, ponieważ katolickie święcenia uznano za nieważne: dziewice zmuszone były powtórzyć konsekrację, wszystkie święcenia ponawiano. Klerykom i biskupom golono głowy, niewiastom ze wspólnot życia kon-

sekrowanego zrywano nakrycia głów. Były to metody obraźliwe i poniżające, które – dalekie od uśmierzenia namiętności i fanatyzmu – jeszcze bardziej wszystko to podsycaly. Po wstąpieniu na tron cesarza Juliana, zwanego Apostatą, donatyści, korzystając z chwilowo przychylniej dla nich koniunktury politycznej, kiedy cesarz chciał wykorzystać donatyzm do bardziej dotkliwego ugodzenia w Kościół, wracali z wygnania, siłą wdzierali się do kościołów, które przeszły na katolicyzm, jeśli zachodzi potrzeba wypędzali ich właścicieli, dwukrotnie zmywali wodą ściany kościołów od góry do dołu, aż po posadzki, zeskrobywali drewno z ołtarzy, zdrapywali wapno ze ścian, wyrzucali przez okno święte oleje i liturgiczne księgi, a Eucharystię rzucali psom. Wszelkie chrzty, pokuty, konsekracja dziewic i święcenia katolickie, uznane za niebyłe i nieważne, miały zostać powtórzone.

Szczególnym narzędziem gwałtu stały się bandy fanatyków, zwanych *circumcelliones*, krążących po wsiach i siejących terror, zniszczenie i śmierć. Jak notuje Augustyn, ich okrzyk wojenny *laus Deo* wprawiał zaskoczonych w drżenie bardziej niż ryk lwów⁷. Do ich zwyczajów należało niszczenie płonów ludności katolickiej, napady, zabijanie⁸. Uczniowie Donata w coraz większym stopniu określali się jako Kościół męczenników i jedynych spadkobierców wyznawców wiary. Adeptci Donata tworzyli najczęściej swą martyrologię z przypadków osób skazanych za pospolite przestępstwa, czy takich, gdzie obok rzucających się w przepaść czy ogień samobójców, ofiar fanatyzmu, pojawiali się prowokatorzy. Owych rzekomych męczenników spośród donatystów liczone na tysiące. Zapełniano nimi lokalne kalendarze dysydenckich odtąd Kościołów, które uroczyście obchodziły dni ich „męczeństwa”, czyli narodzin dla Boga. Ich imiona grawerowano często na ołtarzach, balustradach czy kolumnach bazylik oraz wznoszono nad ich grobami kościoły. Czymś powszechnym stawało się, że w liturgii do imion prawdziwych męczenników dorzucano teraz nazwiska dysydentów, takich jak Donata, Marculusa, Maximianusa, Izaaka⁹.

Na epitafiach rozsianych po całej Afryce, pochodzących z tego okresu, można odczytać, że donatyści zważyli się „świętymi i sprawiedliwymi”¹⁰, dla kontrastu z katolikami, których nazywają (tak jak i sami katolicy) „grzesznikami”. Przy wejściu do licznych kościołów donatystów widniały inskrypcje: „Oto drzwi Pana. Jedynie sprawiedliwi mogą je przekroczyć”. Co jasno oznacza: jedynie donatyści. Katolikom nie wolno postawić tu stopy, są bowiem grzesznikami¹¹. Poza pozorem tej przypominającej Stare Prawo sprawiedliwości, donatyści odnosili do siebie słowa Pisma

Świętego mówiące o wyzwoleniu i walce, zmienili ich sens zależnie od potrzeb, doprowadzając do skrajności: „Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8, 31).

Pozostaje faktem, że do czasów Augustyna stanowisko zajmowane przez donatyzm przemawiało zdecydowanie silniej do ogółu ludności Afryki. W tym czasie istniało paralelnie obok biskupstw katolickich niemal tyle samo donatystycznych, tj. ponad 600¹².

Interwencja cesarska

Po Edyktie Mediolańskim zaistniało nowe zupełnie zjawisko, jakim było poczucie odpowiedzialności cesarza za funkcjonowanie zewnętrznych struktur chrześcijaństwa.

Od 315 r. funkcjonowanie instytucji publicznych Kościoła było objęte prawem państwowym, wyrażanym w dekretach cesarskich o mocy wiążącej, z realnym zagwarantowaniem ich egzekwowania. Z tego chciał skorzystać również Donat, kiedy po śmierci Cecyliana zwrócił się do cesarza Konstancjusza w nadziei, że zostanie uznany za jedyne biskupa miasta. Chcąc zbadać sprawę, cesarz wysłał do Kartaginy dwóch legatów, Pawła i Makarego, pod pretekstem rozdania jałmużny biednym i kościołom. Kiedy urzędnicy ci poznali z bliska realia kartagińskie i mogli zdać sobie pełniej sprawę, na czym polega istota kontrowersji, Donat zrozumiał, że kwestia jest przesądzona na jego niekorzyść. Wtedy wypowiedział słynne słowa: „Cóż wspólnego mają cesarz i Kościół?”¹³.

Donatyzm jednak jeszcze wcześniej faktycznie nie posiadał uzasadnionych racji ani doktrynalnych, ani prawnopaństwowych dla swoich form zachowania. Jego doktryna jak i fakty historyczne, na których opierały się późniejsze decyzje polityczne administracji cesarskiej, zostały już w 315 r. jednoznacznie ocenione i określone na niekorzyść schizmy. Najpierw synod w Arles (314), przyjęty przez biskupów Afryki, rozstrzygnął kwestię ważności sakramentów. W tym czasie rozstrzygnięto także za sprawą komisji cesarskiej pod kierunkiem Hozjusza z Kordoby kwestię spornych święceń biskupich Cecyliana i jego konsekratego, Feliksa z Aptungi, poprzez ustalenie faktów, co zachowano w specjalnym dossier dokumentów rozstrzygnięć prawnych. Nieprzejednanie donatystów i narastające zagrożenie rozłamek skłaniały Konstantyna do podjęcia kolejno całego szeregu decyzji wobec donatyzmu. Pierwszym z nich był edykt z 316 r. nakazujący zjednoczenie donatystom z Kościołem. Dekrety jednak nie przynosiły oczekiwanych skutków, a jedynie nasiliły

jeszcze bardziej upór i reakcje donatystów. Ze względu na ów niezwykle gwałtowny opór wydano w 321 r. edykt tolerancyjny. Gwałty jednak nie ustały. Pod wrażeniem tych niepokojów następca Konstantyna powrócił do polityki ojca. Próbował metody perswazji, ale na próżno. Donatyści zapominając, że to oni odwoływali się do władzy cesarskiej, negowali teraz władzę cesarza odnośnie do interwencji w sprawach zewnętrznych religii. Po niepowodzeniu próby pokojowego rozwiązania sprawy, Konstans odwołał w 347 r. edykt tolerancyjny i przywrócił pierwotny stan z roku 316, który zobowiązywał do jedności. Makariusz, komisarz Afryki, zastosował prawo z całą surowością. Było wiele ofiar, które zaczęto od razu czcić przez współwyznawców jako męczenników. Represje trwały nie dłużej niż rok, zdobyły sobie jednak smutną sławę.

W 362 r. sytuacja uległa zmianie. Wspominany już powyżej cesarz Julian otwarcie poparł donatystów, anulując środki podjęte przez poprzedników. W porywie odwetu „partia Donata” krwawo mściła się na katolikach. Szybko jednak sprawy przybrały inny obrót, gdy cesarze Walentynian i Gracjan zaczęli ochraniać Kościół katolicki. Prawa ich jednak nie były zbyt ściśle stosowane. Nastąpiły lata, podczas których obydwa Kościoły zdawały się usztywniać swoje stanowiska i wydały najlepszych polemistów: Optata z Milewii i Parmeniana. Po działaniach Walentyniana i Gracjana do akcji przystąpił Teodozjusz Wielki. Pośród licznych dekretów wydanych przeciwko heretykom widnieje również jego decyzja z roku 392, na mocy której duchowni winni herezji byli skazywani na karę dziesięciu funtów złota. Prawo to stosowano w Afryce wobec donatystów, przynajmniej w przypadkach, kiedy okazywali się winnymi gwałtu¹⁴.

Wyzwanie czasu podjęte w nauczaniu

Wraz z rokiem 392 dochodzimy do czasów Augustyna. Zaledwie został kapłanem, zrozumiał, że dekryty represyjne nie wystarczą do przywrócenia zerwanej jedności. Co więcej, sądził, że były one szkodliwe, ponieważ mogły się przyczynić do pojawienia się fałszywych katolików w miejsce otwartych schizmatyków. Potrzeba było dzieła ustawicznej katechezy. Należało oświecić umysły zarówno co do początków, jak i braku spistości historyczno-teologicznej donatyzmu; trzeba było wykładać naukę katolicką, wykazywać potrzebę jedności siłą prawdy i pociągającą mocą miłości.

Kontrowersja donatystyczna absorbowwała Augustyna przez ponad dwadzieścia lat jego posługi biskupiej, od 396 do 417 r. Zdawał on sobie

sprawę, że problem sprowadzał się do spojrzenia od wewnątrz na naturę Kościoła: gdzie jest prawdziwy Kościół i na czym polega jego „katolickość”. Nie chodziło tu o przeciwstawienie sobie idei Kościoła katolickiego i idei Kościoła-sekty, ale o konfrontację dwóch rzeczywistości Kościoła¹⁵. W tym czasie najgłębsze pytanie kontrowersji donatystycznej dotyczyło tego, co chroni tożsamość Kościoła, i co przyczynia się do jej trwania.

W polemice z donatyzmem Augustyn idzie dwoma torami: jest to najpierw cierpliwe, pokorne nauczanie, otwieranie słuchaczy na prawdę, by ją mogli poznać. Z drugiej jednak strony będąc świadomy realiów czasu, czynił wszystko, by doprowadzić również do rozstrzygnięć administracyjno-prawnych, jakie umożliwiał arbitraż instytucji państwowych. Żeby ująć w wielkim skrócie, Augustyn w swoim nauczaniu antydonatystycznym dokonał dwóch spraw: zebrał szczegółową dokumentację spornych wydarzeń, by umożliwić swoim słuchaczom świadomy wybór drogi prawdy, a następnie przybliżył w nauczaniu tajemnicę Kościoła. Augustyn stara się wykorzystać każdą okazję, by wyjaśniać błędy i przybliżyć prawdę o kontrowersji. Zaczyna od Hippony, gdzie donatyści stanowili większość, zaraz od swoich święceń kapłańskich, by rozszerzać pole działania jako biskup, tak w Hipponie jak i w Kartaginie¹⁶.

Pierwszym chronologicznie dziełem w tym zakresie jest „Psalm przeciw grupie Donata” z 393 r.: popularna pieśń o strofach zaczynających się od liter według abecadła, ze śpiewem responsorium: „Wy, co kochacie pokój, rozsądźcie, co jest prawdą!”¹⁷. Treść wstępnej strofy od razu wprowadzała w istotę problematyki: Jest rzeczą godną wstydu słuchać sporu i oceniać stronniczo. Wszyscy, którzy nie są sprawiedliwymi, nie mogą osiąść Królestwa Bożego. Nikt nie może pozwolić, żeby rozdzierać czyjąś szatę: jakże bardziej godną śmierci jest rozdzierać pokój Chrystusowy? Poznajmy bez złudzeń, kto to czyni¹⁸. Kolejno podejmuje polemikę w obszernej korespondencji. Po święceniach biskupich działalność jest coraz szersza. W sumie Augustyn pozostawił dziewięć dzieł poświęconych tej tematyce, nie licząc wypowiedzi okolicznościowych czy podejmowania tematu w trakcie komentowania Psalmów. W tej bardzo trudnej polemice uderza duch niezwyklej miłości Augustyna wobec błędzących i zdumiewająco upornych, jak mówi, *fratres ex parte Donati*. Choć ranią Mistyczne Ciało Chrystusa rozbijaniem jego jedności, pozostają jednak „braćmi” ze względu na jeden wspólny chrzest. Charakterystyczną ilustracją ducha jego wypowiedzi mogą być dwa przytoczone poniżej fragmenty z *Enarrationes in Psalmos*. Pierwszy pochodzi z komentarza

do Psalmu 32, w. 29, który wygłosił w 403 r. w Kartaginie, kiedy polemiki z donatystami osiągały swoje apogeum. Biskup Hippony z żarem miłości Kościoła apelował do swoich słuchaczy:

„Nade wszystko zachęcamy was, bracia, do miłości nie tylko względem siebie nawzajem, ale także wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz, czy to pogan nie uznających jeszcze Chrystusa, czy to odłączonych od nas, czyli tych, którzy wraz z nami uznają Głowę, ale nie chcą należeć do Ciała. Z bólem myślny o nich jako o naszych braciach. Chcą czy nie chcą, są naszymi braćmi. Nie byłiby naszymi braćmi, gdyby przestali wołać «Ojciec nasz».

[...] Ci, którzy nam mówią: «Nie jesteście naszymi braćmi», uważają nas za pogan. Dlatego pragną chrzcic nas ponownie w przekonaniu, iż dają nam to, czego nie mamy. W tym właśnie wyraża się ich błąd nieuznawania nas za braci. [...] Jeśli powiedzą wam: «Dlaczego nas szukacie? Czego chcecie od nas?» Odpowiedzmy: «Jesteście naszymi braćmi». Jeśli powiedzą: «Zostawcie nas w spokoju; nie mamy z wami nic wspólnego». Ale my mamy wiele wspólnego: wyznajemy tego samego Chrystusa, powinniśmy zatem być w jednym Ciele, poddani jednej Głowie. [...]

Bracia, zaklinamy was przez ową przeogromną miłość, której mlekiem jesteście karmieni, której chlebem jesteście umacniani, zaklinamy przez Chrystusa naszego Pana, przez Jego łaskawość (pora już, abyśmy okazali im wielką miłość i obfite miłosierdzie, prosząc Boga, aby dał im kiedyś trzeźwy osąd, aby się opamiętali i przekonali, iż nie mają niczego, co mogliby przeciwstawić prawdzie; pozostała w nich jedynie choroba zawziętości, która tym bardziej osłabia, im bardziej czuje się mocną), módlcie się z gorącą miłością do Boga za słabych, za mądrych według ciała, zmysłowych i cielesnych. Są to nasi bracia. Sprawują te same sakramenty. Jakkolwiek nie z nami, to jednak te same. Odpowiadają jedno «Amen», wprowadzie nie z nami, ale to samo «Amen»¹⁹.

Podobny jest tenor wypowiedzi – płomiennego apelu do donatystów i w drugim przytaczanym fragmencie z komentarza do Psalmu 54, 16, głoszonym w podobnym okresie jak poprzedni:

„Jesteśmy braćmi, jednego Boga wzywamy, w jednego Chrystusa wierzymy, słuchamy tej samej Ewangelii, jedne psalmy śpiewamy, razem odpowiadamy Amen, razem Alleluja, jedną Paschę odprawiamy; czemu ty stoisz na zewnątrz, a ja wewnątrz?»²⁰.

Spojrzenie Augustyna jest następujące: nie poddaje się donatystów ponownemu przyjęciu sakramentu, uznając za ważny ich pierwszy chrzest.

Ich ważny chrzest daje tytuł, by nazywać ich „braćmi”, *fratres ex parte Donati*, choć pozostającymi poza wspólnotą Kościoła powszechnego – „katolickiego”. Sam jednak chrzest nie wystarczy, aby być Kościołem prawdziwym: do tego konieczne są owoce duchowe sakramentu.

Problematyka powyższa wprowadza w centrum polemiki z donatystami, tj. w spór o ustalenie kryterium prawdy dla tej rzeczywistości historycznej, jaką jest wspólnota Kościoła. Czy istnieje kryterium pozwalające jednoznacznie określić „katolickość”? Ten problem będzie cały czas absorbował dogłębnie Augustyna. W trakcie polemiki wykrystalizuje się wreszcie odpowiedź: kryterium takim jest *caritas*. Właśnie w kontekście tej polemiki pada słynne stwierdzenie: *dilige, et quod vis fac* – „kochaj i czyń co chcesz”²¹. W duchu dalekim od lansowania anarchii etycznej, formuła ta wyraża prymat miłości i bezpośrednią, decydującą obecność *caritas* w chrześcijańskich decyzjach. „Ci, którzy zachowują miłość, narodzili się z Boga; którzy jej nie mają, nie narodzili się z Boga. To jest wielkim kryterium rozróżnienia”²². Miłość może stanowić także właśnie kryterium, gdyż Bóg jest miłością, a Duch Święty jest obecnością miłości Bożej w człowieku. Weryfikacja miłości nie dokonuje się jednak na płaszczyźnie zewnętrznej, przez stwierdzenie faktu zaistnienia czynu o cechach kwalifikujących go zewnętrznie jako dobry. Augustyn jasno precyzuje: „Miłość podaje pokarm dla wygłodniałego, ale może to uczynić tak samo i pycha”²³. Tak samo może to obejmować i płaszczyznę życia religijnego: „Jeżeli mamy badać fakty, nie tylko stwierdzamy, że wielu antychrystów wyszło z naszych szeregów, ale są tam nadal ukryci jeszcze inni, którzy jeszcze nie odeszli od nas”²⁴. Ostateczne rozstrzygnięcie dokonuje się dopiero w głębi sumienia. *Testimonium conscientiae* jest rozstrzygającym definitywnie trybunałem, pod warunkiem jednak, że badanie sumienia dokonuje się w prawdzie przed Bogiem, a nie jest tylko zwykłą introspekcją psychologiczną. Autentyczny głos sumienia jest porównywalny do przenikania człowieka przez Ducha Świętego²⁵. Z miłością autentyczną, sprawianą w człowieku przez Ducha Świętego, idzie w parze prawda. Prawda miłości jest kryterium rozróżnienia eklezjalności nie tylko dla jednostki, ale tak samo dla całej wspólnoty²⁶.

W taki sposób Augustyn dochodzi w czasie zgłębiania problemu do podwójnego rozróżnienia, co będzie czytelnie rzutowało na jego eklezjologię. Pierwsze rozróżnienie jest natury eschatologicznej i wskazuje na „Kościół, jaki jest teraz” (*ecclesia talis nunc est*) i „Kościół, jaki będzie” (*ecclesia qualis futura est*)²⁷. Nie są to dwa Kościoły, ale jeden Kościół

w dwóch różnych stanach, na wzór jednego podmiotu ludzkiego, który jest śmiertelny i jednocześnie przeznaczony do nieśmiertelności. Powiązanie między *caritas* i *ecclesia* jest tak silne w konkretnych, widzialnych formach Kościoła katolickiego, że może być on nazywany wprost *caritas* i być świętym Kościołem Boga, poza którym nie ma daru zbawienia. Z drugiej strony ten „święty Kościół” nie jest jeszcze w pełni ujawniony, bo na ziemi jeszcze takiego nie ma. Zajaśnieje w pełni jako „święty” dopiero na końcu czasów, kiedy Chrystus przyjdzie jako *ventilator* i rozdzieli w nim ziarno od plew²⁸. Błąd donatystów tkwi w tym, że chcą, żeby Kościół naszych czasów był już taki, jaki będzie dopiero Kościół w przyszłości, czyli święty po ostatecznym osądzeniu²⁹. Augustyn oskarża głównego ideologa donatystów, Parmeniana, że chce antycypować funkcję *ventilator*, która należy tylko i wyłącznie do Boga, co ujawni się dopiero na końcu czasów³⁰.

Augustyn może powiedzieć, że prawdziwy Kościół katolicki jest Kościołem „świętych”. Grzesznicy w rzeczywistości nie należą do niego. Gdyby oceniać ich w kategoriach jakości, stanowią oni słabość Kościoła właściwą dla *mundus sensibilis*. Z drugiej strony uwydatnia, że do poszczególnych członków Kościoła nie należy wydalanie z niego owych grzeszników, gdyż nie mają oni władzy nad człowiekiem. To należy do Pana, który przez zmartwychwstanie przywraca ciało do życia i daje mu formę według swojej mądrości³¹.

W przeciwieństwie do linii donatystycznej, Augustyn odzwierciedla przekonanie, że Kościół rozporządza dostatecznie wielką siłą wewnętrzną, płynącą z obecności w nim Chrystusa i mocy miłości (*vis caritatis invincibilis*), aby „wchłonać” i odmienić świat bez obawy utraty swej tożsamości. Owa tożsamość nie jest bowiem uzależniona od kwalifikacji moralnych nauczycieli, pasterzy Kościoła, ale od mocy żyjącego w nim, jako swym Ciele Mistycznym, samego Chrystusa.

Konferencja w Kartaginie 411 r.

Augustyn jest zdeterminowany, by szukać rozwiązania problemu aż do końca. Ilustracją może być *Sermo* 46 do wiernych w Hipponie: „O was się nie lękam. Wy nie obalicie sędziowskiego tronu Chrystusa i nie postawicie na jego miejscu tronu Donata. Ja będę w dalszym ciągu nawoływał błędzących, będę wyszukiwał zagubionych. Niechaj ranią mnie kolce krzewów przy drogach, ja i tak przemierzę każdą nawet najwęższą ścieżkę. I jeśli Pan [...] da mi siły, pokonam wszystkie przeciwności”³². Chwiejna polityka cesarza Honoriusza i jego ustępstwa wobec donatystów (409–410 zawieszono

dekrety wobec nich), którego bardziej absorbowała teraz armia Alaryka pustosząca centralne Imperium, potrzebowała nowego impulsu. Wreszcie 25 sierpnia 410 cesarz dał posłuch głosom biskupów katolickich i wezwał obydwie strony na dysputę. Nazwano ją *collatio*, czyli przeciwstawieniem racji obydwu stron. Na arbitra wyznaczono Flawiusza Marcelina, żarliwego katolika. Zabieganie Augustyna o doprowadzenie do publicznej dysputy stron wreszcie mogło dojść do głosu. Miało to być oficjalne postępowanie wyjaśniające, bezstronne, pełne i jawne zbadanie źródeł schizmy, by w oparciu o to można było podjąć ostateczne rozstrzygnięcia³³.

Konferencja wymagała od organizatorów niezwykle dużo roztropności, cierpliwości i umiejętności taktycznych. Strony sporu bowiem różniły się diametralnie duchem podejścia do problemu. Biskupi donatystyczni dążyli do potwierdzenia swojej wizji problemu z pozycji siły, unikając argumentów historycznych, które ich dyskredytowały. Augustyn zaznaczył w późniejszym opisie całej dysputy, że donatyści byli świadomi, że stoją na pozycji nie do obronienia. Najbardziej obawiali się ujawnienia dossier dokumentów dotyczących sprawy Cecyliana, które jednoznacznie przemawiały przeciw nim. „Drżeli przed tym, jak demony, które poczynają dygotać z przerażenia, gdy zbliża się egzorcysta”³⁴. Stąd stawiali na argument siły, a nie siłę argumentu. W taki sposób w przeddzień otwarcia dysputy zorganizowali buńczuczne, ze zgiełkiem wejście do miasta swoich 280 biskupów. Później, mimo że było ustalone, iż dysputa będzie prowadzona przez siedmiu wybranych przedstawicieli każdej ze stron, w dniu rozpoczęcia dysputy (1 VI 411) w wielkiej Sali Term Gargiliańskich przed trybunem Marcelinem wraz z siedmioma wytypowanymi delegatami donatystów pojawiło się również całe pozostałe ich grono. Gdy Marcelin po powitaniu polecił wszystkim zasiąść, usłyszał w odpowiedzi odmowę donatystów z uzasadnieniem, że „Chrystus cały czas pozostawał na stojąco przed sądem Piłata”³⁵. Postawa drugiej strony była zupełnie odmienna: tu obrano drogę szacunku dla przeciwnika i cierpliwego szukania pokoju. Odbijał się w tym duch polemiki Augustyna, według którego przygotowywał biskupów katolickich Afryki do dialogu z przeciwnikiem.

Augustyn sformułował regułę dysputy z donatystami w swoim zasadniczym traktacie *De baptismo*. Tam stwierdza, że dopóki nie stanie się jasnym to, co jest zaciemnione, należy dyskutować, szukać prawdy, ale „bez dymu świętokradczej zarozumiałości, bez głowy nadętej arogancją, bez zadrażnień nienawiścią, ale ze świętą pokorą, z zachowaniem katolickiego pokoju, z miłością chrześcijańską”³⁶.

Augustyn doprowadził nawet do tego, że jeszcze na miesiąc przed wielką konferencją kartagińską biskupi katolicycy zobowiązali się pisemnie przed Marcelinem, że w przypadku wykazania racji po stronie donatystów, oni ustąpią ze swoich stolic na rzecz drugiej strony. W przypadku natomiast orzeczenia racji po stronie katolickiej, biskupi przeciwni mogliby zachować swoje funkcje, o ile by się lud na to zgodził, i pełnić swój urząd na przemian z katolickimi. Gdyby to okazało się niemożliwe, obydwie strony miałyby ustąpić z urzędu, aby można było powołać każdorazowo jednego nowego biskupa dla jednego miasta. Spośród 300 biskupów katolickich tylko dwóch nie przystało na tę propozycję wypracowaną przez Augustyna. Racje tej nietypowej propozycji rozwiązania bolesnego problemu rozdarcia jedności Kościoła prymasi Afryki Prokonsularnej i Numidii, w imieniu pozostałych biskupów, ujęli w Liście do Marcelina, który figuruje w *Epistularium* Augustyna jako List 128:

„Dlaczego mielibyśmy wahać się złożyć w ofierze Odkupicielowi tę ofiarę pokory? Czy On nie zstąpił z tronu nieba i nie przyjął unieżenia naszego ciała, abyśmy stali się Jego członkami? A my obawiamy się zejść z naszych katedr, aby zażegnać niebezpieczeństwo, że członki Ciała Chrystusa będą rozszarpywane przez krwawe podzielenie. Gdy chodzi o nas, nam wystarczy, że będziemy chrześcijanami wiernymi i posłusznymi. Staramy się, by takimi zawsze być. Poza tym, jesteśmy biskupami wyświęconymi na służbę wspólnot kościelnych. Gdy chodzi o nasze biskupstwo, podejmujemy przeto sprawę pożyteczną dla wierzących w Chrystusa, by został zachowany pokój chrześcijański. Jeżeli mamy być użytecznymi sługami, dlaczego mamy przedkładać miłość naszych godności na ziemi ponad wieczne sprawy Boże? Nasza godność biskupia będzie dla nas bardziej owocna, gdy składając ją, doprowadzimy do zjednoczenia się trzody Chrystusa, niż zachowując ją, przyczynimy się do jej rozproszenia. Jak moglibyśmy oczekiwać zaszczytu obiecanego przez Chrystusa, jeżeli nasz honor kościelny udaremnia zaprowadzenia na tym świecie jedności Chrystusa?”³⁷

* * *

Po trzech sesjach dysput, 9 czerwca 411 zapadło rozstrzygnięcie, ogłoszone delegacjom przez Marcelina, że roszczenia donatystów są bezpodstawne. Ta decyzja miała bardzo brzemienne konsekwencje prawne. *Fratres ex parte Donati* od tej pory nie mieli już cywilnego tytułu prawnego w Imperium do kontynuowania swej dotychczasowej formy

działalności religijno-kościelnej. Dla Augustyna natomiast oznaczało to ukoronowanie dwudziestu lat bolesnych zmagania. Choć było zrozumiałe, że zjawisko donatyzmu nie może zniknąć z chwilą rozstrzygnięć prawnych państwowych, było oczywiste, że teraz będzie zmierzać w kierunku definitywnego wygaśnięcia.

PRZYPISY

¹ Pośród bardzo licznych studiów nad donatyzmem, jako jedno z najbardziej rzeczowych należy wskazać: Y.M.J. Congar, *Traité anti-donatistes, Oeuvres de saint Augustin*, Paris 1963, s. 9–133.

² Por. F. Drączkowski, *Donatyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 112.

³ Por. W.H. Friend, *Donato di Cartagine*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, t. 1, kol. 1028–1030; M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, *Donat bp Kartaginy*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 123n.

⁴ Zob. Augustyn, *De catechizandis rudibus*, 25, 48, CCL 46, s. 171n: „Multos ergo visurus es ebriosos, avaros, fraudatores, aleatores, adulteros, fornicatores, remedia sacrilega sibi alligantes, praecantatoribus et mathematicis vel quarumlibet impiarum artium divinatoribus deditos. Animatversu etiam quod illae turbae impleant ecclesias per dies festos christianorum, quae implent et theatra per dies sollemnes paganorum”. P. Braun, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993, s. 211.

⁵ Por. R. Markus, *Donato, donatismo*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, red. A. Fitzgerald, Roma 2007, s. 589–593.

⁶ Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 305n.

⁷ Zob. Augustyn, *Enarrationes in Ps.* 132, 6.

⁸ Tenże, *Epistula* 111, 1.

⁹ Por. A. Trapé, *S. Agostino l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, s. 287n; A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce północnej...*, dz. cyt., s. 306.

¹⁰ Por. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, dz. cyt., s. 211n.

¹¹ Tamże.

¹² A. Trapé, *S. Agostino l'uomo...*, dz. cyt., s. 237, 287.

¹³ Por. tamże, s. 287n.

¹⁴ Zob. Augustyn, *Epistula* 105, 4; A. Trapé, *S. Agostino l'uomo...*, dz. cyt., s. 288.

¹⁵ Por. A. Clerici, *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla città di Dio*, Roma 2000, s. 22.

¹⁶ Por. A. Trapé, *S. Agostino l'uomo...*, dz. cyt. s. 239n.

¹⁷ Augustyn, *Retractationes*, 1, 20, CCL 51, s. 61: „Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate”.

¹⁸ Por. A. Trapé, *S. Agostino l'uomo...*, dz. cyt., s. 238.

¹⁹ Augustyn, *Enarratio in Ps.* 32–2, CCL 38, s. 272n: „Ergo, fratres, ad hoc maxime exhortamur vos caritatem, non solum in vos ipsos, sed in eos etiam qui foris sunt, sive adhuc pagani, nondum credentes in Christum, sive divisi a nobis, nobiscum caput confitentes et a corpore separati. Doleamus illos, fratres, tamquam fratres nostros. Velint nolint, fratres nostri sunt. Tunc esse desinent fratres nostri, si desinerint dicere: *Pater noster*. [...] Ipsi ergo qui dicunt: Non estis fratres nostri, paganos nos dicunt. Ideo enim et rebaptizare nos volunt, dicentes nos non habere quod dant. Unde consequens est error ipsorum, ut negent nos fratres suos esse. [...] Dicant illi: Quid nos quaeritis, quid nos vultis? Respondeamus: *Fratres nostri estis*. Dicant: Ite a nobis, non vobiscum rationem habemus; unum Christum confitemur, in

uno corpore, sub uno capite esse debemus. [...] Adiuramus ergo vos, fratres, per ipsa viscera caritatis, cuius lacte nutrimur, cuius pane solidamur, per Christum Dominum nostrum, per mansuetudinem eius, adiuramus vos (tempus est enim ut impendamus in eos magnam caritatem, abundantem misericordiam in deprecando Deum pro illis, ut aliquando det illis sensum sobrium ut respiscant, et videant se, quia non habent omnino quod dicant contra veritatem; non eis remansit nisi sola infirmitas animositatis, quae tanto est languidior, quanto se maiores vires habere existimat) pro informis, pro carnaliter sapientibus, pro animalibus et carnalibus, tamen pro fratribus nostris, eadem sacramenta celebrantibus, etsi non nobiscum, eadem tamen; unum *Amen* respondentibus, etsi non nobiscum, unum tamen”.

²⁰ Tenże, *Enarratio in Ps.* 54, 16, CCL 39, s. 668n: „Fratres sumus, unum Deum invocamus, in unum Christum credimus, unum evangelium audimus unum psalmum cantamus, unum Amen respondemus, unum Alleluia resonamus, unum Pascha celebramus: quid tu foris es, et ego intus sum?”.

²¹ Tenże, *Tractatus in ep. Io.*, 7, 8, PL 35, kol. 2033; A. Clerici, *Ama e fa' quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di sant'Agostino*, w: *Augustinus*, Palermo 1991, s. 51–88.

²² Tenże, *Tractatus in ep. Io.*, 5, 7, PL 35, kol. 2016: „Qui habent caritatem, nati sunt ex Deo: qui non habent, non sunt nati ex Deo. Magnum indicium, magna discretio”.

²³ Tamże, 8, 9, PL 35, kol. 2040: „Pascit esurientem caritas, pascit et superbia”.

²⁴ Tamże, 3, 9, PL 35, kol. 2002: „Iam ergo, fratres, si facta interroganda sunt, non solum multos invenimus antichristos foras exiisse; sed multos nondum manifestos, qui minime foras exierunt”.

²⁵ Tamże, 5, 6, PL 35, kol. 2015; 5, 10, PL 35, kol. 2017n.; 6, 4, PL 35, kol. 2021. Zob. A. Clerici, *Itinerario cristiano sulle orme di Agostino di Ippona*, Milano 1995, s. 156–165.

²⁶ Por. tenże, *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva...*, dz. cyt., s. 26.

²⁷ Pośród licznych wypowiedzi, zob. Augustyn, *Enarratio in Ps.* 9, 12, CCL 38, s. 64; tenże, *De civitate Dei*, 2, 10, 20, CCL 47, s. 42.

²⁸ Por. tenże, *Contra ep. Parmeniani*, 3, 19, CSEL 51, s. 123.

²⁹ Por. tamże, 3, 17, CSEL 51, s. 121.

³⁰ Por. tamże, 3, 18, CSEL 51, s. 122.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 2005, s. 151.

³² Augustyn, *Sermo* 46, 14, NBA 29, s. 814: „Non te timeo. Non enim potes evertere tribunal Christi et constituere tribunal Donati. Revocabo errentem, requiram perditam. Velis nolis id agam. Et si me inquirentem lanient vepres silvarum, per omnia angusta me coartabo; omnes sepes excutiam; quantum mihi virium terrenis Dominus donat, omnia peragrabo”.

³³ Por. A. Trapé, *S. Agostino l'uomo...*, dz. cyt., s. 240; R. Braun, *Augustyn z Hippony*, dz. cyt., s. 335n.

³⁴ Cyt. za Augustyn, *Breviculus conlationis cum Donatistis*, za: R. Braun, *Augustyn z Hippony*, s. 337.

³⁵ Por. tamże, s. 337n.

³⁶ Augustyn, *De baptismo*, 2, 4, CSEL 51, s. 178n: „sine ullo tyfo sacrilegae superbiae, sine ulla inflata cervice arrogantiae, sine ulla contentione lividae invidiae, cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum caritate christiana”. Por. A. Trapé, *S. Agostino l'uomo...*, dz. cyt., s. 277.

³⁷ Augustyn, *Epistula* 128, 3, CSEL 44, s. 32 n.: „Quid enim dubitemus Redemptori nostro sacrificium istius humilitatis offerre? An vero ille de caelis in membra humana descendit, ut membra eius essemus; et nos, ne ipsa eius membra crudeli divisione lanientur, de cathedris descendere formidamus? Propter nos nihil sufficientius, quam christiani fideles et oboedientes sumus: hoc ergo semper simus episcopi autem propter christianos populos ordinamur: quod ergo christianis populis ad christianam pacem prodest, hoc de nostro episcopatu faciamus. Si servi utiles sumus, cur Domini aeternis lucris pro nostris temporalibus sublimitatibus invidemus? Episcopalis dignitas fructuosior nobis erit, si gregem Christi magis deposita collegerit, quam retenta disperserit. Nam qua fronte in futuro saeculo promissum a Christo sperabimus honorem, si christianam in hoc saeculo noster honor impedit unitatem?”.

KS. WOJCIECH HANC

Z HISTORII SOBOROWEGO DEKRETU O EKUMENIZMIE

Jak każdy z soborowych dokumentów, tak i Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (DE) ma swoją dość długą historię, którą warto przypomnieć z okazji zbliżającej się pięćdziesiątej rocznicy jego promulgacji (będzie to 21 listopada 2014 r.). Rocznicą ta będzie zapewne ważna choćby dla dokonania swoistego rachunku sumienia tak dla teologów, jak i nie teologów, dla hierarchów kościelnych, jak i dla wiernych świeckich, dla katolików jak i osób przynależących do innych tradycji wyznaniowych, duszpasterzy i nie duszpasterzy, dla ekumenicznych optymistów jak i dla „zatwardziałych” pesymistów. Warto może właśnie przy tej okazji zdać sobie sprawę nie w ogóle z recepcji tegoż dokumentu, lecz z recepcji przez każdego z nas, ludzi wierzących, oraz podjęcia próby odpowiedzi na pytanie: na ile soborowy dekret wprowadzaliśmy w nasze codzienne międzyludzkie relacje, mając na uwadze choćby jedno wskazanie Soboru Watykańskiego II: „O odnowienie jedności ma się troszczyć cały Kościół, zarówno wierni jak i ich pasterze, każdy wedle własnych sił, czy to w codziennym życiu chrześcijańskim, czy też w badaniach teologicznych i historycznych. To staranie ujawnia już poniekąd istniejącą między chrześcijanami braterską łączność i prowadzi wedle Bożej łaskawości do pełnej i doskonałej jedności” (DE, n. 5).

Jako pierwszego twórcę dekretu *Unitatis redintegratio* należy wymienić papieża Jana XXIII, który od samego początku swojego pontyfikatu wiązał soborową odnowę Kościoła z ruchem ekumenicznym. To przecież Jan XXIII powołał do życia specjalnym dokumentem *Superno Dei nutu* (5 VI 1960)¹ Sekretariat dla Spraw Jedności Chrześcijan, na czele którego stanął wybitny biblista i znawca problemów protestantyzmu kard. A. Bea, zaś generalnym sekretarzem mianowany został holenderski biskup J.G.M. Willebrands. Tenże Sekretariat został zrównany przez Jana XXIII w prawach z komisjami soborowymi. Ponadto z jego woli

zostali zaproszeni na Sobór przedstawiciele innych Kościołów i chrześcijańskich Wspólnot.

Dekret o ekumenizmie miał podwójną redakcję. Pierwszą podano oficjalnie do wiadomości 18 listopada 1963 r., drugą zaś 27 kwietnia 1964 r.

1. Pierwsza redakcja schematu

Pierwszy schemat dekretu stanowił połączenie trzech dokumentów. Podstawą był tekst przygotowany przez Sekretariat dla Spraw Jedności, który w swoim pierwotnym brzmieniu jest nieznany. Drugi tekst zatytułowany *De Ecclesiae unitate* został ułożony przez Komisję przygotowawczą dla Kościoła wschodniego, odnosząc się przede wszystkim do Kościołów prawosławnych². I wreszcie jeden rozdział pt. *De oecumenismo* został włączony do pierwszego schematu Konstytucji o Kościele. Decyzja utworzenia tylko jednego dokumentu „o ekumenizmie” zapadła na pierwszej sesji w dniu 1 grudnia 1962 r. Na liczbę 2112 ojców soborowych – za osobnym dekretem głosowało 2068, przeciw było 36³.

Pierwszy schemat dekretu składał się z pięciu rozdziałów, z których trzy odnosiły się wprost do ekumenizmu, a mianowicie: 1) zasady katolickiego ekumenizmu; 2) praktyczne urzeczywistnienie ekumenizmu; 3) Kościoły i Wspólnoty oddzielone od rzymskiej Stolicy Apostolskiej; 4) relacje między katolikami a niechrześcijanami, zwłaszcza żydami; 5) o wolności religijnej.

Pierwszy rys schematu papież Jan XXIII zatwierdził 22 kwietnia 1963 r., przesyłając go następnie ojcom Soboru. Warto także nadmienić, iż swoją pierwotną formę schemat zawdzięcza teologom francuskim i holenderskim⁴. Z kolei dyskusja nad schematem rozpoczęła się 18 listopada 1963 r.; jest to data bardzo ważna, oznacza bowiem oficjalne włączenie się Kościoła rzymskokatolickiego w ruch ekumeniczny. Podczas Kongregacji Generalnej na temat pierwszego schematu dekretu głos kolejno zabierali: kard. Amleto Cicognani, abp Joseph Martin z Rouen, Gabriel Bukatko – koadiutor z Belgradu, kard. Augustyn Bea i abp Emil de Smedt.

Kardynał Amleto Cicognani przedstawił ogólne wprowadzenie dotyczące genezy podjęcia się opracowania schematu oraz zatytułowania dokumentu „dekret o ekumenizmie”. Chcąc bowiem dobrze zrozumieć „ekumenizm”, należy według Kardynała najpierw prześledzić samo słowo „ekumenizm” jako dążenie do jedności Kościoła w ujęciu ostatnich papieży, poczynając od Leona XIII, poprzez Piusa XI i Piusa XII. I właśnie

w wypowiedziach wymienionych wyżej papieży taki właśnie tytuł dekretu odpowiada ogólnemu celowi pastoralnemu Soboru Watykańskiego II oraz poleceniu, które Chrystus zostawił swojemu Kościołowi. W dalszej części swojego przedłożenia kardynał Cicognani zarysował ogólną strukturę przyszłego schematu⁵.

Następnym sprawozdawcą był abp Joseph Martin z Rouen, którego relacja miała duże znaczenie dla ostatecznej redakcji dekretu. Prelegent poświęcił ją głównie omówieniu trzech pierwszych rozdziałów.

Zamiarem arcybiskupa było przede wszystkim zwrócenie uwagi na ducha schematu, by ojcowie soborowi mogli lepiej i głębiej go zrozumieć, zanim podejmą odpowiedzialność wobec Boga i Kościoła, wypowiadając się za lub przeciw schematowi. Tę relację można ująć w postaci trzech postawionych kwestii: a) czym schemat nie jest; b) jakie były zamiary autorów schematu; c) krótkie omówienie schematu.

W ujęciu abp. Martina, schemat nie jest ani podręcznikiem teologii, ani kilkunastoma paragrafami Kodeksu prawa kanonicznego, ani rysem historycznym ekumenicznego ruchu. Ponadto autorzy schematu nie chcieli wnikać w zawiłe dość często dzieje międzywyznaniowych kontrowersji, gdyż byłoby to – według słów papieża Pawła VI – „zagubieniem się w labiryncie historii i na pewno otworzyłoby na nowo rany, które jeszcze nie zostały zabliznione”⁶.

Autorzy schematu chcieli przygotować dokument w irenicznym tonie, a zarazem jako dokument pastoralny, który katolikom pozwoliłby lepiej uchwycić istotę, ducha i opatrnościowe znaczenie ruchu ekumenicznego⁷. Relator m.in. powiedział: „Zagadnienie ekumenizmu jest zupełnie nowe. Żaden z poprzednich soborów nigdy się nim nie zajmował, nawet w teologii mówi się o nim dopiero od niedawna. Zawiera on bowiem wiele problemów, które nie znalazły jeszcze pełnego rozwiązania. Pomiędzy wielu trudności jest to zagadnienie tak ważne, że Sobór nie może go przemilczeć. Konieczność zajęcia się nim wynika z nowych warunków, w jakich żyjemy. Istniejący od lat rozłam wśród chrześcijan, za naszych dni staje się coraz większym zgorszeniem tak dla chrześcijan, jak i dla niechrześcijan. Rozłam ten sprzeciwia się wyraźnej woli Chrystusa i stanowi przeszkodę na drodze do ewangelizacji całego świata oraz rozszerzania Królestwa Bożego”⁸.

W dalszej części swego wystąpienia abp Martin przeszedł do szczegółowych objaśnień schematu dokumentu. I tak: rozdział pierwszy miał mówić o jedności i jedyności Kościoła Chrystusowego, o stosunku od-

dzielonych braci i ich Wspólnot do Kościoła katolickiego oraz miał zarysować właściwe pojęcie ekumenizmu. „Nie wystarczy mówić tylko o ekumenizmie, czy traktować go jako sprawę, która aktualnie jest modna. Tak poszczególni wierni, jak i cały Kościół muszą włączyć swoją pracę, wykorzystać to, co im daje natura i łaska, by osiągnąć cel, któremu na imię – jedność”⁹.

W rozdziale drugim spośród środków wskazanych przez papieży – Jana XXIII i Pawła VI – do najważniejszych należy odnowa ducha, gdyż bez wewnętrznej odnowy, bez nawrócenia serca i świętości życia, ekumenizm będzie bezowocny i nie osiągnie się *aggiornamento* Kościoła, czego Jan XXIII nie tylko sobie życzył, lecz postawił soborowi jako cel. Do tego wszystkiego konieczna jest również nieustanna modlitwa o jedność, ponieważ bez niej nie urzeczywistni się owo gorące pragnienie Chrystusa wypowiedziane w wieczór poprzedzający mękę: „aby byli jedno”; i dalej – konieczne jest wzajemne poznanie się braci oraz zrozumienie w miłości. Wreszcie współpraca z oddzielnymi braćmi, zwłaszcza w dziełach wpływających z ducha Ewangelii¹⁰.

Na koniec sprawozdawca przeszedł do omówienia trzeciego rozdziału, który został podzielony na dwie części. Jedna sytuuje odłączone Kościoły Wschodu, druga – Wspólnoty chrześcijańskie, które odłączyły się w XVI wieku od Stolicy Apostolskiej, co odnosi się zarówno do przeszłości, jak i przyszłości.

Arcybiskupa J. Martin, a zresztą wielu innych także, zaskoczył ton, w jakim mówiło się o niekatolikach, co stanowiło nawet przedmiot krytycznych uwag. W celu usunięcia wątpliwości relator powiedział: „Zarówno wszystkim członkom Sekretariatu dla Spraw Jedności, jak i wszystkim obserwatorom, było, jest i będzie wiadome, że między katolikami i niekatolikami istnieją różnice doktrynalne i dogmatyczne, że istnieje historyczny podział i osobiste uprzedzenia. I odnośnie do tego nie ma nikt wątpliwości. Nikt też z nas nie przyjmie takiej formy jedności, która byłaby dwuznaczna, powierzchowna czy kompromisowa. Od samego początku naszych wzajemnych relacji mieliśmy wszyscy prawe intencje, szczerą chęć szukania prawdy i Chrystusa w Piśmie Świętym. Dlatego nie należy sporządzać tu katalogu różnic doktrynalnych, ale szukać jedynie wspólnej bazy umożliwiającej dialog, który pozwoliłby spojrzeć z nowej perspektywy na dzielące nas różnice. Jest to powód, dla którego schemat tak dyskretnie wspomina zagadnienie odnoszące się do różnic doktrynalnych [...]. Ostateczna jedność jest w ręku Boga”¹¹.

W dalszych refleksjach arcybiskup z Rouen mówił o konieczności dialogu we współczesnym ruchu ekumenicznym, zaznaczając, że dekret podaje jedynie zasady ogólne. Szczegółowo zagadnienie to miał opracować Sekretariat, co rzeczywiście zostało podane w Dyrektorium ekumenicznym¹².

W zakończeniu abp Joseph Martin stwierdził, iż schemat przygotował z wielkim nakładem pracy Sekretariat dla Spraw Jedności. I pomimo różnicy zdań poszczególnych ojców soborowych, schemat przygotowano w duchu braterskiej miłości oraz dzięki współpracy obserwatorów i gości¹³.

Z kolei jako trzeci zabrał głos biskup Gabriel Bukatko, koadiutor Belgradu. Mówca wyjaśnił, dlaczego o Kościołach wschodnich, odłączonych od Rzymu, była mowa w dwu schematach, tzn. obecnie referowanym oraz w odrębnym schemacie „O Kościołach Wschodnich”. Otóż w obydwu przypadkach Kościół rozpatruje się z odmiennego punktu patrzenia. W schemacie „O ekumenizmie” chodzi o relacje między niekatolickimi Kościołami Wschodu a Kościołem katolickim, natomiast w schemacie drugim, w pierwszym rzędzie jest mowa o katolickich Kościołach Wschodu¹⁴.

Z zainteresowaniem oczekiwano także na relację kard. Augusta Bea, który wygłosił dłuższe przemówienie odnośnie do czwartego rozdziału schematu, podkreślając w zakończeniu, że chodzi tu wyłącznie o zagadnienie czysto religijne, dlatego nie istnieje żadne niebezpieczeństwo, by Sobór wszedł w jakiegokolwiek trudności z państwami arabskimi, z Izraelem czy syjonizmem¹⁵.

Jako czwarty zabrał głos biskup Emil de Smedt z Belgii. Jego relacja odnosiła się do piątego rozdziału schematu, w której przedstawił źródłowo i jasno zagadnienie wolności religijnej¹⁶.

Podczas drugiej sesji na kongregacjach generalnych od 69 do 79 włącznie przedyskutowano szczegółowo trzy pierwsze rozdziały schematu, które zostały przyjęte jako podstawa do dyskusji przeważającą większością głosów 1970 przeciw 86. Rozdziały zaś o stosunku do innych religii, a zwłaszcza judaizmu oraz o wolności religijnej, stały się później dokumentami odrębnymi¹⁷.

Podsumowujący dyskusję kard. A. Bea prosił ojców Soboru, aby swoje dodatkowe uwagi zgłaszali w okresie pomiędzy drugą i trzecią sesją Soboru do Sekretariatu dla Spraw Jedności.

Pomimo wielu wysiłków i starań, pierwsza wersja schematu okazała się jednak niewystarczająca. Za dużo w niej było – jak twierdzi M. Vil-

lain – wątpliwości i niepewności, odnośnie do tzw. rodzaju literackiego dokumentu. Po prostu nie była ona dostatecznie ekumeniczna, ponieważ w swojej koncepcji wychodziła z założeń Kościoła katolickiego, uważanego za centrum wszelkich ekumenicznych poczynań. Schemat zwracał się do wszystkich chrześcijan odłączonych jako do jednostek, a nie do Wspólnot kościelnych. Nie mówił nic o metodzie i normach dialogu, jak również nie wspominał o treści modlitw odnoszących się do jedności.

Z proponowanych poprawek w liczbie 1300 uwzględniono 28, to znaczy tylko te, które wносиły pewne innowacje, nie zaś te, które traktowały ekumenizm zachowawczo. Stąd też druga redakcja Dekretu nie wymagała już większych zmian podczas sesji trzeciej¹⁸.

2. Druga redakcja schematu

Poprawiony schemat powrócił pod obrady Soboru podczas trzeciej sesji.

Już 5 października 1964 r. ojcowie wyrazili życzenie przegłosowania wstępu i pierwszego rozdziału. Pierwszym relatorem był abp Joseph Martin z Rouen, przedstawiając nowe ujęcie pierwszego rozdziału. Wskazał przede wszystkim na intencje, jakimi kierowali się autorzy schematu; następnie uwydatnił działanie Ducha Świętego w historii zbawienia oraz wyjaśnił znaczenie drugiego tytułu pierwszego rozdziału oraz zwrócił uwagę na szczegółowe określenie „ruchu ekumenicznego”. W ujęciu redaktorów schematu, przedstawiona propozycja nie rości sobie pretensji do tego, iż zdołano usunąć stojące przeszkody, jednak przedstawiony schemat jest zgodny z programową encykliką papieża Pawła VI *Ecclesiam suam*; a ponadto abp Martin zwrócił uwagę, iż w różnych chrześcijańskich wyznaniach należy znaleźć wspólne elementy, które by ułatwiły ekumeniczny dialog¹⁹.

Podczas 95. Kongregacji Generalnej w dniu 6 października 1964 r. kolejnym relatorem drugiego rozdziału schematu był bp Charles Helmsing z Cansas City, który zwrócił m.in. uwagę na ważne w ekumenii zagadnienie „współdziałania w świętych czynnościach” (*communicatio in sacris*)²⁰.

Relatorami trzeciego rozdziału byli: abp Maximos Hermaniuk z Winnipeg (Kanada), który omówił pierwszą część tego rozdziału odnoszącą się do Kościołów Wschodnich, oraz arcybiskup John Heenny, który zreferował część drugą dotyczącą Kościołów i Wspólnot kościelnych odłączonych na Zachodzie. Odbyło się to w czasie trwania 96 Kongregacji Generalnej w dniu 7 października 1964 r., podczas której głosowano także

nad całością rozdziału drugiego, który przyjęto większością głosów. Na liczbę 2174 głosujących za (*placet*) było 1573 ojców, przeciwnych (*non placet*) – 32, *placet iuxta modum*, czyli za przyjęciem schematu z pewnymi zmianami – 564; pięć głosów było nieważnych²¹.

Głosowanie nad przyjęciem całości trzeciego rozdziału odbyło się nazajutrz, czyli 8 października 1964 r.: na liczbę 2169 ojców soborowych biorących udział w głosowaniu za przyjęciem było 1843, za odrzuceniem 24, natomiast za przyjęciem z pewnymi korektami (*placet iuxta modum*) – 296. Sześć głosów było nieważnych.

Odnośnie do trzech rozdziałów schematu ojcowie zgłosili łącznie 2000 zmian (tzw. *modi*), które Sekretariat dla Spraw Jedności przepracowywał w trzech podkomisjach. Pod dyskusję wniesiono poprawki w dniach od 10–14 listopada. Głosowanie nad całością tekstu odbyło się 20 listopada. Brało w nim udział 2156 ojców Soboru, z której to liczby 2137 opowiedziało się za przyjęciem dekretu, natomiast tylko 11 głosowało przeciw. Dekret został uroczystie zatwierdzony i ogłoszony przez papieża Pawła VI dnia 21 listopada 1964 r.²²

Należy jeszcze wspomnieć, że na dwa dni przed przyjęciem soborowego dokumentu, a więc 19 listopada, na życzenie papieża zostało wprowadzonych do tekstu jeszcze 19 zmian, pomimo iż poszczególne rozdziały dekretu były już przez Sobór przyjęte w głosowaniu.

Papież Paweł VI wziął pod uwagę zastrzeżenia pewnej grupy ojców soborowych, uwzględniając niektóre ich żądania, celem uzyskania jednomyślności. Część z wprowadzonych modyfikacji odnosiła się do zmian stylistycznych, mających „służyć większej jasności tekstu”; z kolei inne cieniowały ekumeniczne sformułowania dekretu. Do nich należała na przykład zmiana wyrażenia odnoszącego się do Kościołów Wschodnich, iż mają „prawo i obowiązek” rządzić się według własnej karności na: „mają możliwość”; albo też wyrażenie: „łaska Ducha Świętego mieszka w braciach odłączonych”. Ponadto schemat zawierał sformułowanie, iż protestanci „znajdują w Piśmie Świętym Boga mówiącego do nich w Chrystusie”, co poprawiono na „szukają w Piśmie Świętym Boga...”²³. Zmiany powyższe nie oznaczały jakichś poważnych tekstowych przeróbek ani nie zmieniały istoty tekstu, chociaż pośród niektórych ojców Soboru, a zwłaszcza wśród obserwatorów soborowych, wzbudzały pewne niezadowolenie.

Sobór wyraził swą doktrynę związaną z ekumenizmem, czyli ruchem na rzecz jedności chrześcijan, nie w formie konstytucji, lecz dekretu. Wcale to nie zmniejsza wagi samego dokumentu. Sobór pragnął po pro-

stu wskazać, że w dokumencie tym są zawarte pouczenia duszpasterskie i praktyczne. Nie trudno jest także zauważyć, że język dekretu daleki jest od ujęć scholastycznych i jurydycznych, lecz zbliżony został raczej do języka biblijnego, nastawionego na dialog z chrześcijanami wywodzącymi się spoza katolickich tradycji wyznaniowych.

3. Aktualny kształt soborowego dekretu *Unitatis redintegratio*

Soborowy dekret o ekumenizmie w swej ostatecznej wersji składa się ze wstępu (n. 1), trzech rozdziałów (n. 2–23) i numeru 24, który stanowi zakończenie.

We wstępie ojcowie soborowi podkreślili, że „wzmożenie wysiłków dla przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan jest jednym z zasadniczych zamierzeń II Soboru Watykańskiego” (DE, n. 1). Ponadto należy także dostrzec następujące myśli, a mianowicie: 1) fakt, iż rozbieżność i podział chrześcijaństwa jest zgorznięciem tak dla chrześcijan, jak i niewierzących; 2) ruch ekumeniczny jest jednym ze znaków czasu; 3) wyłożona na Soborze nauka o Kościele zawarta w dogmatycznej konstytucji *Lumen gentium* stanowi podstawę dla dekretu *Unitatis redintegratio*, który jest właściwie praktycznym zastosowaniem tego, co zostało w konstytucji powiedziane o Kościele, o jego tajemnicy, o Ludzie Bożym i o Duchu Świętym. I chociaż wyraz „ekumenizm” został w konstytucji *Lumen gentium* jedynie *implicite* zawarty, to jednak znalazł swoje określenie i treściowe rozwinięcie w dekrecie (zob. np. DE, n. 4).

Rozdział pierwszy dekretu noszący tytuł *Katolickie zasady ekumenizmu* (n. 2–4) podejmuje trzy zagadnienia: jedność i jedyność Kościoła Chrystusowego, relację pomiędzy braćmi odłączonymi a Kościołem katolickim oraz przedstawia opisowe wyjaśnienie ekumenizmu. Ponadto komentarze do soborowego Dekretu o ekumenizmie²⁴ słusznie zwracają uwagę na doskonały i niezwykle trafny tytuł tego rozdziału. Istnieje bowiem tylko jeden ekumenizm (względnie „ruch ekumeniczny”), w nurt którego Kościół katolicki włącza się poprzez swoje własne zasady, podobnie jak to zresztą czynią inne Kościoły i Wspólnoty kościelne²⁵. Zauważmy jeszcze raz, że w pierwszej wersji schematu tytuł tego rozdziału brzmiał: „O zasadach katolickiego ekumenizmu”. Takie rozumowanie sugerowało, że istnieją różne ekumenizmy, w których liczbie mieści się także ekumenizm katolicki.

Ruch ekumeniczny we wszystkich społecznościach chrześcijańskich zmierza do jednego celu, jakim jest jeden Kościół założony przez Chry-

stusa (por. DE, n. 2). Naruszeniem zaś jedności Kościoła Chrystusowego i grzechem przeciwko niej są rozłamy, o które nie można winić współczesnych nam braci z innych chrześcijańskich Wspólnot. Przeciwnie, choć pomiędzy nimi a katolikami istnieje wiele różnic, to jednak poprzez wiarę i chrzest „pozostają oni w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie ze społecznością Kościoła katolickiego [...]. Usprawiedliwieni z wiary poprzez chrzest należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijan, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu” (DE, n. 3).

Silniej też zostały uwydatnione, aniżeli było to w pierwszym ujęciu schematu, następujące kwestie: 1) odnowa Kościoła poprzez pokutę i wyznanie win; 2) niedoskonałości i plamy Kościoła o tyle, o ile jest on także społecznością ludzką; 3) jedność w wielości i w różnorodności oraz chrześcijański pluralizm²⁶.

Rozdział drugi przedstawia wprowadzenie ekumenizmu w życie (n. 5–12). Można powiedzieć, że stanowi on szczegółowe wyjaśnienie i przybliżenie elementów składających się na pojęcie ruchu ekumenicznego²⁷. Komentatorzy francuscy, a także kard. L. Jaeger, widzą tu niemały wpływ ks. P. Couturiera, który nadał ekumenizmowi jego specyficzną religijną orientację i jasność zyskaną w długim doświadczeniu²⁸. Stąd soborowy dekret kolejno mówi: o odnowie Kościoła, o wewnętrznej przemianie chrześcijan, o wspólnej modlitwie, która jest „duszą całego ruchu ekumenicznego” (DE, n. 5), więc o ekumenizmie duchowym oraz o *communicatio in sacris*, czyli o „współdziale chrześcijan w rzeczach świętych”²⁹. Z kolei numery dekretu od 9 do 11 poruszają sprawę wzajemnego poznania i dialogu doktrynalnego, zwanego teologicznym. Na końcu rozdziału dekret wymienia jako jeden ze środków rozwoju ekumenii współpracę z chrześcijanami innych wyznań, a przede wszystkim współpracę w dziedzinie społecznej, która „w żywy sposób wyraża owo zespolenie, które chrześcijan łączy” i „w pełniejszym świetle stawia oblicze Chrystusa Sługi” (DE, n. 12).

Tytuł trzeciego rozdziału traktuje o Kościołach i Wspólnotach kościelnych odłączonych od rzymskiej Stolicy Apostolskiej (n. 13–23). Dekret omawiając powyższe zagadnienie dzieli je na dwie wielkie grupy. Pierwsza to Kościoły prawosławne, które dokonały rozdzielenia na skutek rozerwania wspólnoty kościelnej pomiędzy Stolicą Apostolską a patriarchatami wschodnimi, co należy odnieść do roku 1054. Druga grupa to Wspólnoty kościelne, które ukształtowały się w XVI wieku

w wyniku Reformacji. I tak, w uwagach odnoszących się do Kościołów Wschodnich, po ukazaniu ducha tych Kościołów, skoncentrowano się na ich tradycji liturgicznej i duchowej, by w tym kontekście powrócić do zagadnienia „współdziału w rzeczach świętych” w sensie rzeczywistej interkomunii. Stąd *communicatio in sacris* dekret uważa – w odpowiednich okolicznościach i za zgodą władzy kościelnej – nie tylko za możliwy, ale i wskazany (DE, n. 15). Mowa jest także w dalszej części owych uwag o dialogu, który należy prowadzić na różnych płaszczyznach, biorąc jako zasadę pluralizm: liturgiczny, dyscyplinarny i teologiczny³⁰.

Z kolei część druga trzeciego rozdziału, odnosząca się do Wspólnot typu protestanckiego, podejmuje następujące zagadnienia: chrystologiczne wyznanie wiary Wspólnot protestanckich, ich rozmiłowanie w Piśmie Świętym oraz studia nad Biblią. Podstawowym zaś środkiem dialogu pomiędzy chrześcijanami mają być: Biblia, chrzest, Ostatnia Wieczerza, życie chrześcijańskie, sprawy moralne i społeczne. Wszystko razem tworzy wspólną całość i stanowi punkt wyjścia do wzajemnego „spotkania”³¹.

Zakończenie dekretu stanowi artykuł 24, w którym ojcowie Soboru kierują z ufnością spojrzenie w przyszłość. Przestrzegając przed wszelką lekkomyślnością i nierozważną gorliwością, zaznaczają, że udział katolików w ruchu ekumenicznym ma dokonać się w wierności dla otrzymanej prawdy oraz w otwartości dla przyszłości; ma jednocześnie zmierzać „do tej pełni, która z woli Pana ma z upływem czasu przydawać wzrostu Jego Ciału” (DE, n. 24).

Ponadto dokument soborowy wyraża przekonanie, że ten święty plan pojednania wszystkich chrześcijan w jedność jednego i jedyne Kościoła Chrystusowego przekracza ludzkie siły i zdolności. Toteż nadzieję swą pokłada całkowicie w modlitwie Chrystusa za Kościół, w miłości Ojca ku nam, oraz w mocy Ducha Świętego” (DE, n. 24)³².

* * *

Największym i przełomowym wydarzeniem dla ekumenizmu był bezsprzecznie Sobór Watykański II ze swoimi wszystkimi dokumentami, a szczególnie pośród nich z Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekretem o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Od czasu Soboru Watykańskiego II dążenie do jedności chrześcijan stało się nie tylko wspólnym zadaniem wszystkich chrześcijan, którzy pragną urzeczywistnić najgłębsze pragnienie Chrystusa wyrażone w Jego arcykapłańskiej

modlitwie, ale równocześnie ekumenizm zaczął stanowić powszechną funkcję Kościoła, wynikającą z istoty jego posłannictwa. Spowodował to wprost soborowy Dekret o ekumenizmie, który mimo wielu soborowych dyskusji, uściśleń i swego w ewolucyjnym postępie obecnego kształtu, zasłużył na miano „wielkiej karty” współczesnej ekumenii w ujęciu Kościoła rzymskokatolickiego. Dotyczy to zarówno ekumenii w omówieniu i wskazaniach tak na jej treść, jak i zakres, aż po wielokrotnie cennych wskazań pastoralnych, mających na celu zmianę klimatu i przyjaznego patrzenia na kształtujące się od początku XX wieku zjednoczeniowe dążenia. Jedynym życzeniem, które w obliczu pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia przez *Vaticanum II* tego dokumentu, rodzić się powinno – to wołanie o większą recepcję tegoż Dekretu przede wszystkim pośród katolickich gremiów, zarówno teologicznych, jak i świadomych ważkości problemu katolików świeckich. Zresztą, by właściwie ocenić obecną formę soborowego Dekretu o ekumenizmie zgodnie z jego wartością, trzeba się zgodzić z sentencją kalwińskiego teologa – ekumenisty H. Roux, iż trzeba go czytać i interpretować „w zależności od podwójnego historycznego kontekstu: okresu dawniejszego, przed Soboru, w stosunku do którego Dekret oznacza z pewnością punkt dojścia, etap, wynik osiągnięty oraz do okresu soborowego i okresu niedalekiej przyszłości, który dekret otwiera dla posoborowego dialogu ekumenicznego”³³. Z kolei jeden z wybitnych teologów luterańskich dopowiedział, że Dekret o ekumenizmie „to nie jest tylko tekst, to jest akt!”³⁴. Dlatego znając przeszłość, nie można nie iść z nadzieją w przyszłość!

PRZYPISY

¹ Zob. „Acta Apostolicae Sedis” (AAS), 52(1960), s. 433–437.

² Tekst ten został wydrukowany w *Series prima – Schemata Constitutionum et Decretorum*.

³ Por. L. Jaeger, *Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus”*, Paderborn 1965, s. 17–19; M. Villain, *Rund um das Dekret über den Ökumenismus*, „Concilium”, 4(1966), s. 287–288; W. Becker, *Einführung (das Dekret über den Ökumenismus)*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 1967, s. 18–20.

⁴ Por. L. Jaeger, *Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus”*, dz. cyt., s. 19–20.

⁵ Por. *Vaticanum Secundum. Die zweite Konzilsperiode*, t. 2, Leipzig 1965, s. 522–524.

⁶ Z przemówienia papieża Pawła VI do obserwatorów soborowych, wygłoszonego 17 października 1963 r., AAS, 55(1963), s. 878–881.

⁷ L. Jaeger, *Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus”*, dz. cyt., s. 20.

⁸ Cyt. za: tamże, s. 20–21.

⁹ Tamże, s. 21–22.

¹⁰ Por. *Vaticanum Secundum, Die zweite Konzilsperiode*, dz. cyt., s. 524–526.

- ¹¹ Tamże, s. 526.
- ¹² Pierwsza część *Directorium oecumenicum* została ogłoszona 14 maja 1967 r., natomiast druga część została opublikowana 6 kwietnia 1970 r. Teksty obydwu dokumentów zamieszcza jako wydawca S.C. Napiórkowski, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Lublin 1982, s. 112–148.
- ¹³ Zob. L. Jaeger, *Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus”*, dz. cyt., s. 22–23.
- ¹⁴ Por. *Vaticanum Secundum, Die zweite Konzilsperiode*, dz. cyt., s. 529.
- ¹⁵ Por. tamże, s. 662–666.
- ¹⁶ Zob. tamże, s. 671–680.
- ¹⁷ Zarówno rozdział czwarty jak i piąty omawianego schematu, ojcowie soborowi postraktowali w konsekwencji jako odrębne dokumenty w postaci dwu deklaracji „O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*” (28 X 1965) oraz deklaracji „O wolności religijnej *Dignitatis humanae*” (7 XII 1965).
- ¹⁸ Por. M. Villain, *Rund um das Dekret über den Ökumenismus*, art. cyt., s. 287–288.
- ¹⁹ Por. L. Jaeger, *Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus”*, dz. cyt., s. 41. Głosowanie nad wspomnianymi częściami przedstawiało się następująco: 1) odnośnie do „wstępu” (*proemium*) na liczbę 2111 ojców, za przyjęciem głosowało 2094, przeciw 16 oraz jeden głos nieważny; 2) odnośnie do drugiego artykułu głosowało za: 2081, przeciw – 30 i jeden głos nieważny; 3) w głosowaniu nad artykułem trzecim na liczbę 2110 ojców, za przyjęciem głosowało 2051, przeciw 57 oraz dwa głosy nieważne; 4) nad czwartym zaś artykułem w głosowaniu wzięło udział 2107 ojców, za przyjęciem było 2056, przeciw 50 i jeden głos nieważny. W głosowaniu nad całością rozdziału wzięło udział 2166 ojców, za przyjęciem było 1926, *non placet* – 30, *iuxta modum* – 209 i jeden głos nieważny. Por. W. Becker, *Einführung*, poz. cyt., s. 34–37.
- ²⁰ L. Jaeger, *Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus”*, dz. cyt., s. 42. – Ojcowie swoje vota w głosowaniu wyrazili przez: *placet*, *non placet* i *iuxta modum*. I tak: odnośnie do artykułu piątego i szóstego głosowało 2166 ojców; za było 2120, przeciw 46; nad artykułem siódmym głosowało 2168, za przyjęciem było 2076, przeciw – 92; nad ósmym artykułem w głosowaniu wzięło udział 2166, za przyjęciem było 1872, przeciw 292 i dwa głosy nieważne, zaś nad artykułami 9–12 głosowało 2161, za przyjęciem było – 2099, przeciw 62. Por. A. Bea, *Der Weg zur Einheit nach dem Konzil*, Freiburg 1966, s. 40–42.
- ²¹ Tamże, s. 42–44.
- ²² Zob. tamże, s. 44–47.
- ²³ Por. L. Jaeger, *Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus”*, dz. cyt., s. 46–47; W. Becker, *Einführung*, poz. cyt., s. 37–39.
- ²⁴ Por. W. Becker, *Das Konzilsdekret „De oecumenismo”*, „Una sancta”, 2–3(1965), s. 83–100; G. Thils, *Le décret conciliaire sur l'oecuménisme*, „Nouvelle Revue Théologique”, 3(1965), s. 225–245.
- ²⁵ Por. M. Villain, *Rund um das Dekret über den Ökumenismus*, art. cyt., s. 288.
- ²⁶ Zob. L. Jaeger, *Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus”*, dz. cyt., s. 28–31.
- ²⁷ Zob. w tym miejscu opracowanie tego zagadnienia przez W. Hanc, *Podstawy i pojęcie ekumenizmu w ujęciu dekretu „Unitatis redintegratio” Soboru Watykańskiego II*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 43(2005), nr 1, s. 164–171.
- ²⁸ Por. M. Villain, *Rund um das Dekret über den Ökumenismus*, art. cyt., s. 288–289.
- ²⁹ Zob. W. Hanc, *Interkomunia jako problem ekumeniczny w kontekście urzędowych wypowiedzi Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Spotkanie miłości z miłosierdziem*, red. P. Góralczyk [i in.], Ząbki 2006, s. 262–267.
- ³⁰ Por. M. Villain, *Vatican II et le dialogue oecuménique*, Paris 1966, s. 131.
- ³¹ Por. tamże; S. Moysa, *Sobór Watykański II. Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, Poznań 1968, s. 200–202.
- ³² M. Villain, *Rund um das Dekret über den Ökumenismus*, art. cyt., s. 290.
- ³³ Cyt. za: M. Villain, *Wokół Dekretu o ekumenizmie*, „Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, 1–10(1965/66), s. 352.
- ³⁴ Cyt. za: tamże.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

**DUCHOWA DROGA CHRZEŚCIJANINA
ODCZYTANA W PUBLIKACJI *OPOWIEŚCI PIELGRZYMA*¹**

Duchowość chrześcijańskiego Wschodu kryje w sobie wiele piękna i jest bardzo wrażliwa na człowieka będącego w potrzebie. Kiedy po raz pierwszy przeczytałem *Opowieści pielgrzyma*, treść publikacji zachęciła mnie do głębszych przemyśleń. Prawdopodobnie nigdy nie dowiemy się, kto jest autorem tej publikacji, a nawet jak pisze Placyd Galiński we wprowadzeniu: „czy są to istotnie wyznania kogoś rzeczywiście żyjącego w Rosji dziewiętnastowiecznej, czy raczej mamy do czynienia z utworem literackim posługującym się fikcyjną postacią Pielgrzyma” (s. 7). Opisane wydarzenia dadzą się umieścić w latach między 1853 a 1861. Nie zagłębiając się w szczegóły historyczne, dla naszych refleksji istotna jest duchowa treść i duchowe przesłanie publikacji.

Autor *Opowieści* przedstawia się jako pielgrzym, który porzucił dobra tego świata, by swój umysł wznieść wyżej – do Boga. Tutaj przypomnia mi się, jak kiedyś sprawowałem Mszę świętą dla grupy studentów; czytany był tekst ewangelii mówiący o Jezusie, który siedział naprzeciw skarbony i przypatrywał się wrzucającym do niej pieniądze. Ewangelista relacjonuje, że wielu bogatych wrzucało wiele. Natomiast pewna uboga wdowa wrzuciła dwie drobne monety. „Wtedy [Jezus – przyp. IW] przywołał swoich uczniów i powiedział do nich: «Zapewniam was: Ta uboga wdowa wrzuciła więcej od wszystkich, którzy wrzucali do skarbony. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało, a ona ze swego ubóstwa wrzuciła wszystko, co miała, całe swoje utrzymanie»” (Mk 12, 43–44). Przeczytawszy tekst ewangelii, zachęciłem uczestników liturgii, aby podzielili się jakimś szczególnym doznaniem duchowym, które zrodziło się podczas słuchania tekstu. Wówczas odezwała się jedna ze studentek i najpierw powiedziała, że jest przekonana, iż Jezus teraz na nią patrzy. W ten sposób uświadomiła nam osobową i żywą obecność Jezusa i ten

moment później podkreśliłem w krótkim podsumowaniu, że będąc na liturgii Eucharystii powinniśmy nieustannie ożywiać w sobie świadomość obecności Jezusa. Następnie powiedziała, że stawia sobie pytanie: czy stać mnie aktualnie na to, żeby ofiarować Jezusowi wszystko, jak ta uboga wdowa? I odpowiedziała, że tutaj rumieni się, bo aktualnie nie stać ją na taką postawę. Nie ukrywam, że była to też katecheza dla mnie jako celebransa. Medytując nad treścią *Opowieści* w postawie pielgrzyma dostrzegamy całkowite powierzenie się Bogu. Pielgrzym wędruje szukając w wydarzeniach woli Boga.

Opowieści nie mówią o pielgrzymowaniu do określonego miejsca (choć i ten element pojawia się w książce), ale o pielgrzymowaniu duchowym, które najpierw dokonuje się do wnętrza osoby, a następnie do spotkania z Bogiem w ojczyźnie niebieskiej (por. Flp 3, 20).

Towarzysząca pielgrzymowi modlitwa Jezusowa, Biblia i *Filokalia* (*Dobrotolubije*)² sprawiają, że niczego – oprócz Boga – od życia już nie potrzebuje.

Pielgrzym w swej skromności symbolizuje drogę prostego duchowego doświadczenia wiary, które jest czymś więcej aniżeli akceptacją systemu dogmatycznego i przestrzeganiem przepisów moralnych. Istotę duchowej postawy pielgrzyma pozwala zrozumieć jego rozmowa z polskim zarządcą. W tej rozmowie Polak, który jest rzymskim katolikiem, staje się typem racjonalnie nastawionego człowieka, który przede wszystkim kładzie nacisk na obowiązek uczynków w chrześcijaństwie. Pielgrzym jest natomiast przedstawicielem wschodniochrześcijańskiej drogi doświadczenia duchowego, które jest owocem wkroczenia Boga w jego życie. Droga duchowa pielgrzyma jest budowana na fundamencie wiary, zmierza ku eschatycznej nadziei, a na co dzień jest wypełniana aktualizacją ponadczasowego wezwania człowieka do miłości Boga, która ma wydawać owoce chrześcijańskiego życia.

Wiara wyrażająca się w osobowych relacjach z Jezusem

Ilekroć Jezus dokonywał jakiegoś dobra w człowieku, tylekroć pytał o wiarę³. Z wypowiedzi niektórych katolików można wyprowadzić wniosek, że utożsamiają wiarę w rozumieniu Biblii z ogólnym genotypem wpisanym w osobę ludzką, a który religiolgia nazywa „religijnością”⁴. Natomiast analizując postawę Abrahama, którego Biblia nazywa ojcem naszej wiary, odkrywamy, że wiara zrodziła się w nim wtedy, kiedy Bóg wkroczył w jego życie (por. Rdz 12, 1). I można powiedzieć, że Abraham tak, jak dziecko,

uchwycił się „ręki” Boga i wędrował z nim przez życie. Aktualnie katolik spotyka się z wiarą w sakramencie chrztu. Ponieważ chrztu udziela się dzieciom, które nie przeżywają świadomie tego wydarzenia, to katolik powinien w którymś momencie życia odkryć i przyjąć z całą konsekwencją to, co się dokonało podczas chrztu. Jeżeli to się nie stanie, to może przez całe życie prezentować postawę religijną, a nie postawę wiary⁵. Dla życia duchowego ważne wydaje się też to, że w katolicyzmie zachodnim wiarę pojmujemy w kategoriach łaski – jakiejś wartości, natomiast chrześcijański Wschód wiarę pojmuje w kategoriach osobowych. Wiara rodzi się z żywych relacji człowieka z Jezusem i polega na obdarowaniu osobowym, najgłębszej komunii osób.

Analizując postawę Jezusa wobec człowieka, możemy powiedzieć, że Jezus jest zatroskany o „naszą”, a konkretnie „moją” wiarę. Ta troska między innymi wyraża się w pytaniu Jezusa: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18, 8). Chcąc głębiej zrozumieć treść tego pytania, najpierw trzeba uświadomić sobie kontekst, w którym Jezus wypowiedział te słowa. W Biblii Tysiąclecia ten urywek zatytułowano: „Moc wytrwałej modlitwy”. Jezus mówi w przypowieści o wdowie, która naprzykrzała się sędziemu, aby wziął ją w obronę. Spełnił jej prośbę tylko dlatego, żeby mu się nie naprzykrzała. Następnie Jezus czyni analogię do postawy Boga, który jest wrażliwszy od tego sędziego. Pytanie, które Jezus stawia: „Słuchajcie, co ten niesprawiedliwy sędzia mówi. A Bóg czyż nie weźmie w obronę swoich wybranych, którzy dniem i nocą wołają do Niego?” (Łk 18, 7). Od strony psychologicznej mamy tu do czynienia z odniesieniem do postawy wobec modlitwy. Postawa modlitwy jest kluczową postawą ukazaną w *Opowieściach* i jest kluczem do zrozumienia książki. Pielgrzym chciał wypełnić do końca wezwanie św. Pawła z Listu do Tesaloniczan: „Módlcie się nieustannie” (5, 16). Podczas modlitwy można różnie się zachowywać: kontemplować oblicze Jezusa, słuchać zaleceń Jezusa i wypełniać je, uznawać Jezusa za najważniejszego w swoim życiu czy też modlić się o wypełnienie Jego woli. Pielgrzym cały czas uczy się modlitwy Jezusowej, która jest modlitwą płynącą z mądrego serca, a co najważniejsze jest modlitwą życia. Modlitwa ta wywodzi się od ojców pustyni z IV wieku i nie sposób się jej nauczyć samemu. Podobnie jak Jezus uczył swoich uczniów modlitwy, tak modlitwy Jezusa można się nauczyć pod kontrolą doświadczonego ojca duchownego. Jej praktyka polega na stałym powtarzaniu, np. formuły: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”.

Uprawianie tej modlitwy jest trudne i powinno być połączone z pracą nad sobą, z dążeniem do całkowitej czystości sumienia.

Może warto zobrazować tekstami ewangelicznymi, dlaczego wiara w spotkaniu z działaniem Jezusa jest tak ważna. Weźmiemy pod uwagę dwa rozdziały (8 i 9) Ewangelii według św. Mateusza.

Mt 9, 22 – kobieta cierpiąca na krwotok: „Ufaj, córko, twoja wiara cię uzdrowiła”.

Mt 9, 29 – uzdrowienie dwóch niewidomych: „Niech się wam stanie według wiary waszej”. Jaka jest moja wiara, czy chciałbym, aby w moim życiu stało się coś według wiary mojej?

Mt 8, 26 – uciszenie burzy: „Czemu bojaźliwi jesteście, małej wiary”.

Mt 8, 10 – setnik z Kafarnaum: „U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary”.

Mt 9, 2 – uzdrowienie paralytyka: „Jezus widząc ich wiarę rzekł do paralytyka: «Ufaj synu! Opuuszczają ci się twoje grzechy»”.

O tym, że nadprzyrodzona wiara jest darem Boga, że wymaga nieustannej czujności oraz o tym, że Bóg od człowieka, który utracił wiarę, a chce ją odzyskać, żąda tylko dobrej woli, możemy się przekonać z lektury Księgi Liczb rozdz. 21. Kiedy Izraelici podczas wędrówki po pustyni odstępili od Boga, wówczas zesłał na nich jadowite węże, które ich kąsały i zaczęli umierać. Śmierć biologiczna wywoływała u nich lęk, ale też wróciła im pamięć, że tylko Bóg może ich ocalić od śmierci, dlatego prosili Mojżesza, aby się wstawił za nimi u Boga. „I Mojżesz błagał Boga za ludem. Pan rzekł do Mojżesza: «Wykonaj podobiznę jadowitego węża i umieść go na drewnianym palu. Jeżeli ktoś zostanie ukąszony, a spojrzy na niego, uniknie śmierci. Mojżesz sporządził więc węża z miedzi i zawiesił go na drewnianym palu. Jeżeli wąż kogoś ukąsił, a spojrzał na węża z miedzi – ratował swoje życie»” (Lb 21, 7b–9). Na to, że Bóg żąda od ukąszonych tylko dobrej woli, wskazują słowa: „a spojrzy”.

Słowo Boże drogą do wiary

Do wiary mogą prowadzić różne drogi, między innymi słowo Boże. Do uczonych w Piśmie Jezus mówi: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich jest zawarte życie wieczne: one właśnie dają o Mnie świadectwo” (J 5, 39). Ze słów Jezusa można wnioskować, że zamiar badaczy był dobry, bowiem chcieli znaleźć życie wieczne. Kontekst tej wypowiedzi wskazuje na to, że sposób szukania był niewłaściwy. Jako uczeni w Piśmie patrzyli na Jezusa „z góry”. Nie mieli też pokory, by przyjść do Niego, aby mieć

życie (por J 5, 38 i 40). Brak pokory nie pozwolił im też uwierzyć w Tego, którego posłał Ociec i daje o Nim świadectwo. Słowa Jezusa sugerują, że w Biblii można Go odnaleźć. Potwierdzają tę prawdę słowa św. Hieronima, który był przekonany, że nieznanostwo Pisma Świętego równa się nieznanostwo Chrystusa. W tym miejscu można postawić pytanie, dlaczego ci badacze, o których mówi Ewangelista Jan, nie osiągnęli tego? Bo niewłaściwie szukali. Szukali teoretycznie, według własnej wizji. Nie chcieli przyjść do Jezusa, aby od Niego uczyć się odpowiedniego szukania. W tym miejscu można sobie postawić pytanie: Czy mój sposób badania Pisma Świętego prowadzi mnie do spotkania z Jezusem?

Kiedyś w homilii powiedziałem, że słowa Bożego trzeba słuchać z wiarą, inne słuchanie jest bezowocne. Po Mszy świętej przyszła do zakrystii kobieta i powiedziała: „Proszę księdza, ja bym chciała z wiarą słuchać słowa Bożego, ale mi się nie udaje, co mam zrobić?”. To pytanie: „co mam zrobić?” nie dawało mi spokoju. Nie umiałem jej wtedy odpowiedzieć. Później przyszedł mi z pomocą pewien biblista, który powiedział mi, że ograniczyłem słuchanie słowa Bożego tylko dla wierzących, a św. Paweł w Liście do Rzymian (10, 17) pisze: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa”. W świetle słów Apostoła, odpowiednia postawa słuchania jest drogą do wiary.

Św. Fulgencjusz, biskup Ruspe, pisze, że istnieje ścisła analogia między tym, co Chrystus nazywa miarą żywności, a między tym, co Apostoł Paweł nazywa miarą wiary, „abyśmy wiedzieli, iż duchowa żywność jest niczym innym, jak sakramentem wiary”⁶. Z lektury *Opowieści* możemy wnioskować, że duchową żywnością dla wiary pielgrzyma była Ewangelia, która kształtowała nie tylko jego umysł, ale integrowała wszystkie wymiary jego osoby: wymiar biologiczny (cielesny), psychiczny i duchowy. Każdy normalnie myślący człowiek nie dziwi się temu, że organizm ludzki dla swej egzystencji potrzebuje pokarmu. Wielu jednak ogranicza swoje myślenie w tym temacie tylko do pokarmu dla ciała, nie dostrzegając psychicznego i duchowego wymiaru w człowieku. Pielgrzym natomiast nie neguje wymiaru biologicznego w człowieku, ale nie uważa go za jedyny czy najważniejszy, wręcz przeciwnie, istota jego rozważań dotyczy duchowego wymiaru osoby ludzkiej. Tak też postępował Chrystus, gdy zobaczył, że wokół Niego zgromadziła się wielka rzesza ludzi, aby słuchać słowa Bożego, ale byli oni głodni; dlatego wpierw ich nakarmił (por. J 6, 5–14). Podobnie uczynił w przypadku człowieka sparaliżowanego, uwolnił go od grzechów, ale też uzdrowił jego ciało (por. Łk 5, 20–25).

Pielgrzym jest przekonany o tym, że źródło dla swej wiary może odnaleźć tylko w Chrystusie, dlatego na Nim buduje „dom” swojego życia. W takim stylu budowania kryje się ewangeliczna mądrość, bo przecież pielgrzymowanie wiąże się z wieloma trudnościami, a nawet sytuacjami granicznymi prowadzącymi do całkowitego zwątpienia w sens pielgrzymowania. I tylko wtedy buduje się dom pielgrzymowania na Chrystusie jako skale; ten dom ma szansę ostania się, mimo wielu trudności, które w niego uderzają.

Modlitwa serca drogą do wiary

Z doświadczeń pielgrzyma możemy też odkryć, że również modlitwa serca jest drogą do wiary. Doświadczenie modlitwy serca w katolicyzmie zachodnim jest jeszcze mało znane, dlatego może warto skrótowo przedstawić modlitwę serca w jej duchowo-historycznym kontekście⁷. Na *Filokalię* często powołuje się pielgrzym w swoich opowiadaniach. *Filokalia* jest kilkutomowym dziełem zbiorczym, w którym są zebrane teksty ogółem przeszło trzydziestu pisarzy chrześcijańskiego Wschodu od III do XV wieku. Wszystkie te teksty w różny sposób odnoszą się do ćwiczenia modlitwy serca, do jej techniki, i koniecznie z tym związanego sposobu życia, a następnie do mistycznego doświadczenia wynikającego z pogłębionej modlitwy serca, do form ich manifestacji, jak też do ich teologicznej egzegezy. *Filokalia* ukazała się po raz pierwszy w 1792 r. w Wenecji w języku greckim, wydana przez mnicha Nikodemososa z góry Athos (1749–1809).

Z pytaniem, co rozumiemy przez filokalię, łączy się pytanie, co rozumiemy przez hezychazm? Ponieważ modlitwa serca znalazła swoje szczególne miejsce w ruchu hezychastów – chrześcijańskich mnichów (ojców pustyni) w III i IV wieku po Chrystusie. Słowo hezychazm pochodzi od greckiego słowa – *hesychia*, które prawdopodobnie wywodzi się od odpowiedników słowa o pierwotnym znaczeniu „siadać”. To może również znaczyć bycie w pokoju, w spokoju. Hesychia oznacza głębokie wyciszenie, które stwarza wyjątkową przestrzeń dla przebywania Boga.

Droga hezychastyczna dokonuje się w następujących etapach: pierwszy jest usiłowaniem wypełnienia wskazań Chrystusa tak, jak one zostały przekazane w Kazaniu na Górze. Jako drugi etap wymienia się wezwanie do odrzucenia zbytej troski o sprawy doczesne. Bycie wolnym od spraw doczesnych zmierza do odnalezienia pokoju i zachowania w sercu pamięci Boga, aby przez to w pełni zjednoczyć się z Bogiem. Ta troska jest opi-

sana jako trzeźwość lub czujność ducha. Ona nabiera tak dominującego znaczenia, że zbiorowe dzieło Nikodema z góry Athos nosi pełny tytuł *Filokalia tych, którzy ćwiczą trzeźwość*. Filokalia to znaczy dosłownie miłość do duchowego, to jest wewnętrznego, piękna, toteż można ją tłumaczyć przez umiłowanie cnoty. W dalszym znaczeniu wyraża „wybór czytania” (antologia).

Grzegorz Palamas mówi, że hezychia jest cichym byciem ducha i świata, zapomnieniem o nikczemności, w pełni tajemniczym poznaniem rzeczy wyższych, oddaniem się myślom o czymś lepszym niż one są same. Teraz widzą ci, którzy swoje serca oczyścili przez to święte milczenie (hezychia) i połączyli się w niewyraźalny sposób z wszystkimi myślami i poznaniem Boga w sobie jak w lustrze.

Cała historia modlitwy serca, od ojców pustyni do Grzegorza Palamas, polegała na tym, aby wyćwiczyć odpowiednią technikę zmierzającą do osiągnięcia odczytanego celu życia. W modlitwie serca szczególna rola przysługuje ciału ludzkiemu. Grzegorz Palamas wyjaśnił to w sposób dość specyficzny, że hezychasta szuka opanowania bez cielesności i w cielesności. Ten proces modlitewny zmierza do osiągnięcia cnoty i wypędzenia złych duchów nie tylko z intelektualnej refleksji, ale z całego ciała, aby w ten sposób osiągnąć duchowe ukojenie.

Dionizy Areopagita, ojciec mistycznej teologii chrześcijaństwa, na którego wyraźnie powołuje się Grzegorz Palamas, nazywa to doświadczenie ruchem po okręgu bez żadnego zbaczania. Tak, jak linie okręgu kierują się do siebie samych i same się zamykają, tak w duchowym ukojeniu następuje pełna harmonia wszystkich struktur osoby. Zdaniem Grzegorza Palamas, dla duszy ruch kolisty oznacza jej wtargnięcie jakby z zewnątrz w nią samą i zjednoczenie sił duchowych, które – obronione przed odstępstwem – oddalają ją od wielości zewnętrznych rzeczy, a zwracają ku sobie samej. Na określenie tej głębi ducha używa hezychiańska tradycja słowa „serce”. Z drugiej strony mówi Bazyle Wielki, na którego również powołuje się Grzegorz Palamas, że duch, który się nie rozprasza wśród zewnętrznych spraw ani przez zmysły, nie włącza się w świat, powraca do siebie samego i wspina się do samego do Boga. To, co dzieje we wnętrzu modlitwy serca, jest o wiele ważniejsze od tego, co dzieje się na zewnątrz. Temu zagadnieniu poświęcona jest pierwsza część *Opowieści*.

W tym miejscu, biorąc historycznie, rodzi się pytanie: Jak doszło do wykształcenia się techniki modlitwy serca w doświadczeniu duchowości chrześcijańskiego Wschodu? O co chodzi ojcom pustyni i mni-

chom (hezychastom), gdy mówią o nieustannej pamięci i świadomości skierowanej ku Bogu. Taki stan ducha jest możliwy tylko wtedy, kiedy człowiek nieustannie czuwa i modli się techniką modlitwy serca. W tej modlitwie bardzo ważną rolę pełnią akty strzeliste, np. systematyczne powtarzanie krótkich wersetów psalmów. Z taką modlitwą spotykamy się na kartach Biblii, np. celnik tak się modli: „Boże, bądź miłosierny dla mnie grzesznego” (por. Łk 18, 9–14), czy niewidomy spod Jerycha: „Jezusie, Synu Dawida, zmiłuj się nade mną!” (Łk 18, 38). Tradycja hezychastyczna żyła przekonaniem, że imię Jezus tym, którzy je wzywają, przynosi zbawienie.

Śledząc rozwój modlitwy serca w duchowości chrześcijańskiego Wschodu, można zauważyć, że jej struktura i sposób jej realizacji są wynikiem sporu pomiędzy Grzegorzem Palamasem a zachodnim, racjonalistycznie nastawionym mnichem Belarminem z Kalambrii, który podobnie jak polski zarządca dóbr w *Opowieściach*, próbował ośmieszać cielesną technikę modlitwy serca. Prawosławna zwierzchność kościelna przyznała w tym sporze rację Grzegorzowi Palamasowi, który stał się znakiem ortodoksyjnej teologii Kościoła Wschodniego przeciw Zachodowi. Około roku 1400 powstało jeszcze sto małych rozdziałów jako części podręcznej książki – *Centuria* Kalistosa i Ignatiosa zaopatrzone w wiele cytatów ojców Kościoła dotyczących hezychiańskiej drogi, na sposób streszczenia całości *Filokalii*, która jest niejednokrotnie w opowiadaniach wspomniana. Dzięki Nilowi Sorskiemu (1433–1508), który przez jakiś czas żył na górze Athos, poznano ćwiczenie modlitwy serca w Rosji. Do największego rozkwitu modlitwy serca przyczynił się święty Pajusz Wielickowski⁸.

W *Opowieściach pielgrzyma* mamy dowartościowanie wielkich mistrzów życia duchowego na terenie Rosji – „starców”, którzy sami oddawali się modlitwie serca i włączali w swe szeregi tych, którzy chcieli taką modlitwę realizować. Instytucja Starców przeżywała w Rosji swój największy rozkwit pod koniec XVIII i przez cały XIX wiek, co znalazło swój wyraz w rosyjskiej literaturze, np. u Fiodora Dostojewskiego, Mikołaja Leskowa i Lwa Tołstoja. Tołstoj w 1878 roku przybył trzy razy do Optimy – do starca Amwrosija, aby przekonać się o duchowej wartości modlitwy serca. Podczas tego pobytu osobiście przekonał się, że ojciec Amwrosij jest świętym człowiekiem i gdy się rozmawia z takim człowiekiem, czuje się obecność Boga.

Niektórzy badacze duchowości chrześcijańskiego Wschodu próbują odkryć, czy istnieje jakieś podobieństwo modlitwy serca do technik medy-

tacyjnych, które stosują hinduscy guru czy japońscy roszi. W każdym razie prawidłowa duchowość zawsze powinna być kształtowana pod kontrolą mistrza. W *Opowieściach* takim mistrzem jest Mnich – Starzec.

Rola starca – mistrza – jest ukazana we wszystkich opowiadaniach pielgrzyma, ale jest ona najważniejsza w „pierwszej opowieści” (s. 23–35). Wyraźnie mówi mnich Nikeforos, że w nauce świętych ojców powinno szukać się pouczenia i polecenia. Nauka ta jest niczym innym jak streszczeniem i wyrazem nauki ojców Kościoła z całej hezychastycznej tradycji, a zarazem świadectwem rozkwitu w rosyjskim okresie starców. Treść i styl tej nauki odznacza się prostotą, którą się osiąga na drodze długiego ćwiczenia. Człowiek prawdziwie uduchowiony w wysokim stopniu odznacza się taką prostotą, niezależnie od tego, jaką drogą duchową idzie: mnicha czy wiernego świeckiego.

W istocie, we wszystkich relacjach przeżyć, w tej książce nie chodzi o nic innego, jak o ukazanie potrzeby poddania się duchowemu prowadzeniu przez mistrza. Poddający się temu prowadzeniu doświadcza wielu łask. *Opowieści* mówią też o permanentnej lekturze ojców Kościoła i Pisma Świętego, przede wszystkim Nowego Testamentu. Z ksiąg nowotestamentowych na pierwszym miejscu wymieniają Ewangelie, jako uosobienie głosu jedyne go mistrza Jezusa Chrystusa, w którego służbie jest cała tradycja ojców Kościoła i każdy poszczególny starzec. „Czym jest Ewangelia, tym jest Jezusowa modlitwa, bo przecież święte imię Jezusa Chrystusa zawiera w sobie wszystkie prawdy Ewangelii. Święci ojcowie powiadają, że modlitwa Jezusowa jest streszczeniem całej Ewangelii”⁹.

Opowieści zwracają uwagę na duchowe, ezoteryczne¹⁰ rozumienie Pisma Świętego, które otwiera się czytelnikowi po dłuższym ćwiczeniu modlitwy Jezusa. Osoba obcująca w ten sposób z Pismem Świętym nabiera zdolności mistycznych, które może wyrazić poprzez komunikację werbalną, ale głównie pozawerbalną, gdzie źródłem komunikacji są wszystkie wymiary osoby. Ten wymiar postawy prezentuje pielgrzym. W duchowości Kościoła zachodniego duchowe postawy w dużej mierze były formowane przez prywatne praktyki pobożnościowe, zaś w duchowości chrześcijańskiego Wschodu decydujący wpływ na kształtowanie postaw miała liturgia. Dlatego dla pielgrzyma oczywistym jest systematyczny udział w „służbie Bożej”. Chodzi tutaj o liturgię, z jej najważniejszą celebracją – Eucharystią.

Wspomniany jest jeszcze w *Opowiadaniach* słynny hymn *Akathistos* do Matki Bożej i *Kanony*, tzn. określone prośby zestawione – pieśni

błagalne ku czci Chrystusa i świętych, które również są wykorzystywane do prywatnej modlitwy. Wydaje się, że teoretycznie jest trudno dotrzeć do istoty, tzw. duszy liturgii Kościoła wschodniego. Jej znaczenie i rolę w pełni może zrozumieć osoba w pełni zaangażowana w nią.

Do służby Bożej należy też spowiedź indywidualna, jako sakramentalne wydarzenie i jako ważna stacja w drodze wewnętrznej przemiany. Obserwacja codziennego życia w Kościele zachodnim pozwala zauważyć, że w niektórych krajach bardzo zaniedbano spowiedź indywidualną. W odniesieniu do spowiedzi *Opowieści pielgrzyma* mogą spełnić pewną misję wobec katolików zachodnich. Książka powinna być całkowicie przeczytana i to w szczególności. Systematyczna lektura książki może podpowiadać, jak samemu dojrzewać duchowo i jak być mistrzem duchowym dla innych.

Pielgrzym daje świadectwo życia duchowego

Opowieści pokazują proces przemiany duchowej, która dokonuje się w człowieku przez systematyczne praktykowanie modlitwy Jezusa i czynny oraz w pełni zaangażowany udział w liturgii. Pielgrzym doświadcza w swoim życiu zmian jakościowych, według słów św. Pawła: wciąż oczyszcza się ze starego człowieka, aby w Chrystusie stawać się nowym człowiekiem (por. Kol 3, 9–10)¹¹.

U początku drogi duchowej pielgrzym doświadcza oczyszczenia, które wymaga jego osobistego wysiłku. Modlitwa Jezusa, medytacja Ewangelii i czynny udział w liturgii wprowadzają pielgrzyma na drogę oświecenia, która pomaga podjąć decyzję, aby poddać się uświęcającej mocy Ducha Świętego, do czego ojcowie Wschodni szczególnie zachęcali. Pielgrzym przekonuje się, że gdy będzie pragnął, Bóg udzieli mu Ducha Świętego. Ewangelia w tym przypadku mówi o Duchu Prawdy i Duchu Pocieszycielu. Pan Jezus porównał Ewangelię do studni, z której tryska Woda Żywa, czyli Duch Święty (J 4, 10.14). Podobnie jak woda, docierając do miejsc pustynnych, przemienia je w ogrody pełne życia, tak i Duch Święty ożywia martwe dusze ludzi. Wnosi w nie życie Boże. Wnikając do ludzkich wnętrz, Duch Prawdy uzdrawia chore sumienia, rozgrzewa twarde serca, prowadzi zabłąkane. Dzięki mocy Ducha Pocieszyciela umiera w „nas” stary człowiek grzechu, a rodzi się nowy człowiek duchowy.

Wypełniając zalecenia Ewangelii pielgrzym wchodzi w coraz głębszą przyjaźń z Chrystusem. Duch Święty, promieniujący z Ewangelii, wyprowadza człowieka ze zniewolenia kłamstwem, a wprowadza na drogę wolności, którą jest Chrystus. Ewangelia pozwala człowiekowi prowadzić

dialog z żywym Chrystusem: zadawać Mu pytania i oczekiwać od Niego odpowiedzi. Jezus, który żyje w Ewangelii głoszonej w Kościele, nie boi się naszych pytań, nawet tych najtrudniejszych, ale stawia pielgrzymowi podstawowe pytanie – jak kiedyś Piotrowi: „Czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?” (J 21, 15). I oczekuje odpowiedzi w osobistej modlitwie i w stylu życia.

Ewangelia, którą Piotr i Apostołowie poznali w słowach i czynach Jezusa, jest w swej istocie słowem Boga Ojca. Jezus bowiem nie mówił niczego od siebie, a wszystkie dzieła spełniał mocą swojego Ojca. Za pośrednictwem Pisma Świętego każdy wierzący odkrywa w Bogu swojego Ojca, poznaje Jego wolę na każdy dzień i otrzymuje łaskę, aby ją wypełniać.

Pielgrzym zaświadcza, że jego droga duchowa jest budowana przez Ducha Świętego na fundamencie Jezusa i zmierza ku Bogu Ojcu¹².

Treść *Opowieści pielgrzyma* w zasadzie jest streszczeniem nauki starców i wymaga szczególnie troskliwego studium, ponieważ przy pierwszym czytaniu nie da się jej zrozumieć. Przede wszystkim *Opowieści* zachęcają do ruszenia w drogę duchową na wzór pielgrzyma. Publikacja uwrażliwia też na to, że pielgrzym dopiero w dorosłym życiu, po pewnych doświadczeniach życiowych – także w małżeństwie – rozpoczął tę wewnętrzną drogę z całą stanowczością. Każdemu początkującemu, szczególnie młodym ludziom, trzeba doradzać małe, ostrożne, ale regularne kroki. Idąc za wskazaniem Teofana Pustelnika, zwracać uwagę na to, że pozycja ciała czy technika oddychania nie są tu najważniejsze. Odradzać początkującym koncentrowanie się na sercu i na biciu serca. Nic w tej drodze nie powinno być wymuszane i nie powinno dziać się w sposób gwałtowny. Pielgrzym wskazuje też na skromny sposób odżywiania, bliski życiu zakonnemu. Oprócz funkcji, którą pełni pozytywnie – wędrówka, wykonuje regularne prace fizyczne – w milczeniu i samotności. Przy tym pielgrzymka jest również wyrazem ciągłego wyzwala się z tego, co utrudnia coraz ściślejsze zjednoczenie się z Chrystusem. Doświadczony starzec, którym był Teofan Pustelnik, mówi, że na wszystkie te sprawy trzeba zwracać uwagę, żeby ta droga nie stała się błędna.

Decydujące znaczenie w odczytywaniu prawidłowości pielgrzymowania ma skupienie ducha i systematyczne oddawanie się modlitwie Jezusa. Święty Serafin z Sarowa mówi, że w sercu pielgrzyma powinno być obecne światło Chrystusa i trzeba się tak daleko, jak to jest możliwe, oddalić od wszystkich widzialnych rzeczy. Jeśli się oczyściło ducha w głębokiej wierze

w Ukrzyżowanego przez pokutę i dobre uczynki, trzeba zamknąć cieleśne oczy, rozum zanurzyć w serce i nieustannie wzywać imienia naszego Pana Jezusa Chrystusa: „Panie Jezu Chryste, Synu Boga, zmiłuj się nademną”. Gorliwość w postawie pielgrzyma owocuje tym, że potwierdza on, iż miłuje Chrystusa bardziej niż inni.

PRZYPISY

¹ Pełny tytuł brzmi *Szczerze opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu (Opowieści)*. W niniejszym opracowaniu korzystałem z tłumaczenia dokonanego przez Andrzeja Wojnowskiego, Poznań 2000.

² Antologia pism ascetyczno-mistycznych, bardzo ważnych dla chrześcijańskiego Wschodu.

³ Por. I. Werbiński, *Fundament życia duchowego według Ewangelii*, w: *Ad imaginem tuam. Księga Jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego*, t. 1, red. W. Irek, Wrocław 2012, s. 323–332.

⁴ Por. A.J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lublin 200, s. 32–37.

⁵ Por. I. Werbiński, *Próba psychologicznej interpretacji wiary*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 255–268 (*Homo meditans*, t. 6).

⁶ *Kazanie św. Fulgencjusza, biskupa Ryspe*, w: *Liturgia godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 1513.

⁷ Szerzej na ten temat: Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, Kraków 1993; T. Špidlik, *Modlitwa według tradycji Chrześcijańskiego Wschodu*, Kraków 2006.

⁸ Por. Paisjusz Wielickowski, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, Białystok 1995.

⁹ *Opowieści*, dz cyt., s. 42.

¹⁰ Pojęcie „ezoteryczne” w duchowości wschodniej odnosi się do realnej postawy, która pozbawiona jest złudzeń, głównie w odniesieniu do swej osoby. O takiej postawie pielgrzyma świadczy już początek pierwszej opowieści: „Dzięki łasce Boga jestem człowiekiem, chrześcijaninem; sądząc z czynów – wielkim grzesznikiem, z powołania – pielgrzymem bez dachu nad głową, najniższego stanu, tułającym się z miejsca na miejsce” (s. 23). Każdy z ojców pustyni zdawał sobie sprawę z tego, że ogołacanie z własnych iluzji jest trudnym, wymagającym cierpliwości, odwagi i dyscypliny treningiem dla odszukania swojej prawdziwej natury. Na duchowej drodze pielgrzyma nie ma miejsca na kompromis.

¹¹ Por. I. Werbiński, *Nawracanie się jako droga duchowej przemiany człowieka*, „Studia Włocławskie”, 11(2009), s. 143–153.

¹² Por. t e n ż e, *Droga do dojrzałości chrześcijańskiej według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Włocławskie”, 3(2000), s. 296–311.

KS. LECH KRÓL

DUCHOWOŚĆ ISLAMU

Współczesna teologia duchowości uważa, że każdy kształt postaw człowieka wobec tego, co jest obiektywnie lub subiektywnie uznawane za wartość, określa jego duchowość. Na tej podstawie dopuszcza istnienie, obok duchowości chrześcijańskiej w sensie ścisłym, różnych innych duchowości. Ona jest przejawem religijnej potrzeby psychicznej człowieka i zakłada jego pozostawanie w relacji do „ty” transcendentalnego lub immanentnego. Każdy zaś typ religii ma własną koncepcję bóstwa i sposób odnoszenia się do niego. Zatem z punktu religiologii mówi się, że jest tyle duchowości, ile różnych przejawów religii w świecie. W takim więc rozumieniu można mówić także o duchowości islamu, która jest przedmiotem niniejszej refleksji.

Podjęcie zaś tego tematu inspiruje 50. rocznica rozpoczęcia II Soboru Watykańskiego, akcentującego potrzebę prowadzenia dialogu z różnymi religiami, kulturami, filozofiami czy systemami myślowymi. Przesłanie w tej kwestii zawiera jego Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (DRN)¹. W jej więc duchu Kościół prowadzi dialog między innymi z wyznawcami islamu. Przesłanki zaś treściowe w tej kwestii znajdują się także w dokumentach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła².

Potrzebę zajęcia się tym tematem wyznacza również urzeczywistniająca się, dość dynamicznie, islamizacja współczesnej Europy. Przyjdzie być może zmierzyć się z nią także w przyszłości polskiemu społeczeństwu³. Ten zaś fenomen staje się wyzwaniem do bliższego zapoznania się z tą religią, zwłaszcza z jej duchowością. Ono bowiem wyznacza rzetelne podstawy dla dialogu oraz podejmowanej współpracy międzyreligijnej na rzecz obrony wartości życia i godności każdego człowieka, a także stworzonego wszechświata itd. (por. DRN, n. 2–3)⁴.

Prowadzony od lat dialog z wyznawcami Allaha zaczyna wydawać pierwsze swoje owoce w strukturach tej religii⁵. Z pewnością należy do

nich cenna inicjatywa 138 jego uczonych i religijnych liderów, którzy wystąpili do papieża Benedykta XVI z prośbą o powołanie Seminarium Katolicko-Muzułmańskiego. Wyrażono ją w liście otwartym pt. *Jednakowe słowo dla nas i dla was*, z dnia 13 października 2007 r., czyli pod koniec świętego dla islamu miesiąca Ramadanu⁶. Pierwsze takie forum odbyło się w Watykanie w dniach 4–6 XI 2008 r.⁷

Stąd podjęty temat wydaje się być na czasie i uzasadniony. Źródłem zaś wiarygodnego poznania islamu, jak każdej religii, jest wyznawany całokształt doktryn, przekonań i praktyk religijnych. One będą przedmiotem niniejszej refleksji. W ostatniej części zostaną podjęte zagadnienia z zakresu mistyki islamskiej.

1. Podstawy doktrynalne duchowości islamicznej

Muzułmanie wierzą, że islam jest religią nazwaną tak przez Boga. Słowo „islam” w języku arabskim oznacza: pokój i posłuszeństwo. Rdzeń tego słowa – „salam” tłumaczy się jako: pokój, czystość, poddanie i posłuszeństwo. Muzułmanin wierzy, że „islam” jest drogą człowieka, na której realizuje się posłuszeństwo względem Boga i buduje się relacje pokojowe ze wszystkimi Jego stworzeniami. Wyznawcy tej religii nazywają się mużulmanami, co znaczy dosłownie: „poddani Bogu”. Za Koranem wyznają: „Wierzymy w Allaha i w to, co zostało objawione Abrahamowi, Izmaelowi, Izaakowi, Jakubowi i ich plemionom, oraz w to, co dane było Mojżeszowi i Jezusowi i innym Prorokom od ich Pana. Nie czynimy różnic między nimi i Jemu się oddajemy” (Koran 3, 85). Fundamentalną doktryną islamu jest wiara w jedyność i jedność Boga. Na pierwszy rzut oka wydaje się ona prosta i oczywista. W rzeczywistości jest jednak bardziej skomplikowana. Zagłębiając się w koncepcję mużulmańskiej jedności zauważa się, że całokształt przekonań religijnych obraca się wokół tej idei, jako kluczowego punktu. Jego istotę stanowi wiara w jednego nieporównywalnego, stojącego ponad światem, ale całkowicie nim rządzącego Boga osobowego, poza którym nie ma innego. On jest Królem, Przenajświętszym, Łagodnym, Wiernym, Obrońcą, Wszechwładnym, Potężnym, Najwyższym. Jest Stworzycielem, Twórcą, Kształtującym. Do Niego należą najpiękniejsze imiona⁸.

Zasady wiary i zachowania mużulmanina określa przede wszystkim Koran – święta księga islamu oraz Tradycja, czyli przekazy pochodzące zwłaszcza od Mahometa. Została objawiona, jak wierzą wyznawcy islamu, bezpośrednio jemu przez Boga Allaha⁹. Wiara w Jedyność i Jedność Boga przenika wszystkie wymiary życia człowieka i wiąże się z negacją

wszystkiego, co nie jest Bogiem. Prawda ta nie jest jednak zwieńczeniem wiary islamu, ale z niej, jako głównej zasady i źródła wypływają wszystkie inne przekonania. Niesie ze sobą przesłanie o wyzwoleniu z wszelkiego jarzma i uwolnieniu z wszelkich obowiązków, z wyjątkiem tych, które wynikają z poddania się Bogu, czyli są służbą Bożą. Prawdę tę głosi Koran i rozpatrują Tradycje Świętego Proroka islamu. Na przykład twierdzenie: „Nie ma siły bardziej wszechogarniającej od Allaha”¹⁰ pozwala zrozumieć, że Jego Jedyność i Jedność wyklucza wszelki strach, oprócz bojaźni Boga. Nadto zwraca uwagę na inny aspekt tej Jedności – moc czynienia dobra zależy wyłącznie od Niego, ponieważ jest źródłem energii i mocy. Tak więc pierwsza część powyższego stwierdzenia dotyczy negatywnych aspektów mocy, a druga – pozytywnych¹¹.

Według teologii islamskiej obie te siły obejmują zarówno wszystkie działania człowieka, jak i jego intencje oraz motywacje. Za wszystkimi intencjami, i następującymi po nich działaniami, jest obecna nadzieja lub strach. Wszystkie działania, złe lub dobre, są motywowane strachem albo nadzieją. Niewierzący kształtują swoje życie pod dyktando lęków, np. boją się, że wpadną w niełaskę władzy, innym razem lękają się całego społeczeństwa albo despotów i tyranów. Niekiedy postępują źle ze strachu przed biedą, stratą itd., a więc ulegają jego dynamizmom. Tymi lękami i obawami tłumaczy się niegodziwe czyny ludzi.

Wiara zaś w Jedyność i Jedność wyzwala z nich i ukazuje umysłowi, że w życiu ważna jest tylko bojaźń Boga, z którą należy się liczyć we wszystkich jego okolicznościach. Człowiek powinien zatem kształtować w jej duchu swoją codzienność, ponieważ nie powinien sprawiać Bogu żadnego zawodu. Wtedy nie będzie się lękał ludzi bezbożnych, bo bojaźń Boga wychowuje pozytywne aspekty motywacji każdego pragnienia i działania. Człowiek najpierw ma służyć Allahowi, potem ma sprawiać radość innym, a na końcu sobie samemu. W rzeczywistości jednak jego działania ukierunkowują się na osobiste korzyści i zadowolenia, które osiąga kosztem innych ludzi, a nawet swoich najbliższych. Skrajna forma takiej postawy doprowadza do tego, że staje się wyznawcą własnego „ego”. Wtedy dla urzeczywistnienia osobistych celów sprawia zadowolenie i przyjemność tym, od których zależy ich realizacja. Takie działanie zmierza do zaskarbiania łask u takich ludzi, szczególnie u władców i monarchów. W nauczaniu islamu styl takiego życia jest formą niewolnictwa w najgorszej odmianie, ponieważ uzależnia od ich kaprysów, zadowolenia i niechęci. Każdy niemal człowiek ma takich panów, którzy w relacji do

dobra osobistego, osobistych korzyści i interesów, pełnią rolę bóstwa. W przekonaniu islamu zasadniczą przyczyną zła moralnego, społecznego i politycznego jest wyznawanie siebie samego. Tego rodzaju zło ma charakter destrukcyjny, niszczy spokój umysłu, a społeczeństwo wprowadza na drogę pogłębiającego się w nieskończoność zepsucia. Dlatego też islam przyjmuje fundamentalną deklarację: „Nie ma Boga prócz Allaha, Jedyne i Jednego”¹². Innymi słowy, wybierając Jego jako Jednego Pana przestaje się być niewolnikiem wszystkich innych. Zniewolenie względem ludzi, siebie samego lub innych bożków nie przynosi żadnej korzyści. To jednak nie koniec. Wielu ludzi czcząc śmiertelne byty, szczególnie własne „ego”, doprowadza do konfliktu interesów i skrajnego chaosu. Realizowana zaś islamska koncepcja Jedności temu zapobiega.

Nadto uświadamia jedność całego rodzaju ludzkiego, a tym samym daje podstawę do odrzucania wszelkich barier i podziałów międzyludzkich. Na tej płaszczyźnie zrodziła się koncepcja równości między ludźmi, według której, z punktu widzenia Boga, wszyscy są równi. Ponieważ doktryna Jedności jest czymś absolutnym i niepodważalnym, dlatego nie ma w niej miejsca dla żadnych bożków.

Następny aspekt Jedności Boga dotyczy harmonii dzieła stworzenia. Koran głosi ją we wszystkich możliwych aspektach. Uczy, że w naturze stworzonej oraz w świętych Księgach objawionych nie ma żadnych dysonansów, panuje pełna zgoda, czyli Jedność. Wskazuje więc na idealną spójność pomiędzy Słowem Bożym a Czynem Bożym. Według niego pomiędzy naturą a Bożym Słowem, które objawił Prorokom, nie ma żadnej rozbieżności. Tę ideę wyraża pięć pierwszych wersetów sury Al-Mulk (Koran składa się z sur, czyli rozdziałów; por. sura Al-Mulk n. 67 o królestwie – wychwała Allaha jako jedyne Króla)¹³.

Wiara w Jedność jest nadto ważnym elementem edukacji, ponieważ kształtuje w człowieku spójność pomiędzy poglądami a czynami oraz spójność z Bogiem i z ludźmi. Integruje całe dzieło stworzenia jednym, nierozzerwalnym łańcuchem jedności¹⁴. W tym miejscu zwraca się uwagę na ludzi pozornie religijnych, którzy w imię Boga nawołują jedną grupę ludzi do nienawiści wobec drugiej. Idea tak pojmowanej Jego Jedności sprzeciwia się tej postawie i nie pozwala na tworzenie takich podziałów między Bogiem a Jego stworzeniem ani też pośród stworzonych przez Niego istot.

Wyznawcy islamu wierzą też w posłańców, których Bóg posyła – w proroków. Koran uczy o 28 posłańcach głoszących Jego Jedność

i wzywających do prawego postępowania. Ich listę zaczyna Adam, dalej wymienione są niektóre inne postacie biblijne, jak np. Abraham, Mojżesz, Noe. Prorokiem jest także Jezus, którego Koran nazywa Mesjaszem, ale nie w znaczeniu chrześcijańskim. Według Koranu jest On „Bożym słowem” i „duchem od Boga”, którego tchnął w dziewicę Maryję. Nie uznaje Go za Syna Bożego, ponieważ naruszałoby to zasadę Jedności i Jedyności Boga. Ze czcią odnosi się także do osoby Maryi, Matki Jezusa. Uznaje, że Bóg wybrał Ją i uczynił czystą oraz wyniósł ponad kobiety świata. Muzułmanie wzywają Ją w różnych potrzebach i pielgrzymują z chrześcijanami do jej sanktuarium w Efezie (por. DRN, n. 3)¹⁵.

Wyznawcy tej religii wierzą także w istnienie aniołów różnych kategorii, na czele których są Gabriel, Michał i Rafał. Są oni istotami obdarowanymi inteligencją i mogą ukazywać się ludziom. Ponieważ Bóg ich posyła, dlatego spełniają wobec nich rozmaite zadania. Dwaj aniołowie towarzyszą zawsze człowiekowi, rejestrując każdy jego czyn. Niemniej jednak człowiek jest postawiony wyżej w hierarchii istnienia. Wierzy się nadto w duchy dobre i złe. Jeden z aniołów – Iblis – odmówił realizacji zleconego mu zadania, przez co stał się wrogiem człowieka i jego kusicielem. Badania wykazują, że islam naukę w tej kwestii przejął z judaizmu i z chrześcijaństwa, głównie w wydaniu heretycko-apokryficznym. Potwierdzają to pewne paralele jego ujęcia w Koranie i w Biblii, ale to są tylko podobieństwa zewnętrzne¹⁶.

Przedmiotem wiary koranicznej są wszystkie Księgi, nie tylko te przekazane założycielowi islamu, ale także powierzone innym prorokom. Ich odrzucenie podważa jego wiarę. Wiara we wszystkie Księgi jest fundamentem, na którym muzułmanin buduje jedność opartą o wiarę w Jedyne Boga. Tym samym zapobiega waśniom międzyreligijnym i nieufności wśród ludzi. Ta zaś świadomość opiera się na przekonaniu, że jeśli nie ma Boga innego niż Istota Najwyższa i jeśli przyjąć twierdzenie wszystkich religii, że ich księgi pochodzą od Niego, to pomiędzy nimi nie może być żadnej sprzeczności, przynajmniej w sprawach fundamentalnych (por. DNR, n. 3).

Dlaczego są tak ważne fundamentalne prawdy, jednakowe dla wszystkich religii? Otóż dlatego, że z punktu widzenia Koranu są tak dostosowane do serca człowieka, że wnikają do jego wnętrza. Są fundamentalne dla duchowości islamicznej, ponieważ kształtują postawę służenia wyłącznie Allahowi, w szczerości i w posłuszeństwie. Nakazują przestrzeganie modlitwy i płacenie podatków na cele dobroczynne¹⁷.

Koran wzywa nadto do wiary w Dzień Sądu Ostatecznego, w którym nastąpi koniec całego wszechświata. Wtedy umarli zostaną wskrzeszeni i będą wzięte zapisy ich czynów i każdy otrzyma to, na co zasłużył. Posiadający dobre zapisy otrzymają nagrodę nieba, złe zapisy – będą ukarani i wtrąceni do piekła (por. DNR, n. 3). Niebo albo Raj jest szczęściem i przyjemnością, w którym niczego nie brakuje. Jest w nim radość będąca nagrodą za dobre czyny. Opis raju jest przedstawiany językiem alegorycznym. Piekło zaś, według niektórych odłamów islamu, nie ma wymiaru wiecznego, ale ograniczony, czyli po pewnego rodzaju zreformowaniu życia istnieje możliwość wejścia do nieba. Doświadczenie Raju i Piekła odnosi się do całej osoby człowieka, a więc obejmuje jego wymiar fizyczny, intelektualny, jak i duchowy. W tym celu otrzymał on czas życia ziemskiego, zdolność myślenia i wolną wolę oraz zasady, według których ma żyć, aby otrzymał wieczną radość i szczęście. Wiara w istnienie świata ostatecznego jest więc naturalnym wyrazem wiary w istnienie wiecznego Boga¹⁸.

Poza wymienionymi elementami doktrynalnymi muzułmanie wierzą jeszcze w inne prawdy. Należą do nich: wiara w Boże Zarządzenie, według którego wszystkie istoty rodzą się niewinne i wolne od grzechu (człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje czyny, gdy osiągnie dorosłość i świadomie odróżnia dobro od zła). Zanim kogoś Bóg ukarze, najpierw udziela ostrzeżeń i wskazówek, posyłając w tym celu wielu posłańców i dając wiele objawień. Godna uwagi jest świadomość, że ślepe, bezrozumne przestrzeganie zasad wiary nie jest prawdziwą wiarą. Dlatego człowiek powinien korzystać z umiejętności rozumienia Boskich nauk i kształtować swoją jedność z Bogiem, z ludźmi i z całym stworzeniem, czyli własną duchowość.

2. Środki kształtujące duchowość islamu

Wśród środków kształtujących duchowość wyznawców Allaha, poza wyznaniem wiary, wymienia się następujące: modlitwę, post, dobroczynność, Koran i pielgrzymkę do Mekki.

2.1. Modlitwa

Islam w zakresie wielu obowiązków religijnych szczególnie akcentuje rolę modlitwy, jej regularną praktykę, pięć razy w ciągu dnia (por. DNR, n. 3). Wskazuje na możliwość nawiązania w niej żywego kontaktu ze Stwórcą, w której kształtuje się duchowość muzułmańska. Wyznawca

islamu powinien traktować duchową stronę życia tak poważnie, jak materialną. Tak jak organizm człowieka nie może obyć się bez powietrza i pokarmu, tak trudno mówić o duchowym istnieniu i jego rozwoju bez regularnej modlitwy w ciągu dnia.

Dzienny jej rytm wyznacza pozycja słońca, tzn. o świcie – kończy się przed jego wschodem, w południe, modlitwa popołudniowa, wieczorna – po jego zachodzie aż do zmierzchu oraz wieczorna, kiedy zniknie zmierzch aż do północy. Ta ostatnia nie należy do kategorii modlitw obowiązkowych, jest tylko zalecana. Podczas odpoczynku jest zakazana, z wyjątkiem cichego wspomnienia Boga. Muzułmanie posiadający wyższy stopień rozwoju duchowego czynią tak stale. W piątki i w święta jest modlitwa wspólna, w meczecie. Niektóre z nich są recytacją Koranu. Mahomet radził, aby w jej tonie znajdował się rys smutku, ponieważ porusza on bardziej głębię serca i łatwiej trafia do niego. Nadto zaleca się modlitwę osobistą, w której akcent położony jest na prywatność¹⁹.

W każdej modlitwie ważna jest świadomość jej celu. W żadnym przypadku, nie jest nim sam zewnętrzny pokłon i cześć, jakie składa się Istocie Najwyższej, ani hołd oddawany Jego wielkości. Bóg bowiem nie stworzył człowieka dla zaspokajania własnych egoistycznych pragnień. Struktura samej już ceremonii modlitwy uświadamia, że przynosi przede wszystkim korzyści duchowe oddającym się jej praktyce. Według islamu Bóg nie potrzebuje ludzkiej modlitwy, bo jest tak wielki, że ta nie wnosi ona niczego do Jego majestatu. Dlatego Koran i Tradycje Świętego Proroka islamu, ucząc o jej wartości mają na uwadze przede wszystkim dobro duchowe swoich wyznawców. Będąc jednocześnie pełnioną służbą względem Niego jest też jakby przestrzenią szukania Boga, który pomaga w oczyszczaniu duszy i zdobywaniu pełniejszej harmonii z Jego naturą. To zaś sugeruje w jakimś sensie pewnego rodzaju dokonującą się jedność z Bogiem, ale nie identyfikującą się z komunią w chrześcijańskim rozumieniu. Istota modlitwy islamicznej staje się uchwytna w świetle prawdy koranicznej, według której człowiek stworzony na podobieństwo Stwórcy powinien dążyć zawsze do bliskości z Nim.

Modlitwa jest także lekcją osiągnięcia szlachetności. W niej bowiem rozwija się umiejętność myślenia o sobie jako stworzeniu Boga i kształtuje zdolność działania na Jego podobieństwo. Tak więc wychowuje w jakimś sensie do pewnego rodzaju naśladowania Jego przymiotów. W dalszej kolejności kształtuje i doskonali relacje z ludźmi, a nawet z innymi formami życia. W Koranie już samo słowo określające modlitwę jest nie-

zwykle ważne. Trzy rdzeniowe litery: Ain, Be i Dael, zestawione razem (A, B, D), oznaczają niewolę. Podobnie jak niewolnik, który wszystko oddaje panu i podąża za nim, tak muzułmanin postępuje w modlitwie wobec Boga – Jemu oddaje się w niewolę. Bezokolicznik „modlić się” oznacza podążać czyimś śladem, czyli jest jakimś naśladowaniem Boskich cech. W takim zatem sensie „Modlitwa powstrzymuje człowieka przed nieprzyzwoitością i jawnym złem”²⁰.

Werset zawiera więc konotacje tak pozytywne, jak i negatywne, które razem są jednakowo ważne w procesie doskonalenia postępowania. W aspekcie negatywnym wspierają proces wyzwania od wszelkiego rodzaju zła i nieprawości, a więc zniewolenia. W wymiarze zaś pozytywnym udzielają nauki, dają zachętę, umacniają charakter i pozwalają na osiągnięcie wzniosłości, która sprawia, że człowiek staje się godny kontaktu z Bogiem. Wzniosłość jest pewnego rodzaju stanem osiągnięcia rzeczywistości nadziemskiej, czyli ma coś z oderwania się od świata i stawania w Jego tylko obecności. W takim zatem rozumieniu modlitwa kształtuje duchowość wyznawców islamu²¹.

Pełni ona także, jak uczy islam, ogromną rolę w rozwoju duszy, która przy jej pomocy pozostaje w głębokiej relacji z własnym ciałem. Porównywana jest do relacji dziecka w łonie matki. Matka powinna wpływać na dziecko, aby ono urodziło się zdrowe. W przeciwnym razie rodzi się ułomne. Podobnie też w religijnym życiu modlitwa kształtuje duszę, która wpływa na całokształt sfery cielesnej, ponieważ człowiek ma stawać się jednością.

2.2. Post

Post jest kolejnym środkiem kształtowania duchowości islamskiej, przeobrażającym wewnątrz człowieka (por. DNR, n. 3). Trwa trzydzieści dni i praktykuje się go intensywnie w dziewiątym miesiącu roku księżycowego – ramadanie. Nazwa pochodzi od słowa *ramd*, co znaczy „żar słońca”. W takim zatem rozumieniu post zmierza ku temu, aby wewnątrz człowieka stawało się coraz bardziej gorące, ponieważ wypala w nim ślady każdego grzechu i zła. Post jest przejawem pobożności, ponieważ rodzi ciepło miłości do Stwórcy i do ludzi. Ma więc charakter duchowotwórczy. Praktyka ta jest środkiem kształtującym charakter, któremu towarzyszy wspomnianie Boga i modlitwa. W rodzinach częściej cytuje się wtedy Koran, a sporą część nocy poświęca się ćwiczeniom duchowym. W ciągu dnia zaleca się powstrzymywanie się od próżnych rozmów, sprzeczek i waśni

oraz wszystkiego, co sprzeciwia się godności prawdziwego wyznawcy islamu. Dużą wagę poświęca się praktyce jałmużny i opiece nad nędzarnikami, które podczas ramadanu podejmuje się ze zdwojonym wysiłkiem.

Praktyka postu poza ramadanem jest związana najczęściej z modlitwą o wybaczenie grzechów i cieszy się taką popularnością, że jest stałym elementem życia prawego muzułmanina. Niektórzy poszczą dobrowolnie od czasu do czasu, zwłaszcza gdy doświadczają różnych kłopotów. Istnieje bowiem przekonanie, że modlitwy, którym towarzyszy post, są skuteczniejsze w ich rozwiązywaniu, ponieważ ten proces opiera się wyłącznie na działaniu Boga²².

2.3. Dobroczynność

Następnym środkiem kształtującym postawę duchową muzułmanina jest Zakat – dobroczynność w stosunku do ludzi. Jest ona kamieniem węgielnym wspólnoty islamskiej i stałym tematem Koranu oraz Tradycji (por. DNR, n. 3). Istnieją dwa rodzaje datków: obowiązkowe (Zakat) i dobrowolne (Sadaqah). Zakat ma formę określonej składki zależnej od bogactwa i dochodów (przeciętnie 2,5%). Są przeznaczone na łagodzenie ubóstwa i cierpienia, na pomoc podróżującym, na stypendia, wykup jeńców wojennych itd. Wyznawcy islamu są przekonani, że ten obowiązek nałożony przez Boga powinien być spełniany w Jego imieniu. Dobroczynność wynika zawsze ze czci Jemu składanej. Jest też bardzo ważna dlatego, że oczyszcza serce ofiarodawcy z egoizmu i z wszelkiej chciwości. Tym samym staje się bardziej wolny, czyli osiąga coraz bardziej stan wzniosłości. Do jej realizacji przynagla święta Księga – Koran²³.

2.4. Koran

Koran, według islamu, jako najświętszą Księgę objawił Allah bezpośrednio Prorokowi Mahometowi (por. DNR, n. 3). Całą jego treść powtarzał mu anioł Gabriel, co roku, przez 23 lata. Jest Księgą, która powinna być czytana, ponieważ zawiera Posłannictwo w żaden sposób nieograniczone, mające charakter uniwersalny i powszechny. Jest źródłem wiary, którą należy wyznawać i bronić. Inne Księgi objawione w przeszłości były przeznaczone dla konkretnych czasów i konkretnych ludzi. Koran zaś jest przeznaczony dla wszystkich czasów i wszystkich narodów. Zawiera wszystkie wieczne prawdy, których ludzkość może potrzebować w różnych okresach i okolicznościach. Jest księgą najdoskonalszą, ponieważ dąży do zreformowania całej ludzkości. W tym celu poświęca

wiele uwagi naturze człowieka, zajmuje się jej przemianą, udziela wskazówek postępowania, wysławiania się, uczy mowy, milczenia, jedzenia, ubierania się, snu, małżeństwa, higieny, kąpieli, dyscypliny itd. Otacza troską także fizyczną kondycję człowieka, ponieważ wpływa w ogromnej mierze na duchową jego jakość. Ludzkość otrzymała w Koranie pełną naukę dotyczącą osiągnięcia celu życia, dlatego powinna kierować się nią w codziennej działalności²⁴. W świadomości islamu życie człowieka jest zintegrowaną, jednolitą całością, dlatego dostrzega duchowość na równi z materialną stroną jako nierozłączny element natury ludzkiej. Dlatego też Koran i wskazania Mahometa, jako główne źródło prawa islamu – zwanego szariatem, wskazują drogę osiągnięcia najdoskonalszej bliskości z Bogiem i to na miarę doświadczenia Proroka.

2.5. Pielgrzymka do Mekki

W świadomości muzułmanów szczególnie pielgrzymka do Mekki, jako wydarzenie religijne, jest bardzo ważnym elementem doświadczenia duchowego. Jej centrum stanowi czarna świątynia w kształcie sześciianu – Kaaba – z wmurowanym w nią świętym kamieniem. Według Koranu zbudował ją Abraham wraz z synem Izmaelem dla uczczenia Allaha. Poza Mekką muzułmanie pielgrzymują też do wielu innych miejsc świętych i wierzą, że w tych wydarzeniach wspiera ich zawsze Prorok Mahomet²⁵. Mają więc one charakter doświadczenia duchowo-religijnego. Tym bardziej, że zawsze odbywają się w klimacie medytacji i wskazanych modlitw, które odmawia się od południa do zachodu słońca. Ponieważ każda pielgrzymka ma charakter poświęcenia i ofiary, dlatego przed jej rozpoczęciem ustala się jej formę, co ma kształt duchowego przygotowywania się do jej owocnego przeżycia. Jej zaś zewnętrznym znakiem jest wdziwana biała szata pątnicza, symbolizująca jednocześnie czystość wnętrza. W trakcie już samej pielgrzymki jej uczestnicy poddają się przepisanyemu regułom obrzędowym: wspominają dzieła Boga, siłę wiary Abrahama, cudowne uratowanie Izaaka. Na pamiątkę ostatniego wydarzenia składa się ofiary (zresztą w tych dniach tak czyni cały świat muzułmański) z owiec i wielbłądów, jako wyraz pokory, oraz obcina się włosy. Na górze Arafat odmawia się specjalne modlitwy i słucha kazania imama. W dziesiątym dniu pielgrzymowania jest sprawowany obrzęd rzucania małymi kamyczkami, symbolizujący uderzenie diabła i jego odpędzanie. Powtarza się go dwunastego, a nawet jeszcze trzynastego dnia, o ile pielgrzymi jeszcze tam pozostają. Według Koranu ceremonię tych rytuałów nakazał

Bóg, a przestrzegał jej Prorok Abraham oraz jego syn Izmael. Oni byli pierwszymi pielgrzymami do pierwszego domu Bożego na ziemi, którym jest świątynia Kaaba w Mekce. Według tradycji islamskiej zbudowali ją dla czci Boga Jedyne, którą islam identyfikuje z miejscem modlitwy Proroka Adama²⁶.

Zaprezentowane środki życia religijnego muzułmanów kształtują islamską tożsamość, a więc ich duchowość. W ich realizację wkładają swoje oddanie i poświęcenie, cały wysiłek, czas i środki finansowe. Osiągając zaś pełniejszą doskonałość duchową, nabywają doświadczenia obecności Boga, co jest przejawem mistycznego już przeżywania Jego obecności.

3. Duchowość mistyczna w islamie

Prorok Mahomet przekazując wykładnię nauki wiary wskazał także na najlepszą metodę posłuszeństwa, którą zdefiniował słowami: „Aby upiększyć swoje postępowanie, oddaj się na służbę Bogu, jak gdybyś Go widział; nawet jeżeli Go nie widzisz, On ciebie widzi”²⁷. Uświecenie jest najlepszym i najpiękniejszym sposobem oddania się Jemu na służbę. „Służba Bogu” jest terminem odnoszącym się nie tylko do samego kultu religijnego, ale obejmuje całe postępowanie człowieka, czyli ma w pewnym sensie charakter kultyczny. Z duchowego punktu widzenia najbardziej wykształconymi są ci, którzy najdoskonalej poddają się Jego woli we wszystkim, co czynią. Tacy wyznawcy Allaha osiągają najwyższy punkt rozwoju duchowego. Te zaś elementy treściowe wchodzi już w zakres islamskiego mistycyzmu, który posiada kilkanaście synonimów: „upiększyć swoje postępowanie”, „zbliżający się Bóg”, „droga, tzn. podróż do Boga”, „włożyć na siebie wełnianą szatę”. Ten ostatni termin jest najczęściej używany. Człowiek według islamu nie należy do samego siebie, ale do Boga, który pokłada w nim ufność. Ponieważ nie można jej nadużywać, dlatego trzeba upiększać swoje życie, aby było integralną służbą Bożą²⁸.

3.1. Istota mistycyzmu

Islam przez mistycyzm rozumie rzetelność wiary, coraz doskonalsze akty poświęcenia, naśladowanie wzoru życia Proroka, doskonalenie własnego postępowania oraz realizację obowiązków wynikających z przekonań religijnych. Z mistycyzmem nie identyfikuje znajomości tego, co niewidzialne czy czynienia cudów. Nie łączy też z nią ascezy, umartwienia, odosobnienia czy medytacji i związanych z nią doświadczeń ani też

wierzeń odnoszących się do Boga. One są tylko środkami prowadzącymi do celu. Termin ten oznacza w islamie wszelkie metody stosowane dla doskonalenia zachowania, czyli pomagające osiągnąć kontrolę nad sobą, szczerłość, widzenie ciągłej obecności Boga w czynach i myślach, dążenie do coraz większej Jego miłości²⁹.

Islam wskazuje na obowiązki zewnętrzne (modlitwa, post, jałmużna, powstrzymanie się od słabości i zła itd.) i wewnętrzne (wiara, wdzięczność Bogu, uczciwość i wolność od egoizmu). Mistycyzm zaś jest ćwiczeniem się w tym ostatnim aspekcie życia, chociaż te pierwsze służą oczyszczaniu ducha, przez co wchodzi się na jedyną drogą zbawienia wiecznego. Najogólniej – mistik rozwija drogą praktyk duchowych własne umiejętności i talenty. Wprawdzie w świadomości zwykłych wyznawców uchodzą one za nadzwyczajne czy nawet cudowne, mistycy jednak ich nie poszukują, a nawet nienawidzą. Nie dążą też do znajomości spraw niewidzialnych, chociaż w niektórych sytuacjach wskazuje się na taką możliwość. Ponieważ są tajemnicą Boga, dlatego ich przedwczesne poznanie może być szkodliwe dla sfery duchowej. Jego się tylko odkrywa i spotyka³⁰. Zatem celem podejmowanych ćwiczeń jest oczyszczenie duszy, przez co człowiek staje się bardziej posłuszny Bogu. Prawdziwie doskonałym staje się ten, kto pięknieje we własnym wnętrzu. Tak więc podmiotem mistycyzmu jest wewnętrzny aspekt życia ludzkiego. Zatem, uczciwość i oddanie się tak rozumianym sprawom wewnętrznym przynależy do jego wymiaru.

3.2. Boże upodobanie

W przekonaniu zwykłych wyznawców islamu Bóg kocha ludzi na zasadzie miłości jednostronnej, czyli bez odwzajemnienia z ich strony. Koran jednak uczy, że „ci, którzy wierzą, są gorliwi w miłości do Boga” i wskazuje na ścieżki, którymi kroczy człowiek najlepszy (doskonały). W nich ma On upodobanie. Według niego „[tych ludzi], których [Bóg] pokocha i oni Jego pokochają” (Koran, 2/165 i 5/54). Boże upodobanie nie jest analogiczne do radości, którą sprawia na przykład komfort materialny, którym On obdarowuje dla wypróbowania wdzięczności człowieka. Innym razem pozbawia go tego, aby była doświadczana jego stałość i wytrzymałość. W każdej okoliczności życia trzeba ukochać swoje oddanie się Bogu i przywiązanie do Niego, czyli wierność względem Jego Osoby. To zaś narzuca, z jednej strony, konieczność zaparcia się swojego „ja” dla poddania się woli Bożej, a z drugiej potrzebę nabywania ciągłego poczucia obecności i bliskości Boga³¹.

Należy zauważyć, że panteizm w ujęciu islamskim nie prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Jego koncepcja wypływa raczej z potrzeby „samozaparcia się w Bogu”. Jeśliby człowiek zbliżył się do Niego najbliżej, jak to jest możliwe, to zawsze będzie istniał podział, separacja i odległość między Stworzycielem a stworzeniem. Można zaprzeć się jedynie swojego „ja”, ale nie swojej osoby. Im bardziej zbliży się do Boga, to On przemawia wtedy językiem człowieka, działa jego rękoma i kieruje pragnieniami jego serca. Zatem islam nie posługuje się pojęciem „komunia”, ponieważ w jego koncepcji oznacza ona zjednoczenie w sensie pomieszania³². Podróż duchowa określa termin *mi'radż* – co oznacza drabinę, wspinanie się, które jest uzależnione od możliwości konkretnego człowieka. Najwyższy szczebel, jaki jest możliwy do osiągnięcia, to ten, który zdobył święty Prorok Mahomet, którego doświadczenie duchowe nazwano *mi'raj*. W nim miał pełną świadomość, że został porwany do nieba i obdarowany łaską znalezienia się przed obliczem Boga. Ale nawet wtedy odległość między Nim a Prorokiem wynosiła około dwóch ukłonów. Tak więc jest ukazany wyraźny akcent bliskości, jak i rozdziału. Miłość jest jednak ostatnim i najdoskonalszym szczytem życia mistycznego³³.

Podróż duchowa do Boga charakteryzuje się serią etapów prowadzących do doskonałości. Niezbędnym warunkiem jej uzyskania jest wierne przejście każdego etapu tej drogi. Może być nawet tak, że derwisz (członek muzułmańskiego bractwa o charakterze mistycznym) może okazać się wilkiem w owczej skórze. Z drugiej strony istnieje też i taka ewentualność, że król może stawać się świętym, gdy w wypełnianiu swoich obowiązków rezygnuje z osobistych wygod i nie szuka przyjemności ani osobistych korzyści. Dla pokonywania więc własnego „ja” trzeba rozwijać postawę pokory, bo pycha jest największym grzechem i źródłem zła. Przepych zaś jest czią oddawaną samemu sobie i ma charakter politeizmu.

W tej zatem wspinaczce istnieje potrzeba przewodnika i mistrza dla wskazywania najpierw błędów, a potem sposobów ich naprawy. Jego obecność i pomoc sprawia, że człowiek stale się rozwija i poprawia.

Po nauce wprowadzającej w tę drogę uczeń wchodzi w okres próbny, w którym uczy się stosowania teorii w praktyce. W tym przypadku nadzór doświadczonego mistrza jest nie tylko pożyteczny, ale niezbędny. Teoria bowiem powinna być tak przyswajana, aby stała się drugą naturą. Mistycy islamscy polecają wtedy stosowanie czterech praktyk: mniej – jeść, spać, mówić i odwiedzać ludzi. Mniej tzn. zachować umiar, który jest koniecz-

ny do wypełniania woli i przykazań Bożych. W postawie „mniej” znaczy to, co konieczne dla urzeczywistnienia aktu oddania się Bogu. Mówi się też o piątej radzie: wydawaj mniej na luksusy, flirty i przyjemności osobiste³⁴.

3.3. Praktyki specjalne

Muzułmanin powinien pamiętać przede wszystkim o obecności Boga, zwłaszcza we własnym sercu. Dla stałej koncentracji, dla wzmacniania siły ducha i kierowania myśli ku Niemu, stosuje w tym celu wiele sposobów: często Go wspomina stojąc, siedząc i leżąc oraz wysławia i rozmyśla. Dla tej praktyki religijnej powstało wiele litanii, których zwroty powtarzają się kilkakrotnie, istnieją modlitwy codzienne – odmawiane głośno lub szeptem – skierowane zawsze ku Bogu, Jego Osobie albo Jego przymiotom, ale nigdy ku rzeczom stworzonym. Nawet gdyby to był Prorok Mahomet, to okazywana mu wdzięczność czy zachwyt są kierowane ostatecznie do Boga. Dla kształtowania koncentracji mistycy islamscy często udają się na odosobnienie, wstrzymują oddech na kilka chwil, zamykają oczy i skupiają się na biciu serca, gdy myślą o Bogu.

Wśród innych praktyk poleca się ascezę, samoumartwienie oraz medytacje, szczególnie nad śmiercią i sądem ostatecznym. Są one zaś traktowane tylko w kategorii środków pomagających procesowi doskonalenia siebie na drodze przełamywania własnego „ja”. Wszystkie razem wzięte wzmacniają zdolności człowieka wpisujące się w realizację drogi wiodącej do Boga. Służą mistykowi, aby był stale zwrócony ku miejscu swojego przeznaczenia.

Życie sufiego, derwisza i każdego innego mistyka zaczyna się od pokuty za grzechy przeszłości i naprawiania wszelkich krzywd, oczywiście w miarę ludzkiej możliwości. Bóg bowiem przebacza wszystkie krzywdy, które były tylko Jemu wyrządzone, ale nie te uczynione Jego stworzeniom. Tylko one same mogą przebaczyć swoim winowajcom. Dopiero po tym etapie, czyli po zrealizowanym zadośćuczynieniu, można wejść na drogę wiodącą do Pana. Nie jest ona przeznaczona tylko dla niektórych osób, obdarowanych jakimś szczególnymi względami, ale jest właściwie obowiązkiem wszystkich bez wyjątku ludzi. Pewnego rodzaju zabezpieczeniem się w jej pewnej realizacji jest posłuszeństwo i stała pamięć o Bogu. On przecież w tym celu objawił swoją wolę i dał ludziom wskazówki przez proroków, szczególnie przez Mahometa. Tak więc w ujęciu islamu posłuszeństwo ze względu na takie pouczenie nie

może sprawiać problemów, ponieważ wszyscy wiedzą, co należy zrobić i znają już wolę Bożą³⁵.

Bóg bowiem wysłał bardzo wielu proroków, których nauki różnią się między sobą, ale tylko pod pewnymi względami, co było podyktowane ewolucją zachowań ludzkich zmierzających w złym kierunku. Zmieniające się zasady głoszone w ich nauczaniu były inspirowane Jego miłosierdziem i Jego mądrością. W istotnych jednak sprawach się nie różnią, tzn. w kwestii relacji między Bogiem a człowiekiem. Koran akcentuje w niej zdecydowanie postawę bezgranicznego i bezwarunkowego posłuszeństwa względem Jego woli, tak jak ją przekazał przez ostatniego Proroka Muhammada. Muzułmanin szanuje też Torę, Psalmy i Ewangelie jako Słowa Boga, ale wypełnia tylko Koran, ponieważ jest ostatnim, najbardziej aktualnym Słowem Boga. W przeciwnym razie nie byłby posłusznym wykonawcą Jego woli³⁶.

Sugestie końcowe

1. Monoteizm religii – płaszczyzną dialogu i współpracy. Podstawą dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego jest wspólny monoteizm religijny – wiara w Jedyne Boga. Wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do muzułmanów i o muzułmanach zwracają uwagę na łączące te religie wspólne idee: misterium Boga, Bóg żywy, żyjący, świętość Boga, transcendencja Boga, Bóg nieznany, Bóg Stwórca, Bóg początek i cel życia ludzkiego, Bóg przymierza, Bóg miłosierny, Bóg wszechmogący, obecność i bliskość Boga, plan Boga, Jego wola i porządek ustalony przez Niego, dzieła, „godzina i dzień Boga”, Bóg Sędzia. Niemniej jednak islam nie zna tajemnicy Trójcy Świętej (por. DRN, n. 3)³⁷.

Jan Paweł II w Casablance 19 sierpnia 1985 r. wskazał na wnioski natury pragmatycznej: „Wierzimy w tego samego Boga, Boga Jedyne, Boga Żyjącego, Boga, który stwarza świat i swoje stworzenia doprowadza do doskonałości”³⁸.

Zatem islam i chrześcijaństwo są religiami tego samego jedyne i żywego osobowego Boga. Ta niekwestionowana prawda jest punktem centralnym podejmowanego dialogu. Jest bardzo ważną prawdą, ponieważ tajemnica tak rozumianego Boga implikuje tajemnicę człowieka³⁹. Na tej więc płaszczyźnie istnieje możliwość owocnego i twórczego współistnienia i współdziałania dla dobra ludzkości i całego stworzonego świata.

2. Wspólny szacunek dla słowa Bożego. Według Koranu „Ludem Księgi” są zarówno chrześcijanie, muzułmanie jak i żydzi. Wszystkich

charakteryzuje wielki szacunek wobec słowa Boga i wiara, że objawił w nim liczne prawdy o misterium swojego istnienia i o przeznaczeniu człowieka. Mimo różnic w rozumieniu natury i istoty objawienia dialog ten opiera się na wspólnej refleksji o Bogu, „który przemówił do ludzi”. Na tej podstawie wszyscy ludzie są dziećmi jednego Boga, obdarowanymi na różny sposób darem Jego słowa.

Deklaracja soborowa *Nostra aetate* mówiąc o muzułmanach „oddających cześć jednemu Bogu [...], który przemówił do ludzi” (DRN, n. 3) domaga się od katolików afirmacji tej prawdy, przy zachowaniu świadomości istniejących różnic w interpretacji tego słowa. Zatem nie można stawiać znaku równości między Biblią a Koranem, mimo że deklaracja wskazuje na obecność w nim „nasion prawdy” (por. DRN, n. 2). Dialog zaś ma je odkrywać i zarazem wskazywać z całą szczerością na różnice ich interpretacji. Dla chrześcijan pełnią objawienia jest tylko Jezus Chrystus, Słowo, które stało się Ciałem. Niemniej jednak w przekazanym słowie Boga istnieje wiele elementów treściowych, które z natury swojej, w pewnym wymiarze, integrują islam i chrześcijaństwo. Ta zatem świadomość inspiruje do poszukiwania Prawdy⁴⁰.

3. Istnienie proroków i profetyzmu. Obie religie posiadają zarówno instytucję proroków, jak i profetyzmu. Muzułmanie, podobnie jak chrześcijanie, oczekują wspólnie dnia sądu, w którym Bóg wymierzy powstałym z martwych zasłużoną sprawiedliwość (por. DRN, n. 3). Ponieważ są w tej kwestii podobieństwa jak i bardzo istotne różnice, dlatego zachodzi potrzeba, aby podejmowali je tylko specjaliści. Zapewne trud takiego dialogu, w zakresie tej doktryny, zaowocuje dojrzałym i krytycznym studium. Należałoby też podjąć zagadnienia związane z misją określonych proroków i głoszonymi wyzwaniem. Mocno też trzeba zaakcentować, że to słowo skierowane do wszystkich bez wyjątku ludzi wzywa ich do podporządkowywania się Bogu, do posłuszeństwa wobec zawartego w nim Orędzia. Tak uczyli prorocy i tak też postępowali, zwłaszcza posłuszny Abraham, ojciec wiary⁴¹. Tylko taka postawa gwarantuje szczerść dialogu, prowadzącego do braterstwa międzyreligijnego i współdziałania na wielu płaszczyznach życia współczesnego świata.

4. Kult Jezusa i Maryi. Muzułmanie z wielkim szacunkiem odnoszą się także do Jezusa, Syna Maryi, i do Jego Matki – Maryi. Chociaż zawsze w dialogu należy pamiętać, że dla chrześcijan Chrystus jest najdoskonalszym wzorem życia. Tylko przez Niego urzeczywistnia się komunია z Bogiem, która jest tajemnicą nie do zgłębienia. Ponieważ jest Jedynym

Panem i Zbawcą, a nie tylko Prorokiem, dlatego uczciwość domaga się uznania i uszanowania różnic w tym względzie. Maryję zaś należy widzieć, na równi z Abrahamem, tzn. w kategoriach szczególnego świadka wiary w jedyne Boga (por. DRN, n. 3)⁴².

Ponieważ muzułmanie sądzą, że tylko Koran i ich tradycja przekazują prawdziwy ich obraz, dlatego ta odmienność widzenia obliguje do zajęcia się nią w ramach dialogu.

5. Kult Boga. Jest on istotnym motywem dialogu katolicko-muzułmańskiego. Cześć dla jedyne Stwórcy jest, w najgłębszej istocie, „ogniwem łączącym” obie religie (por. DRN, n. 3)⁴³. Wiara w Boga, fundament kultu, wyraża się w modlitwie, poście, jałmużnie itd. Kościół zwraca szczególną uwagę na modlitwę. Istota bogactwa doświadczenia modlitwy (także w zakresie doświadczenia mistycznego) jest w obu religiach podobna, chociaż nie identyczna⁴⁴. Stąd istnieje potrzeba ukazywania specyficznych cech modlitwy chrześcijańskiej, które wyłaniają się z optyki chrześcijańskiej wiary i prawdy o Trójjedynym Bogu.

Tak więc kult Boga stanowi niepodważalny fundament dialogu, a duchowość w wymiarze praktyki jest jego podstawową płaszczyzną. Cześć oddawana temu samemu Stwórcy jest więzią łączącą chrześcijan i muzułmanów. Zatem religijny kult tego samego Boga jest wezwaniem, aby dzieci tego samego Stwórcy budowały między sobą, w podejmowanym dialogu, braterskie relacje, pokojowe współistnienie i dostrzegali potrzeby współczesnego świata czekającego na ich twórcze i uzdrawiające wspólne działanie.

PRZYPISY

¹ Zob. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 507–523; *Islam w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, red. E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 135–141.

² Zob. W. Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Collectanea Theologica” (CT), 68(1998), nr 2, s. 75–106; A. Camps, *Chrześcijananie a muzułmanie – nowe szanse na lepsze stosunki?*, „Communio”, 12(1992), nr 4, s. 117–124.

³ Por. E. Sakowicz, *Biuletyn misjologiczno-religionawczy*, CT, 69(1999), nr 2, s. 156–164; 192–197; M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym. Muzułmanie w otoczeniu chrześcijan w Polsce*, w: *Islam i chrześcijaństwo. Materiały sympozjum. Kraków, 12–14 IV 1994*, red. A. Zaborski, Kraków 1995, s. 141–145.

⁴ Por. M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym...*, art., cyt., s. 146–149; *Islam w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 74–75.

⁵ Por. E. Sakowicz, *Biuletyn misjologiczno-religionawczy*, art. cyt., s. 168–169.

⁶ Tamże, s. 169–173

⁷ Por. A. Skowron-Nalborczyk, *Seminarium Forum Katolicko-Muzułmańskiego*, w: http://www.radawspolna.pl/index3247.html?option=com_content&task..., s. 1–2 [06.03.2013].

⁸ Por. *Definicja islamu*, w: http://www.alislam.pl/islam/definicja_islamu, s. 1 [01.04.2013]; M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym*, art. cyt., s. 145–146, 151; R. Markowski, *Kult muzułmański w ujęciu porównawczym z doktryną katolicką*, „*Communio*”, 12(1992), nr 4, s. 96–99; K. Modras, *Koncepcja jedyne Boga w islamie*, „*Roczniki kulturoznawcze*”, t. 3(2012), s. 83–88, 92–97; J. Nosowski, *Koran*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, s. 828.

⁹ Tamże, s. 828–829; J. Nosowski, E. Sakowicz, *Islam*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, s. 501.

¹⁰ *Wiara w Jedność Boga*, w: http://www.alislam.pl/islam/dogmaty_wiary_islamu/wiara_w_jednosci..., s. 1 [20.10.2012].

¹¹ Por. tamże; K. Modras, *Koncepcja jedyne Boga...*, art. cyt., s. 97–99.

¹² Por. *Wiara w Jedność Boga*, poz. cyt., s. 1–2.

¹³ Por. tamże, s. 2; *Islam w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 63; R. Daga, *Prawo naturalne w islamie?*, „*Communio*”, 12(1992), nr 4, s. 89–91; J. Nosowski, *Koran*, poz. cyt., s. 828.

¹⁴ Por. *Islam w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 126–127; E. Sakowicz, *Biuletyn misjologiczno-religionawczy*, art. cyt., s. 178–188.

¹⁵ Por. *Islam w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 132–133; J. Nosowski, E. Sakowski, *Islam*, poz. cyt., s. 501; M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym*, art. cyt., s. 149–150; L. Woroniecki, *Jezus Chrystus muzułmanów*, „*Communio*”, 12(1992), nr 4, s. 66–81; *Wiara we wszystkich proroków*, w: http://www.alislam.pl/islam/dogmaty_wiary_islamu/wiara_we-wszyst..., s. 1–4 [20.10.2012].

¹⁶ Por. *Wiara we wszystkie proroków*, poz. cyt., s. 1–3; J. Nosowski, E. Sakowicz, *Islam*, poz. cyt., s. 501; K. Modras, *Koncepcja jedyne Boga...*, art. cyt., s. 90.

¹⁷ Por. *Wiara we wszystkie Księgi*, w: http://www.alislam.pl/islam/dogmaty_wiary_islamu/wiara_we-wszyst..., s. 1–3.

¹⁸ Por. J. Nosowski, *Koran*, poz. cyt., s. 828; J. Nosowski, E. Sakowicz, *Islam*, poz. cyt., s. 501; *Wiara w Dzień Sądu*, w: http://www.alislam.pl/islam/dogmaty_wiar_islamu/wiara_w_dzien_sa..., s. 1 [20.10.2012].

¹⁹ Por. J. Nosowski, *Koran*, dz. cyt., s. 828–828; R. Markowski, *Kult muzułmański...*, art. cyt., s. 99–101; K. Modras, *Koncepcja jedyne Boga...*, art. cyt., s. 91–92; *Salat (Modlitwa Codzienna)*, w: http://www.alislam.pl/islam/filary_islamu/modlitwa, s. 1–2 [20.10.2012].

²⁰ Tamże, s. 2.

²¹ Por. tamże, s. 2–5.

²² Por. J. Nosowski, *Koran*, poz. cyt., s. 828–829; J. Nosowski, E. Sakowicz, *Islam*, poz. cyt., s. 501; *Post – filar islamu*, w: http://www.alislam.pl/islam/filary_islamu/post, s. 1–3 [20.10.2012]; R. Markowski, *Kult muzułmański...*, art. cyt., s. 104–108.

²³ Por. tamże, s. 108–111; M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym...*, art. cyt., s. 152; J. Nosowski, E. Sakowicz, *Islam*, poz. cyt., s. 501; *Zakat – filar islamu*, w: http://www.alislam.pl/islam/filary_islamu/zakat, s. 1 [03.11.2012].

²⁴ Por. *Koran – objawiona Księga islamu*, w: http://www.alislam.pl/islam/koran_ksiega_islamu, s. 1–2 [20.10.2012]; Ph. Cormier, *O odwiecznym Koranie*, „*Communio*”, 12(1992), nr 4, s. 82–88; R. Daga, *Prawo naturalne...*, art. cyt., s. 94–95; J. Nosowski, E. Sakowicz, *Islam*, poz. cyt., s. 502.

²⁵ Por. M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym...*, art. cyt., s. 152; R. Daga, *Prawo naturalne...*, art. cyt., s. 93.

²⁶ Por. J. Nosowski, *Koran*, poz. cyt., s. 828; *Hadżdż (Pielgrzymka) – filar islamu*, w: http://www.alislam.pl/islam/filary_islamu/hadzdz_pielgrzymka, s. 1–2 [20.10.2012]; M.T. Żuk, *Jeruzolima – miasto święte Muzułmanów*, CT, 68(1998), nr 2, s. 61–62; R. Markowski, *Kult muzułmański...*, art. cyt., s. 111–115.

²⁷ S. Chazbijewicz, *Duchowość mistyczna w islamie na podstawie Koranu, Sunny i Szariatu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 32(1999), s. 259.

²⁸ Tamże, s. 259–260; por. R. Daga, *Prawo naturalne...*, art. cyt., s. 90; J. Nosowski, E. Sakowicz, *Islam*, poz. cyt., s. 503.

²⁹ Por. M.T. Żuk, *Jerozolima...*, art. cyt., s. 60–62; S. Chazbijewicz, *Duchowość mistyczna w islamie...*, art. cyt., s. 261; J. Nosowski, E. Sakowicz, *Islam*, poz. cyt., s. 503; K. Modras, *Koncepcja jedyne Boga...*, art. cyt., s. 98–99.

³⁰ Por. S. Chazbijewicz, *Duchowość mistyczna w islamie...*, art. cyt., s. 261–262; E. Sakowicz, *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy*, art. cyt., s. 166–167; M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym...*, art. cyt., s. 147–148.

³¹ Por. S. Chazbijewicz, *Duchowość mistyczna w islamie...*, art. cyt., s. 262–263; E. Sakowicz, *Biuletyn misjologiczno-religionawczy*, art. cyt., s. 167.

³² Por. tamże, s. 168; R. Daga, *Prawo naturalne...*, art. cyt., s. 90; K. Modras, *Koncepcja jedyne Boga...*, art. cyt., s. 100–102.

³³ Por. E. Sakowicz, *Biuletyn misjologiczno-religionawczy*, art. cyt., s. 167; S. Chazbijewicz, *Duchowość mistyczna w islamie...*, art. cyt., s. 263.

³⁴ Por. R. Markowski, *Specyfika duchowości sufickiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 22/2(2009), s. 263–274; S. Chazbijewicz, *Duchowość mistyczna w islamie...*, art. cyt., s. 263–264.

³⁵ Por. tamże, s. 264–266; E. Sakowicz, *Biuletyn misjologiczno-religionawczy*, art. cyt., s. 167–168.

³⁶ Por. S. Chazbijewicz, *Duchowość mistyczna w islamie...*, art. cyt., s. 266–267.

³⁷ Por. W. Kluj, *Teologiczne podstawy...*, art. cyt., s. 87; R. Dagan, *Prawo naturalne...*, art. cyt., s. 90; T.A. Druart, *Czy Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów jest jednym i tym samym Bogiem?*, „Communio”, 12(1992), nr 4, s. 60–65; K. Modras, *Koncepcja jedyne Boga...*, art. cyt., s. 85–86.

³⁸ *Islam w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 125; por. s. 125–134.

³⁹ Por. tamże, s. 154–156; E. Sakowicz, *Biuletyn misjologiczno-religionawczy...*, art. cyt., s. 155–156; M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym...*, art. cyt., s. 153–156.

⁴⁰ Por. W. Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu...*, art. cyt., s. 104–107; L. Woroniecki, *Jezus Chrystus...*, art. cyt., s. 71–72.

⁴¹ Por. M.T. Żuk, *Jerozolima...*, art. cyt., s. 60.

⁴² Por. *Islam w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 80–81; E. Sakowicz, *Biuletyn misjologiczno-religionawczy...*, art. cyt., s. 163–163.

⁴³ Por. *Islam w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 76–77; M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym...*, art. cyt., s. 142–143; K. Modras, *Koncepcja jedyne Boga...*, art. cyt., s. 86–88.

⁴⁴ Por. *Islam w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 78–79.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

NIEPOCZYTALNOŚĆ A ZDOLNOŚĆ NUPTURIENTÓW DO WYRAŻENIA ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ

Niepoczytalność jest to określony stan psychiczny człowieka, polegający na tym, że nie rozpoznaje on znaczenia swoich czynów lub nie może kierować swoim postępowaniem. Przyczyną niepoczytalności może być niedorozwój umysłowy, choroba psychiczna lub inne zakłócenia czynności psychicznych. Z przytoczonej istoty niepoczytalności wynika, że jest to albo choroba intelektu, albo choroba woli.

W pierwszym przypadku człowiek nie rozpoznaje znaczenia swoich czynów, nie zdaje sobie sprawy, że są złe, zabronione. U większości ludzi chorych psychicznie lub niedorozwiniętych umysłowo występuje ta właśnie forma niepoczytalności.

W drugim przypadku, ze względu na zniesienie hamulców moralnych, człowiek dysponujący pełną świadomością nie może kierować swoim postępowaniem. Nie może się oprzeć pewnym bodźcom, chociaż zdaje sobie w pełni sprawę, że popełnia czyn zabroniony.

Wina jest uwarunkowana prawidłowym funkcjonowaniem świadomości i woli sprawcy. Dlatego niepoczytalność, której istota polega na wadliwym działaniu świadomości lub woli, należy do okoliczności wyłączających winę. Uniemożliwia przypisanie sprawcy winy, czyli stwierdzenie, że popełnia on czyn w sposób zawiniony.

Zakłócenie prawidłowego działania psychiki może występować z różnym natężeniem, od lekkiego upośledzenia niektórych czynności psychicznych, aż do całkowitego wyłączenia świadomości i woli. Dlatego obok niepoczytalności wyróżnia się także ograniczoną poczytalność. O ograniczonej poczytalności mówimy wtedy, gdy zdolność człowieka do rozpoznania znaczenia czynów lub kierowania postępowaniem nie jest całkowicie wyłączona, lecz tylko w znacznym stopniu ograniczona.

Ogólnie można powiedzieć, że niepoczytalność nie zwalnia od odpowiedzialności, jeżeli została przez sprawcę zawiniona¹.

1. Ważność zgody małżeńskiej przy lekkiej niepoczytalności

Spotyka się pogląd, iż osoby upośledzone umysłowo, jeśli już raz zdecydują się na małżeństwo, wcześniej znajdując sobie kandydata, za nic nie chcą dopuścić do sytuacji, w której ponownie poczułyby się osamotnione, i to właśnie niejednokrotnie pomaga im sprostać wymaganiom życia we dwoje. Pogodzenie się z koniecznością ustępstw na rzecz współmałżonka przychodzi im nawet łatwiej niż osobom pełnosprawnym². U osób umysłowo upośledzonych w stopniu lżejszym, które mogą sprawiać wrażenie rozbudowanych, można podejrzewać brak rozumienia istoty małżeństwa, a także mieć wątpliwości, czy są w stanie prawidłowo funkcjonować w małżeństwie. Fakt istnienia upośledzenia umysłowego, zarówno w przypadku mężczyzn jak i kobiet, w zasadzie uniemożliwia realizację zarówno dobra małżeństwa, jak i dobra potomstwa. Tego rodzaju małżeństwa ulegają najczęściej szybkiemu rozpadowi³.

1.1. Konieczność braku niedojrzałości emocjonalnej

Dojrzałość emocjonalna to modyfikacja pierwotnych mechanizmów regulacyjnych opartych na popędach i impulsach emocjonalnych w wyniku socjalizacji⁴. W procesie wychowania dochodzi do wyzbycia się przez człowieka form wyrażania emocji charakterystycznych dla okresu dzieciństwa. Osoba dojrzała emocjonalnie świadomie uczestniczy w otaczającej ją rzeczywistości, stosując rozsądek przy podejmowaniu decyzji i w relacjach interpersonalnych, a nie, jak dotychczas, kierując się tylko reakcjami emocjonalnymi. Zmiany w reakcjach polegają na wygaszeniu form wybuchowych, gwałtownych, nieodpowiednich dla danego bodźca i sytuacji. Przemiany te są rezultatem oddziaływań, które prowadzą do wyuczenia się, kiedy, w jaki sposób, w jakiej formie i w jakim stopniu mogą być zaspokajane poszczególne potrzeby⁵.

Wiele różnych czynników ma wpływ na dojrzałość małżeństwa. Jest to dojrzałość zarówno fizyczna jak i seksualna, psychiczna jak i stabilność finansowa. Niestety nie każdy, kto potrafi znaleźć dobrą pracę i zbudować dom, jest zdolny do zrozumienia swojego współmałżonka. I tu zachodzi potrzeba dojrzałości emocjonalnej. Emocje takie jak złość, strach, szczęście, miłość, zaskoczenie, odraza czy smutek muszą być prawidłowo odczuwane i przekazywane. W złości do rąk napływa

krw, dzięki czemu łatwiej jest chwycić za broń albo wymierzyć cios wrogowi. W strachu krew napływa do dużych mięśni szkieletowych, takich jak mięśnie nóg, dzięki czemu łatwiej jest rzucić się do ucieczki. Do głównych biologicznych zmian zachodzących w naszym organizmie w chwilach szczęścia należy zwiększona aktywność ośrodka mózgowego, który powstrzymuje uczucia negatywne i powoduje wzrost dostępnej nam energii oraz wyciszenie tych ośrodków, które generują trapiące i dokuczliwe myśli⁶.

Miłość, czułość i zadowolenie seksualne pociągają za sobą pobudzenie układu przywspółczulnego, co jest fizjologicznym przeciwieństwem mobilizacji organizmu do walki lub ucieczki powodowanej przez strach i złość. Uniesienie brwi w chwili zdziwienia pozwala na szersze ogarnięcie spojrzeniem przedpoła, a jednocześnie zwiększa dopływ światła do siatkówki, dzięki temu dociera do nas więcej informacji. Grymas odrazy jest taki sam u ludzi na całym świecie i wysyła do odbiorcy identyczny przekaz – coś wstrętne smakuje lub pachnie albo też jest takie w metaforycznym ujęciu. Główną funkcją smutku jest niesienie pomocy w pogodzeniu się ze znaczną stratą, taką jak śmierć kogoś⁷ bliskiego albo wielkie rozczarowanie. Z tych wszystkich emocji, jakie towarzyszą nam każdego dnia, najważniejsza w budowaniu wspólnoty jest empatia, czyli zdolność wczuwania się w przeżycia drugiej osoby, umiejętność zrozumienia ich, a nawet wywołania w sobie podobnych. By małżeństwo mogło być udane, jest ono warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym⁸. Niektórym się wydaje, że albo można mieć empatię, albo nie. Jest tak, że są osoby bardziej zwrócone na ludzi, i osoby, które zamykają się na kontakty z innymi. Empatia jednak nie jest czymś wrodzonym czy nie mogącym się zmienić. Każdy z nas ma w sobie ziarenko empatii. Jeżeli rozwija się ono w odpowiednich warunkach i na odpowiednim etapie rozwoju człowieka, osiąga ona swoją dojrzałość. Są jednak osoby, u których ten proces nigdy nie nastąpi. Małe dziecko nie ma umiejętności współodczuwania, wymaga od swojej mamy ciągłej uwagi, nie rozumiejąc, że potrzebuje ona czasu także dla siebie. Dziecko, które jest na etapie szkoły podstawowej, posiada zaczątki empatii, współodczuwa, ale nie potrafi przyjąć odpowiedzialności za dane emocje⁹.

Dojrzałość do małżeństwa wymaga opanowania wszystkich trzech poziomów odniesienia do drugiego człowieka: 1) zwrócenie siebie do niego, 2) umiejętność wczucia się w jego problem, 3) zdolność aktywnego oraz odpowiedzialnego działania dla jego dobra¹⁰.

1.2. Brak niezdolności do radzenia sobie z podstawowymi prawami i obowiązkami małżeńskimi

Życie codzienne małżonków polega na wzajemnym ofiarnym dawaniu się sobie, na wzajemnym dopełnianiu się. Małżonkowie przebywają z sobą bardzo długo, codziennie oddziałując nawzajem na siebie, mają możliwość stałego doskonalenia się¹¹. Świadcząc sobie pomoc we wszystkim, pomagają sobie także w spełnieniu przez każde z nich osobistego zadania, jakim jest doskonalenie własnej osobowości. Synod Rzymski z 1960 r. w statucie 493 wśród celów małżeństwa wymienia także rozwój osobowości¹². Sobór Watykański II wyraźnie naucza, że: „rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa”. Aby zaś mogła ona osiągnąć pełnię swojego życia i posłannictwa, trzeba życzliwego, duchowego udzielania się i wspólnej wymiany myśli pomiędzy małżonkami¹³.

Idealna wizja współczesnego małżeństwa przedstawiałaby się jako równouprawnienie obojga małżonków. Kobieta i mężczyzna mają jednakowe zadania i role. Zarówno kobieta jak i mężczyzna mają mieć równy wpływ na wychowanie potomstwa, udział w finansowym zabezpieczeniu rodziny, ten sam podział obowiązków domowych. Każde z nich w równym stopniu musi mieć wpływ na decyzje, jakie zapadają w ich wspólnym domu. Zarówno kobieta jak i mężczyzna mają prawo do indywidualnego rozwoju swojej kariery zawodowej. Nie może być tak, że któreś z nich zabroni rozwoju drugiej osobie. Również kontakty towarzyskie, wychodzenie z domu ze znajomymi powinny być rozumiane i uwzględniane przez partnerów. Respektowanie chęci posiadania „chwili dla siebie”.

Niestety ta wizja idealnego małżeństwa nie jest wcale tak dobra, jak by się mogło wydawać. Najczęstszy błąd, jaki jest popełniany przez małżonków, to chęć dominacji jednej ze stron, przy czym skoro każda ma równe prawa, nikt nie ustępuje na rzecz drugiego. Rodzina jako mała społeczność wymaga, aby podejmowano w niej decyzję i przyjmowano wspólny kierunek we wszystkich sprawach. Decyzje, jakie zostaną podjęte, będą miały wpływ na funkcjonowanie całej rodziny. Kiedy między małżonkami nie ma jedności w decyzyjności, każda ze stron próbuje udowodnić, że racja leży po jej stronie, a decyzja, którą podejmuje, jest słuszna. Nikt również nie chce zrezygnować ze swojego stanowiska.

W ciągu ostatnich lat rolę dominującą w małżeństwie przejęły kobiety. Skoro ona rodzi dzieci, to ona decyduje o ich losie i wychowaniu. Podejmuje decyzję o rozpoczęciu kariery zawodowej, a dziecko wysyłane jest do przedszkola lub do babci na wychowanie. Niestety, nie

zawsze kariera zawodowa szybko i mocno rozwijająca się idzie w parze z dobrze rozwijającą się i funkcjonującą rodziną. Zmęczenie i frustracja przynieszone do domu nie zapowiadają niczego dobrego. Pojawiają się pretensje i roszczenia kierowane zarówno do współmałżonka, jak i dzieci. Mężczyzna odsunięty „na drugi plan” bardzo często poszukuje swojego „ja” w alkoholu albo innych używkach lub całymi dniami siedząc przed telewizorem. Są również mężczyźni, którzy wbrew sobie potulnie wypełniają wszystkie polecenia swojej żony.

Istniejemy jako kobieta i mężczyzna i ponosimy wszelkie konsekwencje tego faktu. Dlatego zaryzykować można twierdzenie, że jedynie życie w zgodzie z tym faktem, zaakceptowanie kobiecości i męskości w małżeństwie stwarza szansę na jego powodzenie¹⁴. Z tej definicji wynika, że każdy z małżonków powinien przyjąć odpowiednią rolę w społeczności, jaką jest małżeństwo, a potem rodzina. W tym układzie to mężczyzna staje się głową rodziny. Do niego należy ostatnie słowo, jednak musi brać pod uwagę sugestie żony i dokładnie przemyśleć to, co ona proponuje.

Mąż powinien brać pod uwagę dobro całej rodziny i nigdy nie może o tym zapominać. Kobiety często boją się takiej sytuacji, ponieważ mąż może zawsze wykorzystać swoją pozycję do zaspokajania tylko swoich potrzeb. Jeżeli pojawiają się takie obawy, można mówić o problemach między małżonkami, ale również o osobistych problemach mężczyzny. Mężczyzna jest również opiekunem dla swojej rodziny i żony. Jeżeli tak ma być, mąż musi dokładnie znać potrzeby swojej rodziny. Musi on mieć wpływ na wychowanie dzieci oraz być informowany o wszystkich sprawach, które dotyczą jego domu.

Rola kobiety to prowadzenie domu, opieka nad dziećmi i wspieranie męża w podejmowaniu decyzji dotyczących ich rodziny. Ważne jest, aby małżonkowie ustalili podział obowiązków. Są kobiety, które same gotują, robią zakupy czy sprzątają, są jednak takie, które wolą te czynności wykonywać wraz z współmałżonkiem. Za każdym razem jednak, kiedy żona potrzebuje pomocy, mąż zawsze powinien chętnie to robić. Od małżonków zależy, jak będą się czuli po kilku latach wspólnego życia.

1.3. Zdolność rezygnacji na korzyść drugiej osoby

Mężczyźni z upośledzeniami umysłowymi po zawarciu małżeństwa zupełnie nie są zainteresowani jego przyszłością oraz należyтым funkcjonowaniem rodziny. Na małżeństwo i żonę patrzą poprzez pryzmat seksu,

wyłącznie poprzez swoją przyjemność. Takiemu podejściu do małżeństwa towarzyszą zdrady małżeńskie oraz brutalność wobec żony, zwłaszcza gdy dochodzi nadużywanie alkoholu. Mężczyzna z upośledzeniem umysłowym nie rozumie potrzeb i zachowań swego dziecka. W związku z tym nie jest w stanie podjąć istotnych obowiązków wynikających z dobra potomstwa¹⁵.

Kobieta dotknięta upośledzeniem umysłowym przejawia rozwiązłość seksualną, nadużywa alkoholu, zauważa się jej uzależnienie od rodziny pochodzenia. Na skutek tak zaburzonych zachowań nie jest zdolna do nawiązania trwałych więzi z mężem, wzajemnego oddania się, świadczenia pomocy. Opieka nad dzieckiem przerasta jej możliwości psychiczne. Podobnie jak w przypadku mężczyzny, nie jest ona w stanie podjąć istotnych obowiązków, które wypływają z dobra potomstwa¹⁶.

2. Niezdolność do wyrażenia zgody małżeńskiej przy ciężkiej niepoczytalności

Każdy człowiek zasadniczo jest zdolny do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich, a przypadki niezdolności należy traktować jako coś wyjątkowego. Tę wyjątkowość mogą powodować istotne odchylenia w stanie psychicznym nupturienta istniejące w chwili zawierania związku małżeńskiego. Wprawdzie w kanonie 1095 nr 3 prawodawca kodeksowy bardzo ogólnie określił przyczyny niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, zaznaczył jednak, że przyczyny te muszą być natury psychicznej. Pojęcie to można rozumieć szeroko jako wszelkie przyczyny mające związek z psychiką, a więc wszelkie odstępstwa od normalnego stanu psychicznego¹⁷.

U podstaw kanonu 1095 nr 3 leży kardynalna zasada wynikająca z prawa naturalnego, że nikt nie może zobowiązać się do tego, czego nie jest w stanie wypełnić. Kto zawiera umowę małżeńską, musi swoimi możliwościami psychicznymi gwarantować, że wywiąże się z przyjętych na siebie zobowiązań. Osoby, co do których istnieje pewność, że nie są w stanie wypełniać obowiązków małżeńskich, nie mogą być dopuszczone do małżeństwa¹⁸. Chodzi o wszystkie istotne obowiązki małżeńskie, gdyż niezdolność podjęcia choćby jednego z nich powoduje niezdolność wyrażenia skutecznej zgody małżeńskiej. W zasadzie prawie każde zaburzenie psychiczne może powodować niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Trzeba jednak pamiętać, że żadna anomalia psychiczna ani osobowościowa sama w sobie nie powoduje automatycznie

niezdolności do małżeństwa, powoduje ją dopiero wtedy, gdy wykaże się jej poważny negatywny wpływ na możliwość wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich¹⁹.

Ponieważ w opiniach sądowo-psychiatrycznych (psychologicznych) biegli wypowiadają się *ex post* na podstawie zebranego materiału dowodowego oraz wyniku bezpośredniego badania kontrahenta, mogą więc prześledzić funkcjonowanie opiniowanej osoby w małżeństwie i ocenić, czy rozpad pożycia małżeńskiego wynikał jednoznacznie z zaburzeń psychicznych (osobowościowych) kontrahenta. Kanonistyka określiła cztery przymioty, którymi powinna cechować się niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Są to: ciężkość, uprzedniość, trwałość i absolutność²⁰.

Ciężkość. Według J. Cymbały²¹ zaburzenie powodujące niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, aby miało znaczenie prawne, musi nie tylko wynikać z przyczyn natury psychicznej, lecz ponadto musi być na tyle poważne, żeby powodowało całkowitą niezdolność nupturienta do podjęcia jakiegoś istotnego obowiązku. Co do tego kryterium niezdolności panuje zgoda zarówno wśród sędziów, jak i w literaturze kanonistycznej.

Uprzedniość. Niezdolność, aby miała znaczenie prawne, musi występować w momencie zawierania małżeństwa. Objawy zaburzenia, które powodują niezdolność, nie zawsze muszą przejawiać się przed zawarciem małżeństwa w sposób dostatecznie wyraźny, nie muszą być jednoznaczne. Niezdolność nie powstaje nagle, niespodziewanie w momencie zawierania zgody małżeńskiej. Jeśli nie istniała wcześniej, nie istnieje i w momencie wyrażania zgody małżeńskiej. Część audytorów rotalnych za niezdolność uprzednią uznaje także tę, która ujawniła się bezpośrednio po ślubie, lecz pochodzi z przyczyny istniejącej już w momencie wyrażania zgody małżeńskiej²².

Trwałość. Zarówno w literaturze, jak i wśród sędziów dominuje pogląd, że niezdolność nie musi być trwała. Stwierdzenie niezdolności do podjęcia istotnego obowiązku małżeńskiego w momencie wyrażania zgody małżeńskiej pozwala stwierdzić nieważność tego małżeństwa. Według Szytchmilera trwałość niezdolności jest poważnym środkiem dowodowym, pozwalającym odróżnić prawdziwą niezdolność od zwykłych trudności, jakie często występują w małżeństwach²³.

Absolutność. Co do tego kryterium według Cymbały²⁴ nie ma jedności w poglądach; większość badaczy stoi na stanowisku, że nie jest

to kryterium konieczne. Część kanonistów wyraża jednak opinię, by niezdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich była absolutna, tzn. uniemożliwiała ich wypełnianie w stosunku do każdego partnera, gdyż przyjęcie jej relatywności spowodziłoby poważne konsekwencje prawne. Według Sztymilera dwa przymioty są absolutnie konieczne: niezdolność rzeczywista (prawdziwa, pewna) i towarzysząca wyrażaniu zgody małżeńskiej. Tylko w przypadkach, gdy stwierdzone przez biegłego zaburzenia natury psychicznej spełniają wymogi prawa kanonicznego, biegły może wypowiadać się o niezdolności opiniowanej osoby (kontrahenta) do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich²⁵.

2.1. Niemożność podjęcia odpowiedzialności za drugą osobę

W myśl współczesnej doktryny i orzecznictwa istotne obowiązki małżeńskie wynikają z samej natury małżeństwa, jako wspólnoty całego życia. Chodzi zatem o obowiązki obejmujące dobro małżonków, dobro potomstwa, dobro jedności i dobro sakramentu. Wynikają one z celów małżeństwa, a cele małżeństwa wchodzą w zakres przedmiotu zgody małżeńskiej określonej w kanonach 1055 i 1056. Są to te wszystkie istotne prawa i obowiązki, które dotyczą istoty małżeństwa w tak fundamentalny sposób, że jeżeli braknie zdolności rozumienia ich albo sprostania im choćby w minimalnym stopniu, to skuteczna zgoda jest niemożliwa, a małżeństwo absolutnie nie może zaistnieć²⁶.

Kodeks prawa kanonicznego nie określił istotnych obowiązków małżeńskich. Najważniejszym źródłem wyjaśniającym je są wyroki Roty Rzymskiej. Najczęściej wymienia się następujące obowiązki:

- a) obowiązek tworzenia małżeńskiej wspólnoty całego życia (*consortium totius vitae*),
- b) obowiązek relacji międzyosobowej między małżonkami, w tym głównie więzi uczuciowe;
- c) obowiązek relacji trwałej, wiernej, wzajemnej i dozgonnej;
- d) obowiązek utrzymywania wspólnoty heteroseksualnej i pożycia małżeńskiego *humano modo*;
- e) obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa²⁷.

Dobro małżonków (*bonum coniugum*) konkretyzuje się w ich wzajemnych relacjach, bez których nie byłaby możliwa wspólnota²⁸. Według Sztymilera chodzi tu o obowiązek nawiązania głębokich międzyosobowych relacji małżeńskich. Dlatego niezdolnymi do zawarcia małżeństwa są ci nupturienci, którzy nie są zdolni do ofiarności i postawy altruistycznej

wobec współmałżonka. Taka postawa wymaga dojrzałości. Tylko ludzie o dojrzałej osobowości zdolni są stworzyć małżeńską wspólnotę całego życia i potem stale ją umacniać²⁹.

Według Cymbały utworzenie wspólnoty całego życia lub, jak często się spotyka, wspólnoty życia i miłości, to najczęściej występujący istotny obowiązek małżeński, wymieniany i analizowany przez audytorów rotalnych w ich wyrokach³⁰.

Cechą obowiązków małżeńskich jest to, że są one wzajemne, tzn. oboje małżonkowie mają względem siebie te same prawa i obowiązki, a zatem każdemu uprawnieniu jednego ze współmałżonków odpowiada obowiązek po stronie drugiego. Są one też niezmiennie, ciągłe i nieodwołalne. Sprawy te zostały unormowane w kanonie 1135 k.p.k., który stanowi, że każdemu z małżonków przysługują jednakowe obowiązki i prawa w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego. Jednakże osoba dotknięta wszelkimi zaburzeniami psychicznymi nie jest w pełni lub wcale wypełnić tych obowiązków³¹.

2.2. Zaburzenia w podejmowaniu decyzji

Każdy człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, posiada rozum, dzięki któremu może myśleć, poznawać, pamiętać czy kojarzyć. Ma różnego rodzaju emocje, które pozwalają mu reagować na otaczającą rzeczywistość śmiechem, złością, lękiem czy radością. Posiada również emocje, które pozwalają na wiele więcej: na kochanie, na poczucie bezpieczeństwa czy nienawiść i poczucie zagrożenia. Najważniejsza jednak tu jest wola, która jest dyspozycją psychiczną człowieka do świadomego i celowego regulowania postępowania, do podejmowania decyzji i wysiłków w celu realizacji pewnych działań, przyjęcia pewnych postaw, a zaniechania innych³². Rozum w tym przypadku sprawia, że człowiek ocenia rzeczywistość, która go otacza i potrafi poddać ją ocenie pod względem wartości. Dzięki niemu wie, kiedy coś jest dobre, a kiedy złe, co działa na jego korzyść, a co szkodzi, pozwala rozpoznawać przyjemne emocje, które niekoniecznie takie są w rzeczywistości. Wola natomiast pozwala człowiekowi na świadome podejmowanie wyboru i na tej podstawie może on pokierować swoim postępowaniem. Może podejmować rozmyślnie decyzję, do jakich wartości będzie dążył, a jakich będzie unikać w swoim życiu. Rozum i wola pozwalają człowiekowi zapanować nad emocjami³³.

Przy niewłaściwym rozumowaniu człowiek nie jest w stanie podejmować właściwych decyzji. Kierować się będzie emocjami, które często

są zmienne i podlegają wahaniom. Wystarczą drobne zmiany, czy to w człowieku, czy w jego otoczeniu, a już zmieni się nasza reakcja w porównaniu do tego, co było przed chwilą. Emocje sprawiają, że odczuwane szczęście z posiadania czegoś, czy z odniesionego sukcesu bardzo szybko pomniejszy się. Tok takiego zachowania będzie się odnosił do wszystkich stref naszego życia. Niszczycielsko działa to na życie, jeśli decyzje podejmowane będą pod wpływem emocji³⁴.

2.3. Brak możliwości sprostania obowiązkom rodzicielskim

Po urodzeniu dziecka rolą matki jest zaspokajanie jego podstawowych potrzeb. To ona już w pierwszej fazie jego życia płodowego nawiązała z dzieckiem niezwykłą więź. Czas karmienia piersią też ma wpływ na zacieśnianie więzów między dzieckiem a jego matką. W następnych fazach zwiększa się rola ojca w wychowaniu dziecka, a potem reszty rodziny. Jest to specyficzna forma odpowiedzialności za drugiego człowieka, którą nazywamy rodzicielstwem³⁵.

Odpowiedzialność to konieczność, obowiązek moralny lub prawny, odpowiadania za swoje czyny i ponoszenia za nie konsekwencji. Jest to właściwość ludzkiego postępowania polegająca na możliwości lub gotowości ponoszenia konsekwencji własnego postępowania. Warunkiem odpowiedzialności jest wolność, świadomość i istnienie odpowiedniej sankcji (prawo, sumienie, opinia publiczna)³⁶. W świetle tego odpowiedzialne rodzicielstwo będzie to postawa świadomego powołania do życia nowego człowieka i towarzyszenia mu od poczęcia aż do osiągnięcia dojrzałości. To wrażliwość na to, co dla dziecka jest dobre, obejmująca świadomość możliwych konsekwencji danego postępowania i rzeczywistą gotowość przyjęcia tych konsekwencji. Odpowiedzialne rodzicielstwo zaczyna się w chwili, gdy myślimy o poczęciu dziecka i trwa nieustannie aż do dojrzałości dziecka, przy czym każdy kolejny etap charakteryzuje się innymi zadaniami. Etapy najważniejsze to:

- a) poczęcie dziecka,
- b) bliski kontakt w okresie prenatalnym i dobre urodzenie,
- c) dobre wychowanie, wdrożenie do samowychowania (dbanie o potrzeby materialne i emocjonalne, uczucie odpowiedzialności za innych, rozmowy o sprawach intymnych, stopniowe przygotowanie do samodzielności)³⁷.

Niestety osoba, która sama potrzebuje opieki i odpowiedzialności za nią, nigdy sama nie podejmie, nie będzie w stanie odpowiadać za

swoje dziecko. Dziecko od momentu poczęcia ma prawo do tego, aby zarówno matka jak i ojciec byli przy nim. Nie jest więc odpowiedzialnym postępowaniem czyn, który w swojej konsekwencji prowadzi do tego, że dziecko nie będzie miało obojga rodziców. Także świadome niedopuszczanie do poczęcia dziecka jest przejawem braku odpowiedzialności. Nie mogąc samemu kierować swoim życiem, nie będzie możliwości pokierować, a potem nakierowywać kogoś na właściwą drogę. Dziecko przez wiele lat potrzebuje od swoich rodziców opieki, wielu uczuć i wychowania tak, aby potrafiło samodzielnie żyć. Osoba nie mogąca spełnić tych warunków nie powinna nigdy podejmować próby posiadania potomstwa³⁸.

* * *

Małżeństwo jest zwińczeniem bliskiego związku i pokrewieństwa dwóch kompletnie obcych sobie osób. Jest to związek, który powinien być zobrazowaniem ich wzajemnego uczucia do siebie. Nie może być środkiem, dzięki któremu dwoje ludzi przysięga sobie wspólne życie do końca wspólnych dni, lecz jest wynikiem niespisanej wcześniej obietnicy. W związek powinni wstępować ludzie, którzy w pełni są świadomi praw i obowiązków wobec drugiego człowieka, które przyrzekają. Muszą rozumieć, że słowa te niosą za sobą olbrzymią odpowiedzialność. W jednej chwili sakramentalnego „tak” przysięgają sobie miłość, wierność i uczciwość małżeńską³⁹.

Niezdolność do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich, chociażby jednego z nupturientów, powoduje nieważność małżeństwa. Niezdolność psychiczna to niezdolność do realizowania zgody małżeńskiej, a jedną z takich form jest niepoczytalność. Taka osoba może być inteligentna, posiadać używanie rozumu, wiedzieć, czym jest małżeństwo, jakie są jego obowiązki, ale na skutek zaburzeń natury psychicznej nie jest w stanie podjąć i wypełnić tych obowiązków. W domu zamiast ciepła rodzinnego i przyjemności bycia razem pojawiają się kłótnie, przemoc i różne formy dewiacji. Z czasem pojawiają się zaburzenia emocjonalne i różnorodne formy zaburzeń psychicznych.

Do niezdolności zalicza się wszystkie postacie patologii i psychopatologii, które niszczą osobowość. Zgoda małżeńska jest aktem woli, mocą którego mężczyzna i kobieta zawierają nieodwołane przymierze, wzajemnie siebie przekazując i przyjmując. Zgoda małżeńska zakłada działanie rozumu (świadomość), który umożliwia podjęcie właściwej

decyzji. Bez wzajemnej wymiany zgody małżeńskiej nie może być małżeństwa.

PRZYPISY

- ¹ Zob. W. Siuda, *Elementy prawa dla ekonomistów*, Poznań 2000, s. 17.
- ² Zob. J. Vanier, *Rozwój uczuć osoby upośledzonej umysłowo i problemy życia seksualnego*, w: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 1988, s. 170.
- ³ Zob. S. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 220.
- ⁴ Por. J. Reykowski, *Osobowościowe i sytuacyjne przesłanki agresji*, „Psychologia Wychowawcza”, 1973, nr 3, s. 302–303.
- ⁵ Por. R. Łapińska, M. Żebrowska, *Wiek dorastania. Zagadnienie dojrzałości emocjonalnej*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1979, s. 720.
- ⁶ Zob. W. Góralski, *Zgoda małżeńska jako akt konstytuujący małżeństwo*, w: *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, red. W. Góralski, G. Dzierżon, Warszawa 2001, s. 21–58.
- ⁷ Por. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1999, s. 28–29.
- ⁸ Zob. *Zanim wybierzesz... Przygotowanie do życia w rodzinie*, [aut.:] M. Grabowska [i in.], Warszawa 1998, s. 332.
- ⁹ Por. tamże, s. 245.
- ¹⁰ Tamże.
- ¹¹ Zob. M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1967, s. 35.
- ¹² *Prima Romana Synodus*, Roma 1960, s. 191.
- ¹³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 52.
- ¹⁴ Zob. *Zanim wybierzesz... Przygotowanie do życia w rodzinie*, dz. cyt., s. 245n.
- ¹⁵ Zob. S. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby...*, dz. cyt., s. 221.
- ¹⁶ Por. tamże, s. 222.
- ¹⁷ Por. R. Sztychmiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 56n.
- ¹⁸ Tamże.
- ¹⁹ Zob. Z. Majchrzyk, L. Ciszewski, P. Cynkier, *Osobowość nieprawidłowa (makiaweliczna) jako możliwa przyczyna niezdolności do zawarcia ważnego małżeństwa. Opis przypadku*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii”, 9(2000), supl. 1(9), s. 175–184.
- ²⁰ Tamże.
- ²¹ Zob. J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1983–1992 wydanych na podstawie kan. 1095 nr 3 kodeksu prawa kanonicznego*, opublikowanych w „Decisiones”, Olsztyn 2002, s. 76n.
- ²² Tamże.
- ²³ Zob. R. Sztychmiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, dz. cyt., s. 45n.
- ²⁴ Por. J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia...*, dz. cyt., s. 67n.
- ²⁵ Por. R. Sztychmiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, dz. cyt., s. 89.
- ²⁶ Zob. A. Dziega, *Wpływ zaburzeń osobowości na kanoniczną zdolność osoby do zawarcia małżeństwa. Słowo wstępne*, w: *Kościelne prawo procesowe. Materiały i studia*, red. A. Dziega, M. Greszata, t. 2, Lublin 2002, s. 7–9.
- ²⁷ Zob. Z. Grocholewski, *Sędzia kościelny wobec ekspertyz neuropsychiatrycznych i psychologicznych*, „Prawo Kanoniczne”, 31(1988), nr 5, s. 75–98.

- ²⁸ Por. A. Dziega, *Wpływ zaburzeń osobowości...*, art. cyt., s. 7–9.
- ²⁹ Por. W. Góralski, *Zgoda małżeńska jako akt konstytuujący małżeństwo*, art. cyt., s. 21–58.
- ³⁰ Zob. J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia...*, dz. cyt., s. 76n.
- ³¹ Por. R. Sztychmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, dz. cyt., s. 89.
- ³² Zob. Cz. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik psychologiczny*, Warszawa 2009, s. 65n.
- ³³ Zob. Z. Majchrzyk, *Osobowościowe i psychiczne przesłanki niezdolności do małżeństwa w świetle nowych uregulowań kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii”, 9(2000), supl. 1(9), s. 143–160.
- ³⁴ Tamże, s. 165n.
- ³⁵ Por. Z. Tyszka, *Z metodologii badań socjologicznych nad rodziną*, Bydgoszcz 1988, s. 76n.
- ³⁶ *Nowy leksykon PWN*, Warszawa 1998, s. 45n.
- ³⁷ Por. Z. Tyszka, *Z metodologii badań socjologicznych...*, dz. cyt., s. 34n.
- ³⁸ Zob. Z. Majchrzyk, *Osobowościowe i psychiczne przesłanki niezdolności do małżeństwa...*, art. cyt., 143–160.
- ³⁹ Zob. R. Sztychmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, dz. cyt., s. 89.

KS. ZBIGNIEW SKROBICKI

MORALNY WYMIAR ROZWOJU W ŚWIETLE NAUCZANIA PAPIEŻY PAWŁA VI I JANA PAWŁA II

Od czasu II wojny światowej nastąpiły głębokie przemiany w dziedzinie nauki i techniki. Te z kolei pociągnęły za sobą ogromne zmiany w dziedzinie gospodarczej, społecznej, politycznej czy kulturalnej. Dla przykładu wystarczy odnotować takie zjawiska, jak: produkcja energii atomowej, tworzyw sztucznych, automatyzacja i automatyka, radio i telewizja, udoskonalenie środków komunikacji, zacieranie podziałów klasowych, wzrost dysproporcji pomiędzy sektorami gospodarczymi, regionalnymi oraz pomiędzy krajami i narodami. Kościół wobec tych wielkich procesów nie mógł pozostawać obojętny. Nowe zjawiska społeczne domagały się wyrażenia ich w języku nowej epoki, a przede wszystkim oceny w świetle zasad moralnych i społecznych. Kwestia społeczna, która za czasów papieża Leona XIII sprowadzała się do problemu robotników najemnych, po drugiej wojnie światowej wystąpiła w wymiarach globalnych¹. Kolejne pontyfikaty papieży Jana XXIII i Pawła VI, jak również Sobór Watykański II podjęły zagadnienie kwestii społecznej z wielkim dynamizmem. Wystarczy tu przytoczyć choćby następujące dokumenty: encykliki Jana XXIII *Mater et Magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963); konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* (1965); encyklika Pawła VI *Populorum progressio* (1967).

Encyklika *Populorum progressio* (PP) stanowi jakby rozszerzenie rozdziału Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes* mówiącym o życiu gospodarczo-społecznym (KDK, n. 63–72). Jest to encyklika o popieraniu rozwoju ludów. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych można było zaobserwować dalsze narastanie dysproporcji między krajami ubogimi a bogatymi. Jeszcze bardziej pogłębiła się świadomość nierówności, powodujących dyskryminację krajów Trzeciego Świata, które doświadczały niesprawiedliwości i marginalizacji. W tej nowej sytuacji

historycznej konflikty społeczne nabrały wymiarów ogólnoświatowych, stanowiąc tym samym wyraz nowej kwestii społecznej². *Populorum progressio* jest właśnie naświetleniem tej kwestii. Paweł VI starał się uchwycić w tym dokumencie wszystkie wymiary integralnego rozwoju człowieka i solidarnego rozwoju ludzkości.

Rozwój integralny

Mówiąc o rozwoju integralnym, trzeba zauważyć, że nie chodzi tu o sam postęp ekonomiczny. Wprawdzie dokumenty Kościoła używają pojęcia rozwoju zamiennie z pojęciem postępu³, to jednak termin „postęp” wyraża bardziej aspekt ekonomiczny czy techniczny. Możemy mówić wtedy o postępie naukowym, technicznym bądź ekonomicznym. Termin „rozwój” ma raczej wymiar personalistyczno-humanistyczny i moralny, związany z nauką Kościoła o powszechnym przeznaczeniu dóbr, z koncepcją człowieka, jego godnością i powołaniem⁴.

Pojęcie „integralny” zawiera w sobie, oprócz znaczenia „całościowy”, także znaczenie „tworzący całość”. Oznacza nie tylko rozwój wszechstronny, ale i powiązany w jedną całość. Paweł VI ukazuje w *Populorum progressio*, że Kościół przede wszystkim jest w stanie ukazać prawdziwą wizję rozwoju i służyć dziełu rozwoju⁵. Ma do tego tytuł, gdyż przez wieki przyczyniał się do podnoszenia poziomu kultury, a przez dzieła misyjne podnosił kulturę ewangelizowanych narodów.

Dzieło rozwoju wymaga określonych podstaw światopoglądowych, ukazania ideałów i wartości, w imię których narody byłyby gotowe współpracować i służyć sobie wzajemną pomocą. Kościół jest bowiem stróżem i głosicielem podstawowych prawd i zasad, których brak współczesnemu światu. Największą wartością, jaką ma tu Kościół do zaoferowania w dziedzinie doczesnej, jest – głoszony przez niego – pełny obraz człowieka i życia społecznego. Aby rozwój był prawdziwy, mówi papież Paweł VI, „powinien być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka” (PP, n. 14). Wynika to z samej natury człowieka. W naturze człowieka złączone są: pierwiastek duchowy i materialny. Dzięki elementowi duchowemu ujawnia się potencjalność człowieka. Ta potencjalność duchowa osoby ludzkiej domaga się rozwoju fizycznego i duchowego. Duchowość człowieka domaga się uduchowienia materii, wyciskania na niej znamienia osobowego, podnoszenia jej do wyższej godności. Rozwój jest powołaniem naturalnym człowieka (PP, n. 15)⁶, gdyż wynika z jego potencjalności duchowej i działania jego

duchowości w świecie materii, jak również z jego natury społecznej. Papież Paweł VI ukazał rozwój jako „przejście od warunków życia mniej ludzkich do warunków bardziej godnych człowieka” (PP, n. 20). Warunki „mniej ludzkie” występują wtedy, gdy istnieją braki materialne i moralne, czy też struktury ucisku. Warunki godne człowieka są wtedy, gdy ma on: warunki doskonalenia świata i siebie, dostęp do wiedzy i kultury, uznanie wartości nadprzyrodzonych oraz chrześcijańskie życie wiary, nadziei i miłości (PP, n. 20–21).

Do wizji naturalnej powołania człowieka Paweł VI dołącza elementy jego powołania nadprzyrodzonego. Bóg powołał człowieka do udziału w akcie stworzenia, każdy więc człowiek, każdy pracownik jest twórcą (PP, n. 27). Poprzez doskonalenie świata człowiek doskonali samego siebie (PP, n. 50). Doskonalenie osobowe wiąże się więc z twórczością, ze współdziałaniem w twórczości Bożej; wiąże się z doskonaleniem ludzkości dzięki ulepszaniu, uduchowianiu świata materii. Bóg powołując człowieka do udziału w swej twórczości, którą akt stworzenia świata tylko zapoczątkował, dał mu uzdolnienia, które może on rozwinąć dzięki własnemu wysiłkowi. Od człowieka głównie zależy, czy wypełni powołanie Boże, czy wykorzysta w pełni dary Boże otrzymane w konkretnej epoce, cywilizacji, kulturze. Aby wypełnić swe powołanie, musi człowiek pamiętać o ostatecznym celu swego rozwoju osobowego – o Bogu. Musi być otwarty na wieczność. Pierwszą część encykliki *Populorum progressio* kończy papież wezwaniem: „ku pełnemu humanizmowi” (n. 42). Prawdziwy humanizm to według papieża humanizm otwarty na Absolut⁷. Człowiek nie jest ostateczną normą wartości, a prawdziwe człowieczeństwo osiąga tylko wówczas, gdy przekracza samego siebie (PP, n. 42), gdy wznosi się ponad siebie. Wnioskiem, jaki należy wyciągnąć z przedstawionej tutaj przez Pawła VI teologii rozwoju, jest to, że rozwój jest powołaniem człowieka. Człowiek korzysta z dorobku innych, a jako twórca, podobny do Boga, kocha innych i chce im służyć.

Odpowiednikiem powołania do rozwoju jest moralny obowiązek rozwoju. Tym obowiązkiem jest pełny rozwój osobowości człowieka i jego udział w rozwoju świata ludzi i materii. Obowiązek ten ciąży na wszystkich, na całej ludzkości (PP, n. 17). Rozwój integralny, pełny jest naczelnym obowiązkiem człowieka i ludzkości, gdyż – jak podkreśla papież Paweł VI – „streszcza w sobie wszystkie nasze obowiązki” (PP, n. 16). Pełny humanizm jest troską o wszechstronny rozwój całego człowieka i wszystkich ludzi (PP, n. 42)⁸.

Wzrost ekonomiczny bez uwzględnienia rozwoju całego człowieka oznaczałby odwrócenie hierarchii wartości, prowadziłyby do podporządkowania wartości ludzkich wartościom gospodarczym. Rozwój ludzkości to nie tylko wzrost gospodarczy (PP, n. 14), to także ucieczka od (plag) głodu, nędzy, chorób społecznych, ciemnoty; to dążenie do rozwoju kultury (PP, n. 1 i 21). Rozwój to humanizacja życia narodów, to dążenie do podnoszenia godności osobistej człowieka, woła pokoju, uznanie przez ludzi wartości odwiecznych (PP, n. 21). Rozwój to umożliwienie człowiekowi odnalezienie swego prawdziwego człowieczeństwa, odnalezienie przez niego wartości duchowych: miłości, przyjaźni, modlitwy i kontemplacji, zarówno w życiu osobistym jak i społecznym (PP, n. 10).

Wszechstronność ekonomiczna, społeczna, kulturalna, religijna i moralna rozwoju, powiązanie tych wszystkich kierunków w jedną harmonijną całość – to są warunki, jak stwierdza Papież Paweł VI, rozwoju integralnego, harmonijnego, pełnego rozwoju człowieka, ludzkości i świata. Rozwój niezharmonizowany może wypaczyć harmonię osobowości człowieka (PP, n. 29). Chodzi tu przede wszystkim o równowagę strony duchowej i fizycznej jego natury. Rozwój materialny nie może stać się celem sam w sobie, nie powinien odwracać człowieka od jego celów nadprzyrodzonych. Skąpstwo jest takim wyraźnym przejawem niedorozwoju moralnego (PP, n. 19). Polega ono na postawieniu dóbr materialnych na szczycie porządku hierarchii dóbr. Skąpiec służy posiadaniem majątkowi, zamiast nim się posługiwać dla celów wyższych. W rodzinie skąpstwo może zniewalać porządek życia rodzinnego. Dużo większe zło może powodować skąpstwo narodowe, gdy bogacenie się narodu, wzrost potęgi militarnej czyni się najwyższym prawem w państwie.

Także w „krajach cywilizowanych” występują przykłady stałych konfliktów społecznych i politycznych, będących wynikiem niedorozwoju moralnego. Konflikty te są skutkiem nieustannej walki o wartości materialne, będące na szczycie hierarchii wartości. Podporządkowanie decyzji gospodarczych czy politycznych walce o te wartości prowadzi do unicestwienia elementarnych wartości moralnych.

Zagadnienie hierarchii wartości leży u podstaw pełnego rozwoju człowieka. Jej naruszenie, nie tylko w decyzjach osobistych, ale także społecznych mogłoby skierować ten rozwój przeciw człowiekowi, prowadzić do zniewolenia. Nadmierny wzrost zaś w jednej dziedzinie stwarza niebezpieczeństwo zachwiania równowagi rozwojowej czy to w życiu poszczególnych jednostek, czy też w samym procesie rozwoju gospodarczego.

Nie tylko więc racje wynikające z analizy natury człowieka, ale sama „mechanika wzrostu” przemawia za jego integralnością. Postulat wzrostu integralnego oznacza niewątpliwie potwierdzenie idei humanizmu integralnego (PP, n. 34). Jest to równocześnie postulat równowagi rozwoju między naukami przyrodniczymi i technicznymi a naukami humanistycznymi, zwłaszcza naukami moralnymi.

Przy okazji może warto zwrócić uwagę na to, jaką rolę w rozwoju humanizmu może odegrać religia. W zmieniającej się szybko rzeczywistości stoi przed teologami, filozofami i moralistami chrześcijańskimi wielkie i trudne zadanie – niesienie chrześcijańskiej mądrości współczesnemu światu. Od wypełnienia tego zadania zależy w dużej mierze nie tylko przyszły rozwój chrześcijaństwa, ale także rozwój ludzkości.

Encyklika papieża Pawła VI *Populorum progressio* niesie moralne dopełnienie wizji rozwoju dla ekonomii i polityki, które zajmują się rozwojem⁹. Nauki empiryczne mogą się czasem mylić w delikatnej materii ludzkich ograniczeń i słabości. Teologia rozwoju zaproponowana w *Populorum progressio* ukazuje możliwości przewyciężenia ludzkich namiętności, proponując zasady i rozwiązania oparte na Ewangelii. Wśród tych pojęć i zasad, na których należałoby oprzeć rozwiązywanie współczesnych wymiarów kwestii społecznej, są niewątpliwie: rozwój, pokój, sprawiedliwość. Paweł VI uznał rozwój za „nowe imię pokoju”, warunek pokoju. Zróżnicowanie gospodarcze, społeczne i kulturalne występujące we współczesnym świecie powodują konflikty zagrażające światowemu pokojowi. Warunkiem pokoju, według encykliki *Populorum progressio*, jest tworzenie w rozwijającym się świecie integralnego rozwoju, gwarantującego sprawiedliwy porządek społeczny. Bo jak zauważa papież, w świecie nadal „istnieją sytuacje tak niesprawiedliwe, że wołają wprost o karę Bożą” (PP, n. 30).

Sytuacja światowa według encykliki *Sollicitudo rei socialis*

W dwudziestą rocznicę wydania encykliki *Populorum progressio* papież Jan Paweł II na nowo podjął rozważania nad problemem rozwoju. Tej kwestii poświęcił swą kolejną encyklikę społeczną – *Sollicitudo rei socialis*, ogłoszoną 30 grudnia 1987 roku. Stanowi ona refleksję Jana Pawła II nad *Populorum progressio* – encykliką odczytywaną na nowo z perspektywy dwudziestu lat.

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS), uwzględniając przemiany w świecie, jakie dokonały się w ostatnim dwudziestoleciu, kreśli – w nawią-

zaniu do *Populorum progressio* – „panoramę świata współczesnego”. Jan Paweł II stwierdza, że pewne nadzieje na dalszy rozwój narodów, jakie rysowały się przed dwadzieścia laty, obecnie wydają się być dalekie od spełnienia (SRS, n. 12). Rozwój ukazany w *Populorum progressio* nie urzeczywistnił się, a sytuacja w świecie uległa pogorszeniu. Nadal utrzymuje się, a w wielu przypadkach pogłębia się rozpiętość poziomu gospodarczego i kulturalnego krajów rozwiniętych i rozwijających się, biednych i bogatych, między Północą i Południem, a także między Zachodem a Wschodem. Różnice w stopniu przyspieszenia rozwojowego powodują ciągłe zwiększanie się tej rozpiętości, która obejmuje wszystkie niemal dziedziny życia. Nadal utrzymuje się zjawisko głodu w różnych jego postaciach oraz towarzyszące mu choroby. Widoczny jest nadal niski poziom opieki lekarskiej, załamujący się stan zdrowotności społecznej oraz głód mieszkaniowy.

Obok tych zjawisk związanych z gospodarką, ujawniają się w wielu krajach trudne problemy społeczno-kulturowe, jak zjawisko bezrobocia oraz analfabetyzmu. Uniemożliwiają one jednostkom i narodom zdrową egzystencję i rozwój osobisty i narodowy. Hamują ich prawo do inicjatywy gospodarczej i kulturowej, niszczą przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela (SRS, n. 15).

Kolejne symptomy zła są widoczne w napięciach między ludźmi, grupami, narodami i państwami, w ich wzajemnej nieufności, konfliktach zbrojnych i terroryzmie.

„Innym zjawiskiem – czytamy w encyklice *Sollicitudo rei socialis* – również typowym dla ostatniego okresu [...] jest niewątpliwie wskaźnik współzależności, istniejącej między krajami bardziej i mniej rozwiniętymi. Chodzi tu o zagadnienie zadłużenia międzynarodowego” (SRS, n. 19). Kredyty udzielane krajom rozwijającym się, stały się ostatecznie narzędziem wyzysku i przeszkodą w rozwoju. Kraje biedne otrzymujące kredyty od niedawnych kolonizatorów stały się przedmiotem wyzysku kredytowego przypominającego wyzysk lichwiarski, na podobieństwo „lichwy żarłocznej”, o jakiej pisał papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (RN, n. 2).

Ujemne zjawiska, składające się na obraz kwestii społecznej współczesnego świata, mają – zdaniem Jana Pawła II – pewne głębsze przyczyny. Dopatruje się we współczesnym świecie mechanizmów, które nazywa strukturami zła, a nawet grzechu. U podstaw trudności, na jakie napotyka rozwój ludów, jest system polityczny współczesnego świata zbudowany na niejednorodnych podstawach. Choć powołano Organizację Narodów

Zjednoczonych w trosce o zachowanie pokoju i dla współpracy między narodami, to z drugiej strony w układach jałtańskich świat podzielono na strefy wpływów wielkich mocarstw, co stoi w sprzeczności z prawem wszystkich ludów do samodzielności i rozwoju, a Narodom Zjednoczonym odbiera skuteczność działania. Na skutek tego w dziedzinie politycznej wystąpiło po drugiej wojnie światowej groźne zjawisko powstania dwóch wielkich bloków państw – kapitalistycznych i komunistycznych, „podtrzymywanych przez sztywne ideologie, w których zamiast współzależności i solidarności dominują różne formy imperializmu” (SRS, n. 36). Obok imperializmu, dążącego do uzależnienia od wielkich mocarstw samodzielnych tworców politycznych poprzez naciski polityczne, wojskowe czy gospodarcze, rodzi się także imperializm dążący do tłumienia wszelkiej samodzielności w inicjatywach społecznych, politycznych, gospodarczych bądź kulturalnych. W ten sposób grupy narodowościowe nie są w stanie osiągać samodzielności i dojrzałości kulturowej, a w konsekwencji i suwerenności narodowej. Wszelka polityka imperialna, a zwłaszcza nakierowana na wzmacnianie militarne państwa, rodzi nieufność w stosunkach między narodami, staje się przyczyną „wyolbrzymionego niepokoju wszystkich o własne bezpieczeństwo” (SRS, n. 22) oraz prowadzi do wyścigu zbrojeń, który hamuje współpracę na rzecz przyspieszenia rozwoju w skali światowej.

Współpracę na rzecz rozwoju ludów utrudnia również międzynarodowy system handlowy, który daje możliwości manipulowania rynkami światowymi przez kraje bogate gospodarczo¹⁰. Wreszcie surowe rygory międzynarodowego systemu finansowego i rygory w zakresie transferu technologii ze strony krajów rozwiniętych nie tylko hamują rozwój krajów ubogich, ale wręcz pogłębiają ich niedorozwój.

O ile w jednych krajach występuje niedorozwój, to można mówić również o nadrozwoju w krajach rozwiniętych, gdzie ludzie w nadmiarze rozporządzają dobrami. Ten fakt przynosi ujemne skutki w postaci niszczenia środowiska naturalnego, jak również duchowego ludzi. Papież dostrzega u nich „ślepe poddanie się czystej konsumpcji, rażący materializm oraz radykalne nienasycenie” (SRS, n. 28). Fakt nadrozwoju tworzy zakorzenione społecznie postawy, które zaliczyć można do struktur grzechu. Podobne postawy, w tym moralne i religijne, są również wynikiem manipulowania kulturą i cywilizacją oraz zachowaniami szerokich rzesz społeczeństw kształtowanymi przez bazy informacyjne i środki przekazu skupione w rękach państwa lub wielkiego kapitału.

Do ujemnych zjawisk współczesnego świata zalicza papież w *Sollicitudo rei socialis* także propagandę antynatalistyczną, jako zjawisko sprzeczne z naturą człowieka¹¹, dalej – tzw. „zimną wojnę” „utrzymującą ludzi w niepewności i niepokoju” (SRS, n. 20), ciągle wzbogacanie arsenałów broni, a zwłaszcza broni atomowej (SRS, n. 24). Środki przeznaczane na ten cel powinny być przeznaczone na pomoc dla rozwoju.

Podsumowując ten stan rzeczy, papież stwierdza: „tak widziany świat współczesny, łącznie ze światem ekonomii, zamiast troszczyć się o prawdziwy rozwój, wiodący wszystkich ku życiu «bardziej ludzkiemu» (por. PP, n. 20–21) – jak tego pragnęła encyklika *Populorum progressio* – zdaje się prowadzić nas szybko ku śmierci” (SRS, n. 24).

Perspektywa teologiczna rozwoju

W nauczaniu społecznym Jan Paweł II potrafił łączyć sprawy współczesnego świata w zakresie społecznym, gospodarczym, kulturalnym, politycznym – z refleksją teologiczną. Wypowiedzi Stolicy Apostolskiej w sprawach świeckich występują w bogatym kontekście filozoficznym, teologicznym i biblijnym. Jan Paweł II chce przekonać ludzkość, że źródło hamujące rozwój narodów leży na płaszczyźnie moralnej. Już w pierwszej swej encyklice *Redemptor hominis* papież napisał: „Sytuacja bowiem człowieka w świecie współczesnym wydaje się być daleka od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleka od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej” (RH, n. 16). Roztacza tu papież wizję rozwoju zgodnego z Pismem Świętym, w szczególności zawartą w Księdze Rodzaju, gdzie Stwórca w swym pierwszym orędziu skierowanym do człowieka oddawał mu ziemię, by czynił ją sobie „poddaną”. Istotny sens tego „panowania”, tej „królewskość” (*in munere regali* samego Chrystusa), zadany człowiekowi przez Stwórcę „leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, w prymacie osoby przed rzeczą, w pierwszeństwie ducha wobec materii” (tamże, n. 16).

Według papieża, człowiek nie może stawać się niewolnikiem własnych wytworów, chodzi bowiem „o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać. Chodzi o to, aby [...] nie tyle «więcej mieć», ile «bardziej być» (tamże, n. 16). Istnieje niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępowaniem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, staje się przedmiotem manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, system produkcji, poprzez naciski środków społecznego przekazu. Cywi-

lizacja o profilu czysto materialistycznym oddaje, często wbrew intencji jej twórców, w taką niewolę. Łączy się z powyższym podział ludzkości na kręgi dążące do niekontrolowanej etycznie postawy konsumpcyjnej, oraz obszary nędzy i upośledzenia. Papież zastrzega, że nikt nie może potępić postępu i dobrobytu, lecz kiedy stają się one idolami, ukazują swe demoniczne oblicze¹².

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* papież stwierdza, że „przeżywa kryzys sama koncepcja «ekonomiczna» czy «ekonomistyczna» związana ze słowem rozwój” (SRS, n. 28). Samo pojęcie rozwoju wymaga redefinicji. Cięży bowiem na nim oświeceniowe pojęcie postępu¹³ (SRS, n. 27) i ekonomiczne pojęcie wzrostu, rozumiane w duchu materialistycznym. Rozwój nie jest tylko nagromadzeniem dóbr i usług, nie jest też pełnym rozwojem „dostęp do wielorakich rzeczywistych dobrodziejstw, jakich w ostatnim czasie dostarczyły wiedza i technika łącznie z informatyką” (SRS, n. 28). Papież zwraca uwagę, że rozwój błędnie rozumiany ujawnia podwójne oblicze: jako „nadrozwój” i „niedorozwój” (SRS, n. 28, 15) – w pierwszym przypadku prowadzi on do nadmiernej konsumpcji i wielu szkód fizycznych i moralnych, w drugim do zjawiska „radykałnego nienasycenia” (SRS, n. 28).

Rozwój więc powinien mieć swe odniesienie moralne do właściwej równowagi między „mieć” a „być”. Posiadanie rzeczy i dóbr ma doskonalic człowieka, przyczyniac się do dojrzewania i wzbogacania jego „być”, do urzeczywistniania jego powołania ludzkiego, jego godności i przysługujących mu praw¹⁴. Zarówno godność człowieka, jak i jego prawa są podstawą do tego, by mówić o moralnym wymiarze rozwoju. Papież stwierdza, że „wewnętrzny związek między rozwojem i poszanowaniem praw człowieka raz jeszcze ujawnia jego charakter moralny: prawdziwego wyniesienia człowieka, zgodnie z naturalnym i historycznym powołaniem człowieka” (SRS, n. 33).

Choć element ekonomiczny ma dla rozwoju niemałe znaczenie, to jednak „mieć” powinno uwzględniać odpowiednią hierarchię dóbr, a sam rozwój powinien iść po linii „powołania człowieka widzianego całościowo, czyli według jego «parametru wewnętrznego»” (SRS, n. 29). Wyraża się on w transcendencji ludzkiej istoty, w powołaniu do nieśmiertelności. Nie można definiować rozwoju, nie biorąc pod uwagę pełnej chrześcijańskiej koncepcji człowieka z uwzględnieniem jego odniesienia do Boga, któremu zawdzięcza istnienie. Jan Paweł II stwierdza, że rozwój jest możliwy dlatego, że „Bóg Ojciec już od początku postanowił uczynić człowieka

uczestnikiem swej chwały w zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie” (SRS, n. 31).

Tak więc działania na rzecz rozwoju nie mogą zaciemniać w człowieku obrazu Boga ani stanowić przeszkody w realizacji jego powołania do zbawienia. Nie można też określać rozwoju bez odniesienia do świata, który podlega człowiekowi. Człowiek jest wprawdzie panem świata, ale władać on może ziemią w zależności od Boga, w poszanowaniu Jego praw. Łamanie praw Bożych powoduje, że prawa natury, prawo naturalne buntuje się przeciw takim ludzkim działaniom, unicestwia je i może prowadzić do unicestwienia samego człowieka. Prawdziwy rozwój ma być zgodny z planami Bożymi w stosunku do człowieka (SRS, n. 30).

Nawrócenie i solidarność

Analiza sytuacji światowej i rozważania nad kształtem rozwoju prowadzą autora encykliki *Sollicitudo rei socialis* do wniosków, które mają na celu ustalenie sposobów zmiany istniejącej sytuacji, do jej naprawy. Dwa z nich wymagają najpierw szczególnego podkreślenia: a) ludzie współcześni żyją w stworzonych przez siebie strukturach grzechu, b) należy dodatnio ukierunkować rosnącą współzależność ludzi, wspólnot, narodów i państw.

Odczytując aktualne problemy rozwoju w świetle teologii, Jan Paweł II doszedł do wniosku, że przyczyny jego niewystarczalności (SRS, n. 35) są natury nie tylko ekonomicznej czy politycznej, ale również moralnej. Proces przewyciężenia przeszkód na drodze rozwoju może się dokonać „mocą decyzji istotowo moralnych, które dla wierzących w Boga, zwłaszcza chrześcijan, czerpią swą inspirację z zasad wiary i wspomagane są łaską Bożą” (SRS, n. 35). W tej perspektywie encyklika analizuje rozmaite przeszkody natury moralnej, jakie stoją na drodze rozwoju. Wskazuje na „wynaturzone mechanizmy, i „struktury grzechu”¹⁵. Mówi o „grzechu społecznym, rozumianym analogicznie w odniesieniu do zespołu wadliwych stosunków między wspólnotami ludzkimi”¹⁶. Mówiąc o strukturach grzechu, papież akcentuje nie tyle struktury społeczne, ekonomiczne i polityczne, ale przede wszystkim struktury psychospołeczne, systemy postaw i motywacji zauważane we współczesnych społeczeństwach, takie jak: „wyłączna żądza zysku” i „pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli”, i to „za wszelką cenę”, „bałwochwalczy kult pieniądza, ideologii, klasy, technologii itp.” (SRS, n. 37).

Struktury grzechu przyczyniają się do ujednoczenia zachowań ludzi, wywierają na nich swoistą presję, ale nie pozbawiają ich podmiotowości

moralnej i nie zwalniają od odpowiedzialności za ich grzeszne czyny. To, co nazywamy „grzechem społecznym”, pisze papież, jest „jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem grzechów osobistych”¹⁷. Odpowiedzialność za tworzenie struktur grzechu, za zaniedbanie sprzeciwu wobec nich czy wreszcie życie w nich nie zwalnia od odpowiedzialności moralnej za nasze postępowanie. Odpowiedzialność moralna jest przecież odpowiedzialnością osobistą, a grzech ma charakter osobisty. Dlatego „u podstaw każdej sytuacji grzechu znajdują się zatem zawsze osoby, które grzech popełniają”¹⁸.

Chrześcijaninowi nie wolno zatem pozostawać obojętnym na struktury zła. Prowadzą one bowiem do grzechu jego i bliźnich. Troska o jego zbawienie i miłość bliźniego nakazują mu wejście na drogę ich przewycięzania. Papież dodaje, że „jest to droga długa i złożona, a co więcej, stale zagrożona zarówno ze strony wewnętrznej słabości zamiarów i ludzkich realizacji, jak i przez zmienność zewnętrznych okoliczności w dużej mierze nie do przewidzenia. Trzeba jednak mieć odwagę podjęcia tej drogi, a tam, gdzie już poczyniono jakieś kroki, czy przebyto pewien odcinek drogi, podążanie nią do końca” (SRS, n. 38). Pójście tą drogą zakłada jednak radykalne nawrócenie serc (SRS, n. 38).

Sollicitudo rei socialis wskazuje też na działania, które pozwalają mieć nadzieję na przewycięzanie przeszkód moralnych w rozwoju. Chodzi tu nade wszystko o fakt współzależności między narodami i ludźmi, które papież dostrzega jako wartość pozytywną. Jako znak pewnej przemiany sumień, przemiany mającej znaczenie moralne, uznaje papież to, że ludzie w różnych częściach świata odczuwają różne formy niesprawiedliwości i gwałcenie praw ludzkich, dokonujące się w odległych krajach, jako coś, co dotyka ich samych. Ten fakt współzależności pojmowanej w kategoriach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, zaleca encyklika widzieć jako kategorię moralną i przyjąć jako obowiązek solidarności, jako cnotę chrześcijańską.

Solidarność ta jako postawa moralna i społeczna nie ograniczałaby się tylko do jakiegoś nieokreślonego współczucia dla osób bliskich czy dalekich, które dotyka zło. Wyrażałaby się w mocnej i trwałej woli angażowania się na rzecz dobra wspólnego, na odpowiedzialności za wszystkich (SRS, n. 38). Solidarność ta zakłada uznanie za szkodliwe struktur grzechu i gotowość przeciwstawienia się im; zakłada postawę służenia bliźniemu, a nie wyzyskiwania go. Zakłada ona dalej uznanie i uszanowanie godności osobowej każdego człowieka, pomoc tym, którzy znajdują

się w niebezpieczeństwie lub cierpią biedę. Chodzi zatem o solidarność chrześcijańską, której wzór dawała pierwsza gmina chrześcijańska: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4, 32).

Solidarność w ujęciu Jana Pawła II ma charakter cnoty chrześcijańskiej, związanej ściśle z miłością. Dzięki niej wspólnota chrześcijańska może stać się jednością wszystkich w miłości Chrystusowej, wzorem jedności rodzaju ludzkiego. Dla chrześcijan najwyższym wyrazem tej jedności jest wzór jedności w życiu Trójcy Świętej – *communio* (SRS, n. 40)¹⁹. Obraz solidarności ukazany przez Jana Pawła II ma charakter nie tyle polityczny i społeczny, ale ściśle religijny, teologiczny.

Solidarność jest, zdaniem papieża, „drogą do pokoju, a zarazem do rozwoju” (SRS, n. 39). Encyklika *Sollicitudo rei socialis* zdecydowanie podkreśla, że „pokój światowy nie jest do pomyślenia, jeżeli ludzie zań odpowiedzialni nie uznają, że współzależność sama w sobie wymaga przewyciężenia polityki bloków, porzucenia wszelkiej formy imperializmu ekonomicznego, militarnego czy politycznego, a także przekształcenia wzajemnej nieufności we współpracę” (SRS, n. 39). Warto tu przypomnieć wezwania do pokoju ostatnich papieży. Dla Piusa XII dewizą było zawołanie: *Opus iustitiae pax*; dla Pawła VI w *Populorum progressio*, imieniem pokoju był rozwój (integralny i solidarny); teologiczne spojrzenie Jana Pawła II każe mu nowym imieniem pokoju nazywać – w encyklice *Redemptor hominis* (n. 1) – również prawdę o człowieku, zaś w *Sollicitudo rei socialis* pokój uznał za dzieło solidarności: *Opus solidaritatis pax* (SRS, n. 39).

Wskazania praktyczne – rola katolickiej nauki społecznej

W ostatnim rozdziale swej encykliki *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II daje szereg wskazań szczegółowych koniecznych dla przemiany moralnej, społecznej, gospodarczej, kulturalnej i politycznej świata²⁰. Kreśli przy tym równocześnie rolę Kościoła w rozwoju społeczności doczesnej. Jest to głównie rola nauczycielska, wychowawcza i duszpasterska oraz prorocza. W encyklice czytamy: „wynaturzone mechanizmy i struktury grzechu mogą zostać przewyciężone jedynie przez praktykowanie ludzkiej solidarności, do której Kościół zachęca i którą niestrudzenie popiera. Tylko w ten sposób będą mogły wyzwalać się wielkie i pozytywne energie z korzyścią dla rozwoju i pokoju” (SRS, n. 40). W ewangelizacyjnej, apostoelskiej i duszpasterskiej misji, Kościół dąży do wewnętrznej przemiany każdego człowieka, jego nawrócenia w duchu Chrystusowym i jego wychowania

do współdziałania z innymi. Kościół uczy budowania struktur czynnej miłości bliźniego, uczy napraw struktur grzechu. Jest znakiem naprawy, sakramentem świata²¹. Kościół przede wszystkim wypracowuje swoją, opartą na Ewangelii, katolicką naukę społeczną, która podaje nie tylko zespół zasad, ale także ukazuje kierunki i metody ciągłego doskonalenia rzeczywistości społecznej.

Katolicka nauka społeczna nie przedkłada technicznych rozwiązań problemów społecznych i nie daje gotowych recept na rozwój ludów. Nie jest ona „jakąś trzecią drogą między liberalnym kapitalizmem a marksistowskim kolektywizmem [...], nie jest także ideologią. Lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej” (SRS, n. 41). Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym i jednocześnie transcendentnym. Nauka ta należy nie do dziedziny ideologii, lecz teologii moralnej i specjalizuje się w tym, ażeby uwzględnić w sprawach rozwoju ludzkiego powołanie człowieka widziane całościowo.

Oprócz tych ogólnych wytycznych dla katolickiej nauki społecznej, papież wyznacza jej kilka zadań szczegółowych, związanych ze współczesną sytuacją światową, w tym z problematyką rozwoju. Papież szczególnie zaleca katolickiej nauce społecznej opcję czy miłość preferencyjną na rzecz ubogich, która ma być naśladowaniem życia Chrystusa (SRS, n. 42). Chodzi tu o ubogich w szerokim tego słowa znaczeniu, a więc o wszystkich, których podstawowe prawa osobowe są zagrożone w dziedzinie materialnej i duchowej, także w dziedzinie wolności religijnej i prawa do inicjatywy gospodarczej. Wskazuje dalej encyklika *Sollicitudo rei socialis* na konieczność rewizji struktur istniejących organizacji międzynarodowych, reformy międzynarodowego systemu handlowego, światowego systemu monetarnego i finansowego, transferu technologii. Wszystkie te systemy są nie tylko w wielu przypadkach technicznie niedoskonałe, ale także wadliwe z moralnego punktu widzenia, bo przecież ich „jedyną racją bytu jest dobro wspólne” (SRS, n. 43). Osobnym zagadnieniem jest sprawa nauki, kultury i oświaty. Pewne organizacje międzynarodowe do tego powołane przeżywają kryzys ograniczający ich zakres działania i skuteczność.

To tylko niektóre, najważniejsze zagadnienia, związane ze sprawami rozwoju i pokoju, zasygnalizowane przez papieża w encyklice. Nauka

społeczna Kościoła powinna zmierzać do opracowania całościowej koncepcji rewizji w skali światowej struktur społecznych, politycznych, gospodarczych, kulturalnych. Opracowanie i realizacja takiego programu zakłada głęboką przemianę sumień i tego szczególnie domaga się Jan Paweł II.

Papież nie upiększa obrazu sytuacji światowej, zadania, jakie stawia, nie są łatwe, nie uderza jednak w tony pesymistyczne. Dostrzega szereg zjawisk budzących optymizm. Najpierw wymienia fakt „wzrostu świadomości własnej godności oraz godności każdej istoty ludzkiej” (SRS, n. 26), co jest cechą wyróżniającą cywilizację chrześcijańską. Drugie zjawisko godne uwagi to wzrastający ruch obrony praw człowieka²². Ma on swoją historię w tradycji Kościoła, ożywioną przez ostatnich papieży, począwszy od Piusa XII. Jan Paweł II był w ten ruch głęboko zaangażowany, a w encyklice *Sollicitudo rei socialis* przypomina zasługi Organizacji Narodów Zjednoczonych w tym zakresie (SRS, n. 17, 26). Nie bez znaczenia jest też, zdaniem papieża, wzrastająca wśród ludzi i narodów świadomość współzależności i wspólnoty losów, która pobudza do wspólnoty działań dla przeciwstawienia się wspólnym niebezpieczeństwom (SRS n. 26, 39). Optymizmem napawają także przejawy poszanowania życia ludzkiego – mimo wszelkich pokus do jego niszczenia, od przerywania ciąży do eutanazji (SRS, n. 26). Oznacza to, że żyjemy w kręgu kulturowym, w którym życie ludzkie uznawane jest za wartość najwyższą. Za taką wartość są również powszechnie uznawane pokój i opowiadanie się za sprawiedliwością, która demaskuje poczucie bezprawia i krzywdy – i to również trzeba uznać za znaki budzące nadzieję. Wreszcie za pozytywne zjawisko uważa papież ruch, który nazwał „troską ekologiczną” (SRS, n. 26), który jest wezwaniem do jakiejś szczególnej formy sprawiedliwości – sprawiedliwości międzypokoleniowej.

* * *

Problemy związane z rozwojem przedstawione w nauczaniu papieża Pawła VI i Jana Pawła II nie zawierają wprawdzie konkretnego programu działań społeczno-gospodarczych i politycznych, ale są programem moralnej odnowy świata. Służyć jej mają chrześcijańskie zasady moralne i społeczne oraz kościelne, duszpasterskie środki działania. Realizacja tego programu, opartego na moralnych przemianach, trwa. Stwarza to z jednej strony podstawy nadziei, że przy zespolonych wysiłkach wszystkich ludów i narodów, w duchu ogólnoludzkiej solidarności ludzkość może być

uratowana, a jej rozwój będzie się dokonywał. Z drugiej jednak strony, z perspektywy doświadczeń 25 lat po ukazaniu się encykliki *Sollicitudo rei socialis* i problemów, z jakimi boryka się ludzkość w chwili obecnej (np. wojny, terroryzm, zadłużanie się państw, agresywny nacjonalizm, ateistyczna ideologia, redukcja wizji człowieka), wynika, że zagadnienia rozwoju poruszane przez papieży Pawła VI i Jana Pawła II są nadal niezmiernie aktualne i trzeba o nich wciąż przypominać. Współczesne zakusy ateistycznej ideologii, rewolucji naukowo-technicznej, w której następuje redukcja wizji człowieka do materiału genetycznego i strumienia informacji oraz wypaczanie samej istoty człowieczeństwa, każą z niepokojem patrzeć na przeszłe drogi ludzkości i śledzić z uwagą kierunki rozwoju kultury i cywilizacji współczesnej, aby świat uniknął klęski. *Caveant consules.*

PRZYPISY

- ¹ Por. J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 141–142.
- ² C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 149.
- ³ Por. J. Krucina, *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie”, 8(1976), nr 10, s. 11–29.
- ⁴ T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 200.
- ⁵ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1987, s. 349–350.
- ⁶ Por. tenże, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 205–206.
- ⁷ J. Mazur, *Etapy rozwoju myśli społecznej Kościoła*, w: *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 151.
- ⁸ Por. C. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 175–176.
- ⁹ Por. P. Laubier, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa – Kraków 1988, s. 116.
- ¹⁰ Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 300–305.
- ¹¹ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 337.
- ¹² Jan Paweł II, *90 rocznica encykliki „Rerum novarum”*. Przemówienie..., OsRomPol, 2(1981), nr 5, s. 12, n. 6.
- ¹³ SRS, n. 27. Z tego względu zastosowano w tekście tej encykliki słowo rozwój, a nie słowo postęp, próbując nadać słowu rozwój pełniejsze znaczenie.
- ¹⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, n. 13; SRS, n. 28.
- ¹⁵ Szerzej na temat struktur grzechu w: Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16.
- ¹⁶ Tamże.
- ¹⁷ Tamże.
- ¹⁸ Tamże.
- ¹⁹ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 339.
- ²⁰ Tamże.
- ²¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, n. 1.
- ²² Por. F.J. Mazurek, *Ochrona praw człowieka przez rozwój i współpracę międzynarodową*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 14(1986), z. 1, s. 61–79.

KS. JAN NOWACZYK

MERLEAU-PONTY O PROBLEMIE ISTNIENIA BOGA

Filozof francuski Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)¹, twórca fenomenologii genetycznej, jest stale obecny we współczesnej filozofii. W jego życiu dokonała się zasadnicza ewolucja o charakterze światopoglądowym. Przebiegała ona od chrześcijaństwa poprzez ateizm do specyficznego teizmu. Ewolucja filozoficzna Merleau-Ponty’ego nie jest prostym zakwestionowaniem pierwszych jego ustaleń, lecz jest ich radykalizacją i wyciągnięciem konsekwencji z własnych badań i poszukiwań.

Dociekania filozoficzne Merleau-Ponty’ego nie zamykają się w żadnej szkole filozoficznej. Pozostają otwarte na problemy jego czasów, a zwłaszcza na te zagadnienia, które powstały pod wpływem psychologii postaci, behawioryzmu i psychoanalizy. Nie zostały pominięte również zagadnienia lingwistyczne z zakresu strukturalizmu². W tej obszernej i zróżnicowanej problematyce zainteresowań osobliwe miejsce zajmuje kwestia Boga. Francuski myśliciel wyeksponował w nim stosunek Boga do świata oraz relację Boga do człowieka. I nie jest to jakąś marginesową ciekawostką jego filozofii, ale wyraża jej zasadniczą odkrywczość. Problem Boga – to nie tylko kwestia teologiczna, ale również filozoficzna. Jest to przecież zawsze zagadnienie stosunku transcendencji i immanencji, Bytu i subiektywności, który konstytuuje centralną problematykę w każdej odmianie fenomenologii, którą specjalnie zainteresował się francuski myśliciel³.

Merleau-Ponty w odniesieniu do większości antynomicznych problemów filozoficznych odrzuca zasadność skrajnych rozwiązań i klasycznych dychotomii⁴. Podobnie czyni, gdy chodzi o problem istnienia Boga. Nie zadowalała go rozwiązanie proponowane zarówno przez teizm, jak i przez ateizm. Należy przewyciężyć sam sposób stawiania problemu, który prowadziłyby do klasycznych antynomii czy też tradycyjnych dualizmów. Sprawą konieczną, szczególnie w pierwszych jego pracach, staje się zna-

leżenie i wytyczenie „trzeciej drogi”⁵ w filozofii, poszukanie rozwiązań, które w kwestii istnienia Boga proponowałyby odpowiedź nieateistyczną i nieateistyczną. Usiłując wytyczyć „trzecią drogę” w zakresie problematyki teodycealnej, Merleau-Ponty rozważa argumenty o charakterze teistycznym i ateistycznym. Często nie wiadomo, za jakimi z nich się opowiada, a poza tym nieraz stawia nowe twierdzenia, nie odwołując uprzednich. Stąd bierze się owa niejednoznaczność, dwuznaczność, niejasność czy niedookreśloność jego filozofii.

Zadaniem tego artykułu jest uzasadnienie, iż postawa Merleau-Ponty’ego wobec Boga bliższa jest rozwiązaniu proponowanemu przez teizm niż przez ateizm. Dokonane to zostanie naprzód przez ukazanie samej koncepcji Boga (1), potem poprzez rozważenie negacji dowodów Jego istnienia (2), by w dalszej kolejności uwidocznić otwarty charakter problemu Boga (3) i przytoczyć kilka ustaleń, które stawiają Merleau-Ponty’ego poza kręgiem ateistów (4).

1. Koncepcja Boga

Merleau-Ponty’owska koncepcja Boga obejmuje rozważania dotyczące Jego duchowości, osobowości i cielesności (1), zawiera w sobie jakąś komponentę stoicką (2), oddala sensowność idei Bytu koniecznego (3) i transcendencji w immanencji (4).

1.1. Duchowość, osobowość i cielesność w Bogu

G.W. Leibniz wyznaje, że wierzy wraz z większością starożytnych, iż „wszystkie duchy, wszystkie dusze, wszystkie proste substancje stworzone są zawsze w jakimś ciele i że nie ma żadnych dusz, które by były od niego całkowicie oddzielone, [...]. Przeskok z jednego stanu do drugiego, nieskończenie różnego nie byłby naturalny”⁶. Jedyne Bóg ma być wyjątkowo duchem bezcielesnym⁷. Wydaje się, iż Merleau-Ponty tego wyjątku nie zaakceptował. W opublikowanym bowiem w 1959 r. dziele *Signes*, po uważnej lekturze tekstu E. Husserla: „Dla celów wzajemnego porozumienia się [człowieka z Bogiem] musiałby duch absolutny także posiadać ciało”⁸ – dochodzi do stwierdzenia, że istnienia Boga nie można afirmować niezależnie od stosunku doświadczalnego z człowiekiem⁹. Przecież „tamten świat”, „drugi świat”, w którym przebywa Bóg, to krawędź „tego świata tutaj”, nic innego. Tylko wiara religijna, przechodząc ponad jego krawędzią, znajduje tam Boga, „wszystko we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Wiara w ducha absolutnego albo w świat w sobie dla nas zakryty nie jest

niczym innym jak tylko racjonalizacją tej początkowej wiary¹⁰. „Husserl – stwierdza Merleau-Ponty – pozwala zrozumieć, że nawet gdyby założono byt absolutny albo prawdziwy, jako odpowiednik ducha absolutnego, to, aby mógł on zasłużyć na swą nazwę, potrzebowałby pozostać w jakimś stosunku do tego, co my nazywamy bytem; że duch absolutny i my powinniśmy się porozumieć, [...] i że wreszcie on musiałby «także mieć ciało»”¹¹. Nie są to własne słowa francuskiego myśliciela, zapożyczył je bowiem od Husserla i je zaakceptował, stawiając warunkową implikację: Jeżeli byt absolutny jest duchem absolutnym, czyli Bogiem, to powinien także posiadać ciało. Nie jest to zatem Bóg Platona, który zanegował materialistyczne pojmowanie ducha, choć akceptował jego przejściowe związanie z ciałem. To jest i nie jest Bóg żydów i chrześcijan, Bóg, który przybiera ciało w Mesjaszu, ale jako Stwórca świata jest bezcielesny¹². Nie jest to również Bóg Leibniza, dla którego „tylko Bóg, będąc czystym aktem, jest całkowicie bezcielesny”¹³.

Dla Merleau-Ponty’ego koncepcja Boga, który byłby duchem i osobą, nie jest łatwa do przyjęcia¹⁴. Schemat rozumowania w tej kwestii przedstawia się następująco: Jeżeli Bóg jest duchem i Bóg jest osobą, to powinien także mieć ciało. Implikację tę można by uznać za poprawną wtedy, i tylko wtedy, gdyby faktycznie duchowość Boga implikowała Jego cielesność i osobowość.

Przyjmując prostotę Bożej natury i to, że Bóg jest substancją duchową, czystym duchem, należy z koncepcji Boga wyeliminować wszelkie złożenie: fizyczne, metafizyczne i logiczne. Złożoność bowiem jest cechą wszelkiego bytu cielesnego. Tymczasem Bóg, będący *in summo immaterialitatis* – jak zauważa Tomasz z Akwinu – nie jest złożony, ale absolutnie prosty, a więc jest duchem¹⁵. Będąc duchem, nie jest ciałem, przeto nie jest złożony z części rozciągłych i przestrzennych. Częstki zawierają w sobie potencjalność, a tej w Bogu nie ma, gdyż jest On Aktem Czystym. „Bóg nie istnieje na sposób jakiejś rzeczy. On jest niezależny od czasu i przestrzeni, On jest wszędzie i nigdzie w szczególności”¹⁶.

Jeśli chodzi o osobowość Boga, Merleau-Ponty osobowemu Bogu – Stwórcy świata przeciwstawia ideę Boga jako anonimowej potęgi, która podtrzymuje każdą naszą myśl i każde nasze doświadczenie. Owa anonimowa siła wymyka się – pod sankcją popadnięcia w sprzeczność – wszelkim próbom bliższego jej określenia¹⁷.

Za umieszczeniem cielesnego czynnika w koncepcji Boga przemawia i to, co twierdził francuski myśliciel o jedności osoby ludzkiej. Dusza

i ciało nie są dwoma zewnętrznymi względem siebie odmiennymi bytami czy dwoma różnymi substancjami. Dusza i ciało – to „dwie różne dialektyki”, które zakładają specyficzną jedność człowieka i zarazem niemożliwość redukcji świadomości do ciała i odwrotnie¹⁸. W przeciwstawieniu do biblijnej opozycji duszy i ciała, człowiek – zdaniem Merleau-Ponty’ego – jest całkowicie duszą i ciałem, jest bytem o dwóch stronach¹⁹. Jedność duszy i ciała urzeczywistnia się w działaniu²⁰, przeto jest to jedność o charakterze funkcjonalnym, a nie substancjalnym. Jedność duszy i ciała nie jest arbitralnie zadekretowana czy też zewnętrznie powiązana między dwoma elementami, ale „dokonuje się w każdej chwili w ruchu istnienia” lub nie dokonuje się wcale, a wtedy następuje rozkład jedności i przeniesienie egzystencji w porządek „niższej” z dialektyk²¹. „Nigdy nie jestem rzeczą – pisze Merleau-Ponty – i nigdy nie jestem czystą świadomością”²². To właśnie dzięki sferze cielesności umożliwiony zostaje kontakt między tymi elementami. Realizująca się w ruchu istnienia jedność świadomości i ciała jest procesem zasadniczo nigdy nie zakończonym. Cielesność i duchowość – to dwa aspekty tej samej rzeczywistości²³.

Odrzucając koncepcję ciała-przedmiotu oraz ideę świata jako sumy przedmiotów, Merleau-Ponty akceptuje ideę ciała jako środka komunikacji oraz ideę świata jako horyzontu percepcji²⁴. Akt osobowej komunikacji nie mógłby się więc dokonać bez udziału ciała. Tymczasem osobowość Boga zakłada konieczność komunikowania się, relacji międzyosobowej²⁵, a ta z kolei – zdaniem francuskiego filozofa – realizuje się poprzez percepcję i to w oparciu o intersubiektywność ciała²⁶.

W związku z osobowością Boga, implikującą rzekomo czynnik cielesności, należałoby najpierw zapytać: czy bytem osobowym jest wyłącznie byt psycho-cielesny? i czy nie istnieje jakiś byt osobowy, ale bezcielesny, duchowy? Ten Bóg, który przyjął kondycję ludzką i stał się człowiekiem – a nie umarły Bóg filozofów – zgodny jest z linią myślową Merleau-Ponty’ego, filozofa „bytu wcielonego” i „bytu w świecie”. Wyjaśnia Go jednak w oparciu o interpretację Hegłowską na sposób ludzki i prosto zmierza ku ateizmowi²⁷. Świadomość ludzka, stanowiąca jedyne źródło pewności i podniesiona do godności absolutu, zajmuje miejsce boskiego Absolutu²⁸. W imię naturalistycznego humanizmu odrzuca się istnienie osobowego Boga. Wcielenie symbolizuje mediację pomiędzy transcendencją Boga i transcendencją przyszłości ludzkiej, związek czynnika nieskończonego z czynnikiem skończonym w człowieku, „obcą osłonę”

(*etrange enveloppement*) Boga stającego się człowiekiem i człowieka stającego się Bogiem²⁹. Ale religia w ten sposób ujęta, religia sprowadzona do wymiarów przygodności nie jest prawdziwa: „Bez idei Boga [...] Chrystus jest [tylko] człowiekiem [...]. Racjonalne będzie jedynie oczekiwanie na religię utożsamianą z człowieczeństwem, które, według pięknego porównania J. Giraudoux, stanowi «kariatydę pustki» (*cariatide du vide*)”³⁰. Religia według Merleau-Ponty’ego stanowi składnik kultury tylko „jako krzyk”, a nie jako dogmat czy też wierzenie³¹.

1.2. Komponenta stoicka obecna w idei Boga

Merleau-Ponty w chrześcijańskiej koncepcji Boga mylnie dopatruje się jakiejś reminiscencji poglądów stoickich. „Czynić dobro” jest – według niego – wyrażeniem pozbawionym większego sensu, ponieważ dobro rezyduje jedynie w duchu, czyli ostatecznie w Bogu, który jest odwieczny. Zawsze jest obecna w idei Boga jakaś komponenta stoicka: jeśli Bóg istnieje, to doskonałość już została zrealizowana w tym świecie, czyli człowiek, dosłownie, nie ma już nic do zrobienia. „Moje królestwo nie jest z tego świata”. Czyny – zgodnie z zasadą: „wiara bez uczynków jest martwa” – są nadto rezultatem inspiracji religijnej. One jednak nie zwiększają sumy Dobra, jak jednostka dodana do nieskończoności też jej nie powiększa. Kto nie ma pełnej cnoty, nie posiada jej wcale. Nie pozostaje nam więc nic innego, jak tylko beczynnie i w spokoju odpoczywać w Bogu. Los nasz we wszystkich przypadkach jest obojętny i dlatego powinniśmy go brać takim, jakim się nam daje, niezależnie od tego, czy to będzie los szczęśliwy czy też nieszczęśliwy. Jak dziecko wzrasta posłuszne woli rodziców, tak człowiek żyje dając posłuch woli Boga. Hegel nazywa to królestwem Ojca³².

Wydaje się również, iż Merleau-Ponty ukazuje zarazem wprost nieograniczone perspektywy ludzkiego działania. Stwierdza bowiem, że świat jest horyzontem, środowiskiem, atmosferą czy polem wszystkich naszych doświadczeń. Taki świat nie może być nigdy absolutem, gdyż *ex definitione* jest rzeczywistością permanentnie niewykończoną. Świat, który – według Malebranche’a – jest „dziełem niezakończonym”, domaga się ingerencji ze strony człowieka, by zmierzać ku jego wykończeniu. Niestety, specyficzna *creatio continua* obowiązująca w tym zakresie sprawia, iż konstytucja naszego świata – według Husserla – nie jest w całości zakończona³³. Owo dokończenie nie jest możliwe z powodu samej natury perspektyw, które poprzez swoje horyzonty odsyłają nieskończenie do innych perspektyw³⁴.

Nie ma jednak sprzeczności pomiędzy realnością świata a jego niezakończeniem, ponieważ nie ma wyboru między niezakończeniem świata a jego istnieniem. Zaakceptowane istnienie świata implikuje jego niedokończoność i odwrotnie³⁵. Żadne z naszych doświadczeń nie wyczerpuje go, skoro jego „horyzonty są zawsze otwarte, a z drugiej strony, żadna wiedza, nawet naukowa, nie daje nam formuły niezmienniej *facies totius universi*”³⁶. I chociaż światu przysługuje wymiar pewnej autonomii, zadaniem człowieka żyjącego jest wejść w ten świat, by go zamieszkać, udoskonalić i dokończyć niejako³⁷. Paradoksalny charakter powołania filozoficznego polega, między innymi, na tym, by w pracy nie ustawać, ale rozpoczęte dzieło kontynuując, stale rozpoczynać na nowo. Dokończenie to jednak okazuje się nie do zrealizowania, gdyż rzeczy i świat, prezentujące się nam zawsze jako otwarte, odsyłają nas w każdym przypadku poza swoje określone objawy i zawsze nam obiecują, że ujrzymy coś innego³⁸. W tej perspektywie rzeczy i świat, jako nigdy niezakończone, przedstawiają się nam jako tajemnicze³⁹.

1.3. Zakwestionowanie Bytu koniecznego

Okazją dla podważenia sensowności Bytu koniecznego stało się stwierdzenie, iż nic nie jest absolutnie konieczne (1) oraz usiłowanie zawężenia konieczności jedynie do porządku logicznego (2). Przykrą konsekwencją akceptacji idei Boga jako władcy świata ma być rzekomo koncepcja Bytu koniecznego (3).

1.3.1. Nic nie jest absolutnie konieczne

Teodycea Leibnizowska – sędzi Merleau-Ponty – streszcza wysiłki teologii chrześcijańskiej dla znalezienia związku pomiędzy koncepcją Bytu koniecznego zawsze tylko możliwego, a nieuzasadnionym wynurzeniem się Bytu surowego, pierwotnego. Między nimi dochodzi ostatecznie do kontaktu poprzez kompromis, i, w tej mierze, bóg ukryty (*dieu cache*) zostaje poświęcony na rzecz *Entis realissimi*⁴⁰. W ontologii Merleau-Ponty’owskiej natomiast nie ma miejsca dla Boga jako Bytu najrealniejszego i będącego pewnego rodzaju nad-jestestwem (*une sorte de sur-etant*), ale jest stosowne miejsce dla „boga ukrytego”. Ten ostatni zaś nie pozostaje w stosunku obojętności do „nieuzasadnionego zaistnienia Bytu pierwotnego”⁴¹.

Merleau-Ponty kwestionuje koncepcję Boga jako Bytu koniecznego. Wyrażenie „Byt konieczny” jest bezsensowne, gdyż „nic nie jest – jego

zdaniem – absolutnie przypadkowe i absolutnie konieczne⁴². Byt konieczny ma charakter jedynie bytu możliwego, a nie bytu realnego. Pomiędzy możliwością jakiegoś bytu a jego rzeczywistym zaistnieniem zachodzi ogromna przepaść. Dziedzina bytów możliwych odcina się zdecydowanie od zakresu bytów realnych.

Orientacje teistyczne w filozofii, dowodzące istnienia Boga za pomocą – zawsze zakładanego – pojęcia Bytu koniecznego, powołują się na przygodność bytu, ale tylko w tym celu, aby wyprowadzić na tej drodze pojęcie Bytu koniecznego. Czyniąc tak, usuwa się zarazem samą przygodność poszczególnych bytów⁴³. A przecież przygodność wszystkiego, co istnieje, nie jest błahą prawdą, dla której należałoby znaleźć marginesową lokatę w systemie, przeciwnie – taka przygodność ontyczna stanowi *conditio sine qua non* określonej wizji metafizycznej świata⁴⁴.

1.3.2. Konieczność logiczna i realna

Zgadając się z Kantem co do tego, iż bezwzględna konieczność zdań lub sądów w logice nie jest absolutną koniecznością rzeczy, Merleau-Ponty kwestionuje koncepcję Boga jako Bytu koniecznego. Błąd teodycei Leibnizowskiej polega na utożsamieniu konieczności logicznej czy też konieczności istotowej, która jest prawomocna w zakresie świata matematycznego, z koniecznością o charakterze rzeczowym. Zdaniem francuskiego filozofa zaakceptowana konieczność jest właściwością jedynie zdań czy sądów, ale nigdy nie przynależy rzeczywistości. Żaden z bytów realnie istniejących nie jest absolutnie konieczny.

1.3.3. Idea Boga – władcy świata

Rozumienie Boga jako władcy świata powoduje określone konsekwencje. Czy jedną z tych konsekwencji nie jest przypadkowo idea Boga jako Bytu koniecznego? i czy bez niego Bóg chrześcijan nie przestałby być Stwórcą świata?⁴⁵ Bóg, jako władca świata, nad-człowiek, jest wynikiem ludzkich projekcji myślowych. Taki „bóg” nie istnieje w rzeczywistości. Wydaje się rzeczą możliwą, iż Merleau-Ponty zamierzał powiedzieć coś więcej i przyjąć *implicite*, że nie tylko władca świata powinien być odrzucony, ale że Bóg w ogóle nie istnieje⁴⁶. W każdym bądź razie absurdalny władca świata, będący jedynie gwarantem porządku naturalnego, uświęcający zarówno wszelkie dobro jak i zło w świecie, usprawiedliwiający niegodziwość, łzy dzieci, agonię niewinnych, pozbawiający człowieka wolności i poświęcający go wreszcie na rzecz kosmosu – musi odejść.

Takiego „boga” nie należy akceptować – stwierdza myśliciel francuski⁴⁷. Ale przecież chrześcijański Bóg osobowy, który zbawia świat i wysłuchuje prośby ludzkie, jest całkowitą negacją koncepcji takiego władcy świata⁴⁸. Widzimy z tego aż nadto, jak religijna wiara człowieka nie może być karykaturalnym i spaczonym spojrzeniem na osobowego Boga i Jego stosunek do ludzi i świata.

W podsumowaniu powyższych rozważań należy poczynić pewne spostrzeżenia:

1. Różne próby dowodzenia Boga, nieraz względem siebie sprzeczne, pozwalają stwierdzić, iż Jego istnienie nie jest dla nas oczywiste. Zdanie „Bóg istnieje” nie jest prawdą oczywistą, gdyż oczywistym jest to, co możemy orzec i empirycznie doświadczyć. *Quinque viae* Akwinaty – to nie dowody (*rationes*) ani matematyczne, ani naukowo-fizyczne, ani też dowody w sensie logicznym. Są to różne drogi dojścia do Boga, mające swoją logiczną strukturę⁴⁹. Nasze dyskursywne poznanie Boga jest pośrednie: *per ea, quae facta sunt*.

2. Byt konieczny nie jest wymysłem niektórych filozofów zorientowanych teistycznie. Jego genezy należy szukać na drodze analizy bytu przygodnego, który, nie mając w sobie racji istnienia, istnieje. Dlaczego w ogóle coś jest, jeśli nie istnieje koniecznie? Dlaczego ostatecznie istnieją byty, które nie muszą istnieć? Swój byt zawdzięczają nie nicości, bo ona niczego nie uzasadnia, ale właśnie Bytowi koniecznemu, który – będąc *ipsum esse subsistens* – istniejąc z siebie, stanowi zarazem rację istnienia wszystkich innych bytów. Takim jedynym Bytem koniecznym jest Bóg. W Nim istota utożsamia się z istnieniem, czyli z istoty swej istnieje koniecznie. Jest to Byt nie tylko możliwy – jak chce Merleau-Ponty – ale realny, byt osobowy, rozumny i wolny. Byt konieczny stanowi zasadniczy nerw rozumowego argumentowania na rzecz istnienia Boga. Przygodność bytów znajduje w Nim swe dostateczne uzasadnienie.

3. Do opisu relacji „człowiek – Bóg” Merleau-Ponty stosuje ten sam schemat co do relacji „człowiek – świat”. Postępując w ten sposób, zapoznaje właściwy charakter relacji międzyosobowej i religijnej. Relację „człowiek – Bóg” czy też „człowiek – bliźni” należałoby szerzej rozwinąć przez odwołanie się do ducha absolutnego⁵⁰. Należy również zauważyć, iż zagadnienie Boga Merleau-Ponty omawia zawsze w kontekście ze światem. Może to pośrednio dowodzić znajomości tylko jednego wymiaru ludzkiej subiektywności, wymiaru projektu świata, którym my jesteśmy⁵¹. Wszystko zaś inne sprowadza do niego.

4. Terminami ściśle filozoficznymi bliskoznaczącymi z nazwą „Bóg” są: Byt konieczny, *Esse subsistens*, Absolut, Akt czysty, Pierwsza przyczyna itp. Dla Merleau-Ponty’ego „Bóg” jest nierozdzielny z „Bytem”⁵².

1.4. Transcendencja w immanencji

W myśli filozoficznej Merleau-Ponty’ego dotyczącej Boga dokonuje się zasadnicza ewolucja poglądów. Około 1947 r. zdecydowanie oddała koncepcję Boga jako transcendencji w immanencji (1), by poprzez dostrzeżenie w człowieku wybranego nosiciela transcendencji (2) i otwarcia się go na Transcendencję (3) w okresie poprzedzającym jego śmierć w 1961 r. stwierdzić aktualność dynamicznego ukierunkowania się człowieka ku Bogu (4).

1.4.1. Odrzucenie idei Boga jako transcendencji w immanencji

W eseju *La metaphysique dans l’homme* (1947) Merleau-Ponty krytycznie ocenia Leibnizowską teodyceę. Od czasu swego twórcy nie postąpiła ona nawet o krok do przodu. W egzystencji świata dopatrywała się – być może – faktu niezwykłego, który od samego początku wprowadzał stwórcze powstanie bytu. Jako taka odrzucała przeto aspekt widzenia „Boga bez świata”. Bóg został ukazany nie jako Stwórca tego świata, lecz raczej jako idea w sensie Kantowskim i ścisłym tego słowa. Został ukazany jako kres odniesienia ludzkiej refleksji, która, rozważając ten świat takim, jaki on jest, włącza w tę ideę to, co chciałaby, aby w niej się mieściło⁵³. Zdaniem Merleau-Ponty’ego, Boga, który jest nie tylko ze światem i nie tylko „dla nas”, ale „dla siebie”, metafizyka może poszukiwać jedynie na zapleczu świadomości, w zakresie naszych idei, jako anonimowej siły, która podtrzymuje każdą naszą myśl i każde nasze doświadczenie. Każde określenie, które chciano by przyporządkować tej „anonimowej sile” staje się sprzeczne, nie sprzecznością płodną, pojawiającą się w ludzkiej świadomości, ale sprzecznością inercyjną, która powstaje w wyniku pojęć niespójnych. Człowiek jako podmiot myślący i wcielony, skończony i zdolny pojąć prawdę – ma prawo rozważyć najpoważniejsze sprzeczności swego życia, jako że ich doświadcza. Chodzi tutaj przede wszystkim o antynomię ducha i ciała oraz wielkości i nędzy człowieka. „Ja – pisze Merleau-Ponty – nie mogę wprowadzić poza sobą, jak to uczynił Husserl (choć tylko hipotetycznie), transcendencji w immanencji, gdyż ja nie jestem Bogiem i nie mam możliwości zweryfikować w niepodważalnym doświadczeniu koegzystencji tych dwóch atrybutów”⁵⁴. Na tym etapie francuski myśliciel

zdecydowanie odrzuca ideę transcendencji w immanencji dopatrując się w niej sprzeczności. Odrzuca ją jako bezpodstawną i nieweryfikowalną hipotezę.

Zarzucając katolicyzmowi, iż – nie bacząc na sprzeczność zawartą w formule religijnej – wierzy zarazem w Boga wewnętrznego i zewnętrznego⁵⁵, tym samym podważa sensowność chrześcijańskiej koncepcji Boga jako syntezy transcendencji i immanencji. Źródłem zarzutu jest wysunięcie przez Merleau-Ponty'ego błędnej alternatywy: Absolut jest poza światem lub przebywa wewnątrz człowieka. Jeśli jest poza światem, nie potrafimy stwierdzić Jego istnienia, a jeśli jest wewnątrz człowieka, co szczególnie akcentuje święty Augustyn, wtedy utożsamia się z nim⁵⁶. Bóg wewnętrzny, w którym mógłbym miłować bliźniego jako samego siebie, jest iluzją. Moja bowiem subiektywność nie jest Bogiem i nie jest podmiotem nieskończonym. Moja miłość ku Bogu nie emanuje ze mnie jako podmiotu skończonego i ja nie mogę miłować drugiego człowieka w Bogu albo Boga w bliźnim bez popadnięcia w sprzeczność⁵⁷.

W odpowiedzi na powyższy wywód można stwierdzić, iż opozycja „wewnętrzny – zewnętrzny”, ujmowana komplementarnie, przynależy jedynie bytom materialno-przestrzennym. Nie można jej przeto przenosić poprawnie na byt czysto duchowy⁵⁸.

1.4.2. Człowiek – wybranym nosicielem transcendencji

Polemiki – sądzi Merleau-Ponty – przeciw „transcendencji poziomej” dziejów w imię „transcendencji pionowej” Boga są wyrazem nieporozumienia i świadczą o niezrozumieniu zarówno Hegla jak i chrześcijaństwa. To ostatnie w dużej mierze polega na uznaniu tajemnicy stosunków człowieka i Boga⁵⁹. Chodzi tutaj o kłopotliwe pojęcie „Boga po naszej stronie” (*en deçà de nous*), czyli Boga, który przybrał ciało ludzkie⁶⁰. Bóg nie żąda od nas pionowego stosunku podporządkowania, On „nie jest po prostu zasadą, której my bylibyśmy konsekwencjami, wolą – dla której bylibyśmy narzędziami, czy też samym modelem, dla którego wartości ludzkie byłyby jedynie odzwierciedleniem, ten Bóg bez nas byłby bezsilny, i Chrystus to potwierdza, że nie byłby doskonałym Bogiem bez zaślubin z kondycją ludzką”⁶¹. P. Claudel posuwa się tak daleko, że wedle niego, Bóg nie jest ponad nami, lecz poniżej nas. Znaczy to, iż nie odnajdujemy Boga jako ponadmysłowego wzoru, któremu trzeba się podporządkować, ale jako nasze drugie ja, zamieszkujące i nadające tożsamość naszemu mrocznemu istnieniu. Transcendencja

już nie przytłacza człowieka, ale człowiek staje się jej uprzywilejowanym nosicielem⁶². Koncepcja „Boga poniżej nas” pozwala stwierdzić, że „transcendencja nie wykracza ponad człowieka, ale on staje się jej wybranym nosicielem”⁶³. On jest uprzywilejowanym nosicielem Transcendencji (Bytu); w nim urzeczywistnia się Logos, który w ogóle nie jest jego własnością⁶⁴.

W rozważaniach filozoficznych z ostatnich lat życia Merleau-Ponty’ego „Bóg” trudny jest do rozdzielenia z „Bytem”. Kiedy mówi o Bogu albo o Bycie, powraca ostatecznie do tego samego, gdyż kwestia postawiona na początku dotyczy subiektywności i tego, co ją transcenduje.

Francuski myśliciel stwierdza, że życie ludzkie odniesione do Boga jako mocy transcendentnej byłoby pozbawione realnej wartości, ale odniesione do Boga, który jest „po naszej stronie” zgadzałoby się z historią perspektywną, będącą doświadczeniem poszukującym swego dopełnienia. Jeżeli Byt jest poniżej człowieka i jedynie w nim się wypowiada, przeto historia ludzka posiada znaczenie ontologiczne. A skoro tak, to prawda czy sens Bytu jest zawsze do zrealizowania i konstytuuje zadanie względnie samo powołanie człowieka⁶⁵.

Mówiąc o Bogu w filozofii Bergsonowskiej, Merleau-Ponty stwierdzał, że istnieje w niej – a być może we wszelkiej teologii od czasów chrześcijaństwa – pewnego rodzaju zakamarek (*bougé*), który sprawia, że nigdy nie wiadomo, czy jest to Bóg podtrzymujący w egzystencji ludzi, czy też odwrotnie, gdyż dla poznania Jego istnienia, należałoby przejść przez nasze istnienie, i nie ma od tego odwrotu⁶⁶.

W ocenie zaprezentowanych rozważań należy stwierdzić, iż, choć nasz filozof nie unika myśli o Bogu, „transcendencja wertykalna” zostaje u niego faktycznie zdegradowana, w wyniku czego Bóg *en idee* zostaje usunięty⁶⁷. Bóg obecny immanentnie w świecie i człowieku, podtrzymujący nieustannie ich istnienie (*conservatio mundi*), jest zarazem wobec nich transcendentny, tzn. jest ponad nimi, jest szczególnie powyżej, a nie poniżej człowieka. Człowiek jednak jest *capax Dei transcendentis*.

1.4.3. Otwarcie się człowieka na Transcendencję

Człowiek, który nie jest dla siebie celem i nigdy sobie nie wystarcza⁶⁸, będąc wybranym nosicielem transcendencji, jest u podstaw swego bytu otwarty na tę transcendencję. Nie może przeto być ona mu obca, nieznaną, lecz powinna dać znać o sobie w jego doświadczeniu i powinna stanowić jego (doświadczenia) integralny składnik. Nie ma potrzeby odwołania

się do „porządku serca”, wiary, ponieważ „porządek rozumu” zdolny jest ująć transcendencję⁶⁹.

Czy jednak chodzi tutaj o transcendencję wertykalną, pionową Boga, czy raczej tylko o horyzontalną, poziomą przyszłości ludzkiej (dialektyki dziejowej)? Czy między tymi dwoma odmianami transcendencji zachodzi rzeczywiście sprzeczność? czy też jest możliwa między nimi jakaś mediacja?

Jakaś odpowiedź na te pytania znajdujemy w twórczości z ostatnich lat życia francuskiego myśliciela⁷⁰. Na rok przed swą śmiercią nie sądzi już, by między „widzialnym” a „niewidzialnym” zachodziła sprzeczność. Między nimi urzeczywistnia się stosunek określony przez Merleau-Ponty’ego jako splot czy węzeł (*chiasma*). Niewidzialne jest wypukłością czy głębią widzialnego, jest to punkt lub stopień zerowy widzialnego, zaczątek jakiegoś wymiaru⁷¹. Niewidzialne jest to, co nie jest aktualnie widzialne, ale co mogłoby być widzialne⁷². „Niewidzialne [...] jest czystą transcendencją, bez maski ontycznej”⁷³.

Wylimitowanie sprzeczności pomiędzy treścią widzialną rzeczy i jej treścią niewidzialną prowadzi Merleau-Ponty’ego do zmiany swego poglądu na stosunek transcendencji do immanencji. Jest czymś bardzo prawdopodobnym, iż w ostatnich latach swego życia nie stwierdza już rzekomo zachodzącej sprzeczności między tymi dwoma atrybutami. Czynniki transcendentne stają się również częścią składową ludzkiego doświadczenia. A to nie jest już bez znaczenia, ponieważ ontologia Merleau-Ponty’owska nie uznaje innego przewodnika w filozofii jak tylko samo nasze doświadczenie. Ona chce wyjaśnić doświadczenie przez doświadczenie oraz sprowadzić doświadczenie do czystej ekspresji jego własnego sensu. Jeśli zaś odkryje w ramach doświadczenia oznakę pewnej transcendencji, to dzieje się tak dlatego, ponieważ doświadczenie ujmuje samo siebie jako *chiffre de la transcendance*. Należałoby – stwierdza Merleau-Ponty – aby filozofia konkretna, wiążąc się ściśle z doświadczeniem, nie ograniczała się tylko do tego, co empiryczne, ale rekonstruowała w każdym doświadczeniu *le chiffre ontologique*, którym ono jest „wewnętrznie oznaczone”⁷⁴.

1.4.4. Dynamiczne ukierunkowanie się człowieka ku Bogu transcendentnemu

W jednym z bardziej znaczących i wyjątkowo enigmatycznych tekstów Merleau-Ponty pisze: „Zapytujemy właśnie nasze doświadczenie

celem dowiedzenia się, jak ono nas otwiera na to, co nie jest nami. Nie jest wykluczone nawet przez to, że znaleźlibyśmy w nim poruszenie (*un mouvement*) ku temu, co nie mogłoby w żadnym przypadku być w nas obecne w oryginale, a czego nieodwracalna absencja może być zaliczona do sumy naszych pierwotnych doświadczeń⁷⁵.

Wydaje się, iż powyższy tekst nie wyklucza zdolności naszego otwarcia się i dynamicznego ukierunkowania ku transcendentnemu Bogu. Czy jest to dopiero pytanie Merleau-Ponty'ego, czy już jego pozytywne stwierdzenie – oto pytanie⁷⁶.

Czyż można uznać ten tekst za dowód lub przynajmniej wskazanie, że myśliciel francuski w ostatnim czasie swego życia podjął filozoficzne badanie kwestii Boga? To jest możliwe, ale nie całkowicie pewne. Ostatnie jego dzieło, dzieło niedokończone, nie daje w tym względzie żadnej wskazówki, która by nam pozwoliła to stwierdzić. Jeśli nawet pozna się dokładniej pewne szczegóły z osobistego życia naszego autora, nie pomoże nam to w rozwiązaniu samej kwestii, gdyż ona nie dotyczy osoby francuskiego myśliciela, ale jego poglądów filozoficznych. A pewnym jest tutaj tylko to, że w sprawie Boga filozof zachowuje milczenie. Można jednak co najwyżej skonstatować, że ontologia Merleau-Ponty'owska, rozpoznając transcendencję w immanencji, nie wyklucza już istnienia Boga, który nie sprowadza się do tego świata, czyli istniejącego poza światem, transcendentnego⁷⁷. W ten sposób fragment z dzieła *Le visible et l'invisible* oddala *implicite* treść, którą znajdujemy w eseju *Le methaphysique dans l'homme*. Stosownie do tego metafizyka może poszukiwać Boga transcendentnego nie tylko na zapleczu świadomości, nie tylko w zakresie naszych idei, ale także w doświadczeniu pośrednim; mogą zweryfikować w doświadczeniu wiarogodnym koegzystencję atrybutów transcendencji i immanencji, choć nie jest to łatwa prawda dla rozeznania rozumem. Ten, kto gotów jest zaakceptować ideę transcendencji w immanencji, nie wyklucza przez to samo istnienia Boga prawdziwie transcendentnego, którego poznajemy intelektem pośrednio *per ea, quae facta sunt*. Te ostatnie zaś mogą wystąpić w oryginale w naszym doświadczeniu.

W świetle frazy z niedokończonego dzieła *Le visible et l'invisible* Byt – dla Merleau-Ponty'ego – nie jest niczym innym jak tylko transcendencją w immanencji. Świadomość może jedynie rozważać Byt jako to, co się przeciwstawia świadomości i zakryte jest wobec niej, czyli jako to, co jest zakryte i transcendentne. To nowe wyświeślenie, ujęcie sprawy dokonuje się w obrębie myśli powstałej przed laty, która obecnie jest już myślą

zmienioną i świadomą swych ograniczeń, myślą, która chce te ograniczenia rozważyć jako następstwo fenomenologii zbyt zapatrzonej w siebie samą, zbyt pozytywnej i usiłującej się samodzielnie uzasadnić, czyli fenomenologii postulującej twierdzenie, że poza polem fenomenologicznym nie ma niczego do poznania. Taka filozofia Bytu, która ma się urzeczywistnić w formie filozofii negatywnej upodobnia się przeto – ze względu na metodę – do negatywnej teologii⁷⁸. Znane są szkice i notatki do ostatniego dzieła Merleau-Ponty’ego, w których mówi o konieczności powrotu do ontologii, do *ontologie de l’Être brut*. Następnie precyzuje swój metodyczny punkt wyjścia: „On ne peut pas faire de l’ontologie directe. Ma methode «indirecte» (l’être dans les étants) est seule conforme a l’être”⁷⁹. Analogicznie do teologii negatywnej francuski myśliciel wysuwa postulat „negatywnej filozofii”. To, że fenomenologia przestaje być filozofią pozytywną, deskrypcją tego, co się ujawnia wobec świadomości, aby stać się filozofią negatywną, czyli rozważaniem o tym, co jest zawsze zakryte – znaczy, że ona stała się ontologią⁸⁰. „Negatywność” filozofii nie oznacza jednak jej „przedmiotu”, lecz jej „metodologię”. Merleau-Ponty’owska ontologia jest „filozofią negatywną” jedynie w tym sensie, że dla niej najwyższym kryterium oczywistości nie jest – jak to chce Husserl – to, że przedmiot wiedzy filozoficznej jest dany osobiście (*en personne, en chair et en os*); ona jest negatywna, gdyż nie utożsamia się z pozytywizmem fenomenologicznym, który dopełnia się w intuicji ejdetycznej czy obserwacji. Ponieważ Byt jest właściwie czynnikiem niewidzialnym tego, co widzialne, i nie może być widzialny, ale powinien być interpretowany czy rozszyfrowany – jest więc on obecny i ujmowalny jedynie w swej nieobecności⁸¹.

Potwierdzenia słuszności Merleau-Ponty’owskiej nowej interpretacji idei „transcendencji w immanencji”, dopuszczającej pośrednio doświadczalną weryfikację koegzystencji tych atrybutów, dostarczyć może analogiczno-transcendentalne poznanie Boga. Wbrew Kantowi i pozytywistom pozwala ono stwierdzić, iż Bóg jest wobec świata transcendentny i zarazem immanentny⁸². Trzeba, aby Bóg – pisze Aquinata w *Sumie teologii* – był obecny we wszystkich rzeczach, i to dogłębnie. Bóg przenika wszystko. Ale ponieważ Bóg jest w rzeczach przyczyną ich istnienia, a nie istnieniem istotowym, dlatego nie ma tutaj panteizmu. W zakresie wiedzy religijnej znana jest teza, że chociaż Bóg jest ponad wszystko, co stworzone, to jednak „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Prawda ta w języku filozoficznym nazywa się immanencją Boga i oznacza, że On tkwi we wszystkich rzeczach w całości i każdej cząsteczce tej całości. Do-

pełnieniem immanencji Boga jest nierozdzielnie z nią występująca Jego absolutna transcendencja. I chociaż trudno tę prawdę pojąć rozumem, to jednak filozofia na nią wskazuje, ale nie wyjaśnia. Bóg, który najgłębiej tkwi w rzeczach, przekracza zarazem cały świat i każdą w nim rzecz. Immanencja (tkwienie w) i transcendencja (wykraczanie poza i ponad) w jednakowym stopniu charakteryzują poprawnie stosunek Boga do świata, Jego w nim obecność i zarazem absolutną transcendencję⁸³.

Przeciwko Sartre'owi należałoby stwierdzić, iż filozofia omawianego autora nie może być oceniana jako zwyczajny humanizm. Zdaniem Merleau-Ponty'ego człowiek nie jest prawdą ostateczną, a więc w żadnym przypadku nie może pretendować do tego, by jego filozofia przybrała formę ateistyczną. Autentyczny filozof może mieć własne zdanie o Bogu, ale nie może posiadać zdania ostatecznego. Również i ta nowa ontologia nie jest jakąś filozofią teistyczną. W nocie swej pracy Merleau-Ponty napisał zaledwie kilka tygodni przed swą śmiercią, że powinien rozważyć swoją nową ontologię „bez żadnego kompromisu wobec humanizmu, naturalizmu i teologii”⁸⁴. Taka ontologia nie jest więc ani humanizmem (ze względu na człowieka), ani naturalizmem (ze względu na naturę), ani też teologizmem (ze względu na Boga). Jest natomiast filozofią doświadczenia, filozofią, której jedynym przewodnikiem jest nasze doświadczenie, i która gotowa jest przyjąć to wszystko, co się uobecnia w tym doświadczeniu, nawet jeśliby to było „poruszenie ku temu, co nie mogłoby w żadnym przypadku być w nas obecne w oryginale, a czego nieodwracalna absencja może być włączona do liczby naszych pierwotnych doświadczeń”⁸⁵.

Merleau-Ponty, nie wykluczając istnienia Bytu transcendentnego, nie zakłada zarazem istnienia Boga. Jego filozofia jest filozofią otwartą, jest „zapytaniem”, które stara się jedynie wyjaśnić nasze doświadczenie. Jeśli zapytanie dotyczy Boga, to z pewnością „boga ukrytego”, tego, którego osiągnąć może jedynie „filozofia negatywna”, czyli „ontologia pośrednia”⁸⁶.

2. Odrzucenie teodycei

Nawiązując do Kantowskiej krytyki teodycei (1), Merleau-Ponty zarzuca katolicyzmowi niechęć do dowodów o charakterze dyskursywnym (2).

2.1. Podtrzymanie krytyki Kantowskiej

G.W. Leibniz przedstawił wyraźnie pierwsze podstawowe zarysy wszelkich dowodów spekulatywnego rozumu stosowanych w dowodzeniu

istnienia Boga, jako Istoty Najwyższej. Dowodów takich zawsze poszukiwano i będzie się ich poszukiwać bez względu na to, jaką przybrałyby w przyszłości formę zewnętrznego wykładu⁸⁷. Leibnizowską teodyceę zaatakował w sposób zasadniczy I. Kant, który dowodził – podobnie jak przedtem W. Ockham – iż twierdzenia teologii naturalnej nie są sprawą wiedzy, ale wiary. On też zdolności poznawcze rozumu ludzkiego ograniczył do wyjaśniania świata i wskazał na nieuprawnione stosowanie go w dowodach teodycealnych. W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza, że poznanie dąży do naoczności swego przedmiotu, i dodaje, że „dochodzi do niej o tyle, o ile przedmiot jest nam dany”⁸⁸. „To bowiem, co możemy w zupełności udowodnić, znaczy dla nas pod względem pewności tyle, co to, o czym naocznie się upewniamy”⁸⁹.

Wszelka idea skonstruowana *a priori*, nie dana w doświadczeniu, wymyka się rozumowemu uzasadnieniu. Gdy chodzi przeto o istnienie Boga, rozum nie może ani Go afirmować, ani też negować. Jest zasadniczo niepowołany do rozstrzygającego wypowiedzania się w tej sprawie.

Argumentowanie na rzecz istnienia Boga za pomocą rozumowych dowodów typu *a posteriori* i typu *a priori* nie ma – zdaniem naszego autora – większego znaczenia. Może właśnie dlatego powstrzymał się od konstruowania takich dowodów. Nie potrafią one prawomocnie rozstrzygnąć sprawy ani w sensie teistycznym, ani ateistycznym. W ten sposób zbliżyliśmy się do znanego stanowiska Kanta, który ogłosił nieprawomocność spekulatywnego rozumu w dowodzeniu istnienia Boga. Nie można Go udowodnić, ani odeprzeć⁹⁰. Tam jednak, gdzie ustaje rozum spekulatywny, przychodzi z pomocą rozum praktyczny (wola). Istnienie Boga staje się postulatem woli opartym na zamiarze praktycznym: „chcę, żeby istniał Bóg, [...] obstaję przy tym i nie pozwolę wydrzeć sobie tej wiary”⁹¹. Widać z tego aż nadto, jak Kant prawdę o istnieniu Boga umieścił nie w sferze wiedzy dyskursywnej, ale wiary.

Podobnie zagadnienie Boga rozwiązuje Merleau-Ponty, gdy stwierdza, że o Bogu ukrytym i niedostępnym dla myśli spekulatywnej oraz afirmowanym jedynie na podstawie wiary – nie będzie można nic orzec. Objawia się On tylko jako postulat życia ludzkiego bardziej niż najpewniejszy z bytów⁹².

2.2. Dystans katolicyzmu wobec argumentacji dyskursywnej

Do Kantowskiej krytyki teodycei dołączył Merleau-Ponty, dla którego wiara i światło naturalne rozumu są nie do pogodzenia⁹³. Zakwestionował

racjonalną argumentację teodycealną Leibniza. Zarzucił mu, że „boga ukrytego” wziął za *Ens realissimum*. Czyż można tego Boga, o którym napisano w psalmie: *Tu est vere absconditus*, któremu w starożytności helleńskiej stawiano ołtarze z napisem „Nieznanemu Bogu” nazywać *Ens realissimum*? Pytanie to staje się zarazem protestem przeciwko takiej praktyce.

Akceptując wartości naukowe Leibnizowskiej koncepcji „Bytu najrealniejszego” można by – przeciw Merleau-Ponty’emu – powołać się na to, że każdy sposób filozofowania zawiera nieuchronnie jakieś uprzedmiotowienie i uogólnienie, i że styl filozofowania Leibniza nie jest wyjątkiem. Zresztą czysto subiektywna wiedza o Bogu prawdziwie ukrytym, nie wyrażona w terminach obiektywnych, nie może odznaczać się intersubiektywną kontrolowalnością oraz intersubiektywną komunikatywnością, a przecież w dyskursywnym dowodzeniu Boga nie można zaniechać takich kryteriów. Osobliwy przypadek subiektywnego doświadczenia mistycznego nie może wchodzić w grę.

Chociaż Merleau-Ponty zna stanowisko Kościoła co do możliwości pośredniego poznania Boga naturalnym światłem rozumu ludzkiego i rozważa *quinque viae* Tomasza z Akwinu, nie przeszkadza mu to bynajmniej, by wystąpić przeciw katolicyzmowi z zarzutem niechęci względem spekulatywnych argumentów za istnieniem Boga⁹⁴. Jednak to nie katolicyzm – należałoby odpowiedzieć – ale niektórzy z myślicieli katolickich chcieli poznanie Boga oprzeć nie tylko na racjonalnych argumentach, ale również na pozaracjonalnych odczuciach, religijnych doświadczeniach, niekomunikatywnych potrzebach serca i woli⁹⁵.

Uderzający jest fakt – pisze myśliciel francuski – że dzisiaj nie udowadnia się istnienia Boga, jak to czynił Akwinata na drodze *a posteriori* lub Anzelm czy René Descartes – na drodze *a priori*. Zazwyczaj dowody pozostają domyślne i poprzestaje się na odparciu negacji istnienia Boga. Osiąga się to albo przez znalezienie w nowoczesnych filozofiach jakichś pęknięć, poprzez które można by wprowadzić ponownie pojęcie – zawsze zakładane – Bytu koniecznego, albo, przeciwnie, jeśli stanowczo te filozofie kwestionują koncepcję Bytu koniecznego, dyskwalifikując je krótko jako ateizm. Nawet tak spokojne refleksje o. de Lubaca o humanizmie bezbożnym lub J. Maritaina o roli współczesnego ateizmu są tak zaprezentowane, jak gdyby cała filozofia, jeśli nie jest teologiczna, sprowadzała się do negacji Boga⁹⁶.

Gdyby nawet rozum ludzki był prawomocny w argumentowaniu na rzecz istnienia Boga, to przecież same spekulatywne dowody nie mogą

rozstrzygnąć tej sprawy. Zagadnienia Boga nie stawia się wyłącznie na poziomie rozumowym. Jest to zagadnienie zarówno teoretyczne jak i praktyczne. Zbliżenie się do Boga zakłada zarazem dowód i wierzenie, dyskursywne rozumowanie oraz ufne zaangażowanie. „Bez dowodu – konstatuje E. Borne – wierzenie byłoby ślepe, a dowód bez wierzenia byłby pusty i daremny”⁹⁷. Uwzględniając zatem rolę czynników o charakterze praktycznym, rolę czynnika osobistego i kulturowego kontekstu historycznego, nie można jednak nakazać rozumowi milczeć. Mimo pozorów umysł ludzki nie wyrzekł się niezmordowanego poszukiwania ostatecznej podstawy bytu i sensu egzystencji ludzkiej. Współcześnie poszukuje się tej ostatecznej podstawy na innej drodze. „Preferując punkt wyjścia antropologiczny przed kosmologicznym w poznaniu Boga, myśl dyskursywną – proponuje M. Neusch – należałoby ukazać bardziej egzystencjalnie i skierować ją na trzy podstawowe dane: strukturę umysłu ludzkiego, wymaganie moralne i działanie człowieka. Mogą one stanowić znaczącą podporę dla afirmacji Boga”⁹⁸. Pamiętać jednak należy, że nigdy nie da się pogodzić postulatu racjonalności poznania z jednoczesnym dopuszczeniem źródeł pozaracjonalnych, choćby te ostatnie były aktualnie modne i potrzebne społecznie⁹⁹.

Merleau-Ponty, podobnie jak H.L. Bergson, zdecydowanie odrzuca argumenty teodycei tradycyjnej co do proponowanych rozwiązań, gdy chodzi o istnienie w świecie zła, śmierci i cierpienia z jednej strony oraz miłosiernego i wszechmocnego Boga – z drugiej. Dostrzegać w złu lub cierpieniu mniejsze dobro lub widzieć w nich środek do wspaniałego celu potrafi filozof w ciszy swego gabinetu pracy, ale sąd np. matki, na której rękach umiera jej dziecko, będzie zasadniczo inny¹⁰⁰. Nie należy zapominać – pisze Merleau-Ponty – że „świadomość metafizyczna i etyczna obumiera w kontakcie z Absolutem”¹⁰¹ i miałby rację, gdyby koncepcję prawdziwego Boga usiłowano zastąpić ideą władcy świata.

3. Otwarty problem Boga

W zakresie tego zagadnienia postaram się ukazać sensowność postulatu zachowania czujności (1) oraz przedstawić motywy, dla których Merleau-Ponty pozostawił w zawieszeniu rozwiązanie kwestii Boga (2).

3.1. Postulat czujności

Zapewne nie jest sprawą obojętną dla współczesnego człowieka zarówno afirmacja Boga jak i Jego zaprzeczenie. „Być albo nie być” –

nie przestało stanowić pytania zasadnego i sensownego. Nie może ono również pozostać obojętne, ponieważ stawką w tej grze jest nie tylko istnienie Boga, ale i sens egzystencji człowieka. Tradycyjne dowody zarówno te, które afirmują istnienie Boga, jak i te, które usiłują zanegować Jego istnienie, wydają się być dla Merleau-Ponty'ego nieprzekonujące. Jest więc od początku zdecydowany, aby uznanie Boga i Jego negację pozostawić jako dwie subiektywne możliwości. Dlatego pochwała postawę, jaką w odniesieniu do problemu Boga zajął Joannes Picardo de Lichtenberg. Zasugerował on bowiem, iż nie powinno się afirmować Boga, ani też Go zaprzeczać. Zaistniała wątpliwość nie powinna być czymś więcej niż czujnością. W przeciwnym razie stać się może źródłem niebezpieczeństwa. Obawa, by pod imieniem prawdziwego Boga nie czcić bożków, nakazuje oddalić zarówno Jego afirmację jak i negację¹⁰². Jeśli tak, to jedynie bezpieczną postawą jest pozostawienie zagadnienia problemem nadal otwartym. Podkreślmy na tym miejscu, iż zaniechanie ostatecznego wyboru jest również wyborem, tak jak odmowa komunikowania się jest jeszcze sposobem komunikacji międzypersonalnej¹⁰³. Nie jest to zatem jakieś rozwiązanie nowe, ponieważ w zasadzie przypomina postawę Protagorasa, który stwierdza, że o bogach nie można wiedzieć ani że są, ani że ich nie ma.

Przedstawione rozumowanie skłania do postawienia pytania, czy takie minimalistyczne rozwiązanie zadowoli kogoś? Z pewnością nie zadowoli nikogo, kto przyjął program filozofii maksymalistycznej. Zdaniem S. Kamińskiego zasadnicza ważność życiowa sprawia, iż filozofia i wielkie zapotrzebowanie światopoglądowe domagają się, aby poznanie Boga było apodyktyczne i ostatecznościowe, a nie tylko prawdopodobne. Zresztą samo życie domaga się w sprawie Boga wiedzy kategorycznej i absolutnie ugruntowanej¹⁰⁴. Dla tych racji nie należałoby zawieszać rozstrzygnięcia ostatecznego w kwestii tak żywo dotyczącej człowieka i jego przeznaczenia.

3.2. Motywy odłożenia wyboru

Zapytajmy obecnie, dlaczego i dla jakich motywów Merleau-Ponty – w przeciwstawieniu choćby do B. Pascala nawołującego do nieuchronnej decyzji – nie zdecydował się na wybór i pozostawił w zawieszeniu rozstrzygnięcie kwestii istnienia Boga? Wydaje się, iż odpowiedź obejmuje kilka motywów, które należy rozumieć komplementarnie. A oto one: 1) nie znalazł żadnego argumentu, który pozwoliłby rozstrzygnąć sprawę w spo-

sób ostateczny; 2) jego agnostycyzm nie chce być ateizmem; 3) nie chciał wybierać pomiędzy ateizmem i teizmem, ale między nimi pośredniczyć; 4) posiadając o Bogu własne zdanie, pragnął pozostawić słowo ostatnie poszczególnym subiektywnościom; 5) Merleau-Ponty, jak każdy filozof, „niesie za sobą jakby swój cień (w tym przypadku – powstrzymanie się od dokonania wyboru?), który nie jest po prostu faktycznym brakiem przyszłego światła”¹⁰⁵, ale okazją uwrażliwienia nas i otwarcia nas „na świat, czas, Naturę i historię” oraz sposobem wypełniania stałych ambicji filozofii¹⁰⁶; 6) myśl filozoficzna Merleau-Ponty’ego, jak każda fenomenologia, rezygnuje z góry z argumentów rozstrzygających i ostatecznych, uważając je za zwykłe nieporozumienie¹⁰⁷. Wydaje się, iż definitywnie rozstrzygającej odpowiedzi nie znajdziemy w twórczości filozoficznej myśliciela francuskiego, twórczości niespodziewanie przerwanej śmiercią, a przeto i niedokończonej. Analiza więc samych tekstów nie wystarczy. Należałoby jeszcze dodatkowo wiedzieć, czym byłyby afirmacja i negacja Boga włączone w całość jego myśli, w tym również – i to przede wszystkim – w ostatnie jego niedokończone dzieło *Le visible et l’invisible*. „Nie tyle idzie o to – pisał o Kartezjuszu nasz autor – czy był religijny, lecz jaki sens miała ta wiara, jaką spełniała rolę w całości, którą nazywamy imieniem Kartezjusz. Czy była dla niego czymś marginesowym, nieosobistym, jako składnik historycznego wyposażenia epoki, i nie dotyczyła jądra jego myśli [...]. Czy, przeciwnie, była w samym sercu jego filozofii i jak wtedy się miała do całej reszty?”¹⁰⁸. Takie same pytania należałoby skierować do osoby Merleau-Ponty’ego i, o ile to możliwe, poszukiwać dla nich adekwatnych odpowiedzi.

Jeżeli zagadnienie Boga – jak stwierdza Sartre¹⁰⁹ – jest problemem totalnym, który każdy z ludzi rozwiązuje całym swoim życiem, przy czym rozwiązanie do jakiego dochodzi jest odbiciem wybranej postawy wobec siebie i innych – to pozostawienie przez Merleau-Ponty’ego rozstrzygnięcia w kwestii Boga w zawieszeniu jest wyrazem indywidualnie powziętego wyboru, a także – być może – i ukazaniem owej „trzeciej drogi” w filozofii.

4. Wnioski

Życie i dzieło francuskiego filozofa jest świadectwem pewnego sposobu traktowania zagadnienia Boga i – jak każde świadectwo – domaga się interpretacji. Niejednoznaczna jego filozofia dostarcza argumentów na rzecz afirmacji Boga i także Jego odrzucenia. Stąd jedni interpreta-

torzy chcą widzieć w Merleau-Pontym zdecydowanego ateistę, a drudzy – specyficznego teistę. Jedni i drudzy na poparcie swych tez sięgają po argumenty z jego dzieł. I takie argumenty można rzeczywiście w nich znaleźć. Ukazanie dwóch skrajnych prób interpretacji mogłoby stanowić przedmiot odrębnej pracy. My w tym względzie ograniczymy się jedynie do wyeksponowania niektórych tylko ustaleń, które nie pozwalają zaliczyć Merleau-Ponty’ego do grona ateistów. A oto one:

1. „Nigdy filozofia – pisze nasz autor – nie polegała na wyborze między dwoma rodzajami transcendencji – Boga i przyszłości ludzkiej – ale zawsze zadaniem jej było pośredniczenie między nimi, zrozumienie, w jaki sposób Bóg staje się człowiekiem czy też człowiek Bogiem”¹¹⁰.

2. Zdarzyło się w ostatnich latach życia Merleau-Ponty’ego – stwierdza Sartre – że wzbraniał się przed zaliczaniem go do kręgu ateistów¹¹¹. Świadczenie Sartre’a jest w tej sprawie bardzo znaczące. Podobnie M. Heidegger protestował, kiedy jego myśli filozoficznej przypisywano charakter ateistyczny.

3. Wszystkim interpretatorom imputującym mu ateizm odpowiada – zda się – słowami patrona filozofów, Sokratesa: ja bardziej wierzę niż ci, którzy mnie oskarżają o ateizm. Wierzył bardziej niż oni, i w innym sensie¹¹².

4. Ateizm Merleau-Ponty’ego nie był doktrynerski i nie był zasadą; był – być może – formą kunktatorstwa, słabą nadzieją nowych światła – stwierdza X. Tilliette¹¹³.

5. W *Eloge de la philosophie* pisał: „Przechodzi się obok filozofii, kiedy się ją definiuje jako ateizm: jest to filozofia ujęta w aspekcie teologicznym¹¹⁴. Merleau-Ponty nigdy nie utożsamiał filozofii z ateizmem. Zabiegał o to, aby wyświetlić wszystkie aspekty złożonego zagadnienia, aby ująć je komplementarnie.

6. Filozofia nie unika myśli o Bogu. „Uważam – mówił nasz autor – iż jest właściwością człowieka myśleć o Bogu, nie znaczy to jednak, że Bóg istnieje”¹¹⁵. Nie znaczy to również – dodajmy – że Bóg nie istnieje. Umysł ludzki zawsze będzie podejmował zagadnienie Boga, które ze względu na absolutną transcendencję przedmiotu poznawczego i samą złożoność tej kwestii oraz ograniczone zdolności poznawcze człowieka okaże się ostatecznie nie w pełni rozwiązane. Jednakże to zmaganie się rozumu ludzkiego z tajemnicą Absolutu nie jest bez znaczenia.

7. O zasadniczej ewolucji poglądów i widocznej inklinacji w stronę teizmu u Merleau-Ponty’ego świadczy przede wszystkim zaakceptowanie w okresie poprzedzającym śmierć idei transcendencji w immanencji.

8. Merleau-Ponty wyeksponował wprawdzie tylko jeden wymiar ludzkiej transcendencji: „projekt świata, którym my jesteśmy”¹¹⁶. Nie pisze natomiast, że nasze otwarcie się jest wielowymiarowe. Bóg nie uśmierca historii ludzkiej, lecz, będąc jej ostateczną podstawą, nadaje jej najgłębszy sens. Historia ta nie jest z góry zaprogramowana przez Boga, ale urzeczywistnia się w życiu ludzkim przez wolne działania. Moja uległość wobec Boga – czytamy w eseju *Foi et bonne foi* – nie jest ukłonem w stronę woli obcej i ciemnej, ona polega na czynieniu tego, co ja chcę naprawdę, ponieważ Bóg jest bardziej nami samymi niż my¹¹⁷. W takiej perspektywie historia ludzka staje się oryginalnym i autonomicznym partycypowaniem w zamiarach Boga. Wydaje się czymś możliwym, by sformułowanie „człowiek jest projektem świata” uzupełnić formułą „człowiek jest projektem Bożym”¹¹⁸. W ten sposób życie nasze nie ograniczałoby się do kopiowania ustalonego odwiecznie porządku boskiego, ale byłoby – jak to już rozwijał K. Rahner – wolną, wspaniałą i ciągle nową przygodą¹¹⁹.

PRZYPISY

¹ Biogram zob. M. Jagłowski, *Merleau-Ponty Maurice*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 68–70, toż, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 571–572.

² Zob. E. Levinas, Preface, w: T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, Le Haye 1971, s. IX.

³ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris 1973, s. 247.

⁴ J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Droga filozofii*, „Humanitas”, 1(1978), s. 230.

⁵ Zob. M. Merleau-Ponty, *Résumé de cours*, Paris 1968, s. 21; J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Droga filozofii*, art. cyt., s. 230.

⁶ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, t. 1, Warszawa 1955, s. 20–21.

⁷ Tamże, s. 108.

⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. II, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 85.

⁹ Zob. F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris 1971, s. 90.

¹⁰ Zob. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1978, s. 468; J. Moreau, *L'Horizon des Esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*, Paris 1960, s. 120.

¹¹ F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris 1971, s. 91.

¹² Zob. tamże.

¹³ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., s. 108.

¹⁴ F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 90.

¹⁵ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 74–77.

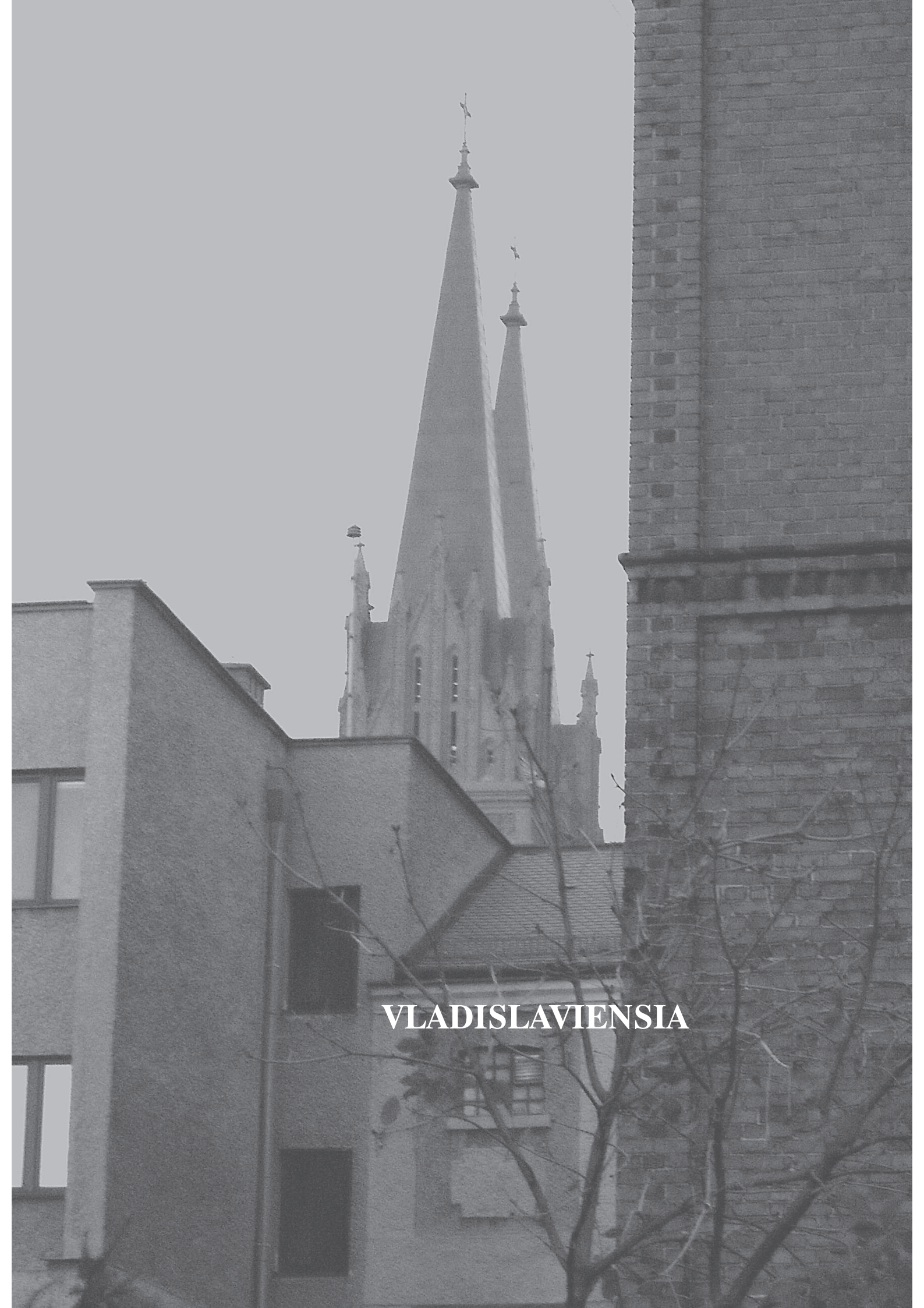
¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1966, s. 309.

¹⁷ Zob. tamże, s. 168–169.

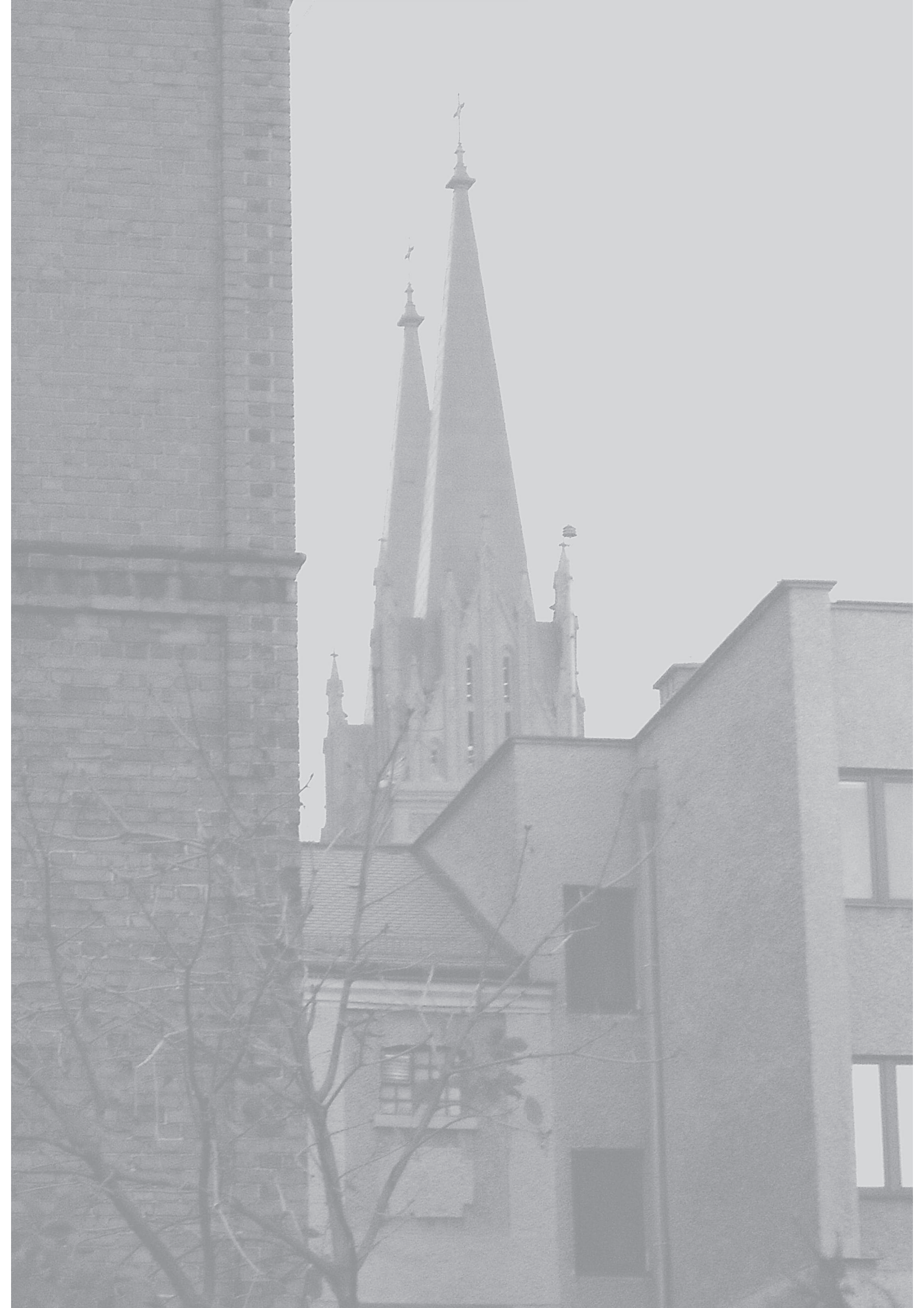
- ¹⁸ Zob. J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty – świadomość i ciało w analizie fenomenologicznej*, „Humanitas”, 8(1982), s. 145.
- ¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, Paris 1964, s. 180; B. Hałda, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, 1966, s. 36.
- ²⁰ W. Wallot, *L'accès au monde littéraire ou éléments pour une critique littéraire chez Maurice Merleau-Ponty*, Paris, 1973, s. 47.
- ²¹ Zob. J. Syski, *Doświadczenie cielesności jako zjawiska transcendentálnego. Maurice Merleau-Ponty*, „Humanitas”, 5(1980), s. 191.
- ²² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 517.
- ²³ Zob. K. Pomian, *Maurice Merleau-Ponty*, w: *Filozofia egzystencjalna*, wyboru dokonali oraz wstępem opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 416.
- ²⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 109; J. Syski, *Doświadczenie cielesności jako zjawiska transcendentálnego. Maurice Merleau-Ponty*, art. cyt., s.193.
- ²⁵ Zob. M. Lèveque, *Wierzę w życie wieczne*, Olsztyn 1981, s. 70.
- ²⁶ Zob. K. Pomian, *Maurice Merleau-Ponty*, art. cyt., s. 416–117.
- ²⁷ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 169; X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, dz. cyt., s. 164.
- ²⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 428.
- ²⁹ Zob. X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris 1970, s. 165.
- ³⁰ Tamże.
- ³¹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 169.
- ³² Tamże, s. 309–310.
- ³³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 465; J. Syski, *Doświadczenie cielesności jako zjawiska transcendentálnego. Maurice Merleau-Ponty*, art. cyt., s. 216.
- ³⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 381; por. J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Lekcja fenomenologii percepcji*, „Humanitas”, 6(1981), s. 105.
- ³⁵ Tamże.
- ³⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 381; zob. J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Lekcja fenomenologii percepcji*, art. cyt., s. 104.
- ³⁷ Por. F. Vandebussche, *Les approches du problème de Dieu dans la philosophie de M. Merleau-Ponty*, w: *De Deo in philosophia s. Thomae et in hodierna philosophia. (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis)*, vol. 2, Romae 1966, s. 340–341.
- ³⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 384.
- ³⁹ J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Lekcja fenomenologii percepcji*, art. cyt., s. 107.
- ⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 264.
- ⁴¹ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 211.
- ⁴² M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 212.
- ⁴³ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 239.
- ⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 168.
- ⁴⁵ Tenże, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1960, s. 56.
- ⁴⁶ Zob. F. Vandebussche, *Les approches du problème de Dieu...*, art. cyt., s. 343.
- ⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 55.
- ⁴⁸ Tamże, s. 56.
- ⁴⁹ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 57.
- ⁵⁰ Zob. F. Vandebussche, *Les approches du problème de Dieu...*, art. cyt., s. 342.
- ⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 463.
- ⁵² Zob. S. Kamiński, *Poznanie Boga a typy racjonalnego poznania*, „Studia Philosophiae Christianae”, 17(1981), nr 1, s. 149; G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 247.
- ⁵³ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 168.
- ⁵⁴ Tamże; zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 237.

- ⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 308.
- ⁵⁶ Zob. S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1970, s. 92.
- ⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 412 i til. 2, 164.
- ⁵⁸ Tenże, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 466–467.
- ⁵⁹ Tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, wybrał i wstępem opatrzył S. Cichowicz, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 217–218.
- ⁶⁰ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 247.
- ⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, s. 88; tenże, *Proza świata...*, dz. cyt., s. 218.
- ⁶² Tamże.
- ⁶³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, dz. cyt., s. 88.
- ⁶⁴ Tenże, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 328; G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 259.
- ⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 44–15; zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 248.
- ⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 44.
- ⁶⁷ X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, dz. cyt., s. 164.
- ⁶⁸ Zob. K. Jaspers, *Przyszłość człowieka*, w: G. Picon, *Panorama myśli współczesnej*, Paris 1960, s. 660.
- ⁶⁹ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 240.
- ⁷⁰ Zob. P. Good, *Du corps de la chair. Merleau-Ponty's Weg von Phaenomenologie zur Metaphysik*, Augsburg 1970, s. 243.
- ⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, dz. cyt., s. 30.
- ⁷² Tenże, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 269, 281.
- ⁷³ Tenże, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 464–467.
- ⁷⁴ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 210.
- ⁷⁵ „Nous interrogeons notre expérience, précisément pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous. Il n'est pas même exclu par là que nous trouvions en elle un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires” – M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 211.
- ⁷⁶ Zob. F. Vandebussche, *Les approches du problème de Dieu...*, art. cyt., s. 344; S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga*, dz. cyt., s. 90.
- ⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 211; G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 210.
- ⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 211; G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 209.
- ⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 233; zob. P. Good, *Du corps de la chair*, dz. cyt., s. 242.
- ⁸⁰ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 208–209.
- ⁸¹ Tamże.
- ⁸² Zob. S. Kamiński, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 150.
- ⁸³ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 82.
- ⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 328.
- ⁸⁵ Tamże, s. 211.
- ⁸⁶ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 239.
- ⁸⁷ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 346.
- ⁸⁸ Tamże, t. 1, s. 93–94; zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, s. 269.
- ⁸⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1972, s. 235.
- ⁹⁰ Tamże, s. 228.

- ⁹¹ Tamże, s. 229.
- ⁹² M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 313.
- ⁹³ Zob. tenże, *Proza świata...*, dz. cyt., s. 231–232; tenże, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 168.
- ⁹⁴ Tenże, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 310.
- ⁹⁵ Zob. S. Kamiński, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 146.
- ⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 50–51; zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 40.
- ⁹⁷ Cyt. za: tamże, s. 276.
- ⁹⁸ Zob. tamże, s. 266–273.
- ⁹⁹ S. Kamiński, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 146.
- ¹⁰⁰ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 32–33.
- ¹⁰¹ Tenże, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 167.
- ¹⁰² Tenże, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 54; F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 95–96.
- ¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 414.
- ¹⁰⁴ Zob. S. Kamiński, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 149.
- ¹⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Signes*, dz. cyt., s. 225; J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Droga filozofii*, art. cyt., 251.
- ¹⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Résumé de cours*, dz. cyt., s. 148.
- ¹⁰⁷ J. Syski, *Fenomenologia genetyczna i historyczność*, „Humanitas”, 4(1980), s. 113.
- ¹⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, dz. cyt., s. 231.
- ¹⁰⁹ Zob. J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze i antologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*, w: *Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 381 (*Studia z filozofii Boga*, t. 4).
- ¹¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, dz. cyt., s. 218.
- ¹¹¹ J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty*, w: *Situations*, IV, Paris 1964, s. 266.
- ¹¹² M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 43.
- ¹¹³ X. Tilliette, *Une philosophie sans Absolu. Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)*, „Etudes”, 310(1961), 9, s. 229.
- ¹¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 54–55.
- ¹¹⁵ X. Tilliette, *Une philosophie sans Absolu*, art. cyt. s. 227; tenże, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, dz. cyt., s. 164.
- ¹¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 464–467.
- ¹¹⁷ Tenże, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 308.
- ¹¹⁸ Zob. F. Vandebussche, *Les approches du problème de Dieu...*, art. cyt., s. 344.
- ¹¹⁹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1956, s. 125–128.



VLADISLAVIENSIA



KS. HENRYK WITCZAK

***LIBER BENEFICIORUM* JANA ŁASKIEGO
– NIEODZOWNE ŹRÓDŁO DO POZNANIA DZIEJÓW PARAFII
NA TERENIE OBECNEJ DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ¹**

Będąc w czytelnicy biblioteki seminarium duchownego we Włocławku i przeglądając materiały potrzebne do kolejnej pracy, postawiłem sobie pytanie: z którego ze znajdujących się tam dzieł najczęściej korzystałem? Okazało się, że najczęściej wykorzystywaną przeze mnie pozycją była *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego², dzieło powstałe na początku XVI wieku. Na jego podstawie można prześledzić proces powstawania i funkcjonowania parafii.

Powstanie parafii zakładało istnienie fundatora³, a więc osoby, która wybudowała świątynię, a także zapewniła utrzymanie dla pracującego w niej kapłana i na funkcjonowanie parafii. Całość stanowiła fundację⁴. Ta z kolei była umową między fundatorem a tym, który ma otrzymać beneficjum⁵, czyli beneficjentem⁶.

Gdy powstała fundacja, sprawę przedstawiano władzy diecezjalnej. Ta porozumiewała się z zainteresowanymi w celu ustalenia potrzeby powstania nowej parafii i zabezpieczenia środków do jej funkcjonowania. Po wysłuchaniu opinii stron, władza diecezjalna podejmowała decyzję o erygowaniu parafii⁷.

W akcie erekcyjnym zapisywano: fundatora, okręg parafialny, patrona świątyni oraz przywileje, jakie posiadał kościół⁸. Pierwotne prawo własności fundatora w oparciu o reformę gregoriańską przeszło w prawo patronatu⁹, czyli opieki nad potrzebami materialnymi kościoła i prawo prezenty¹⁰, czyli przedstawiania władzy diecezjalnej kandydata na urząd proboszcza oraz ewentualne inne urzędy. Określenie okręgu wskazywało, kto podlegał prawu parafialnemu¹¹.

Niestety dla większości parafii w archidiecezji gnieźnieńskiej nie zachowały się oryginalne akty erekcyjne. Stąd właśnie ów *Liber benefi-*

ciorum był traktowany jako dokument erekcyjny ukazujący parafię i jej uposażenie u początku powstania.

Dlaczego dokument powstały dla innej diecezji jest potrzebny osobie zajmującej się dziejami parafii w diecezji wrocławskiej? Przede wszystkim dlatego, że obie diecezje graniczą z sobą już prawie 900 lat, a ich wspólne dzieje powodowały niejednokrotnie przesuwanie wzajemnych granic, co doprowadziło do tego, że teren należący dawniej do Gniezna na pewnym etapie wszedł w skład diecezji podległej biskupowi we Wrocławku. Szczególnie widoczne było to w roku 1818, gdy na mocy bulli *Ex imposita nobis* aż 272 parafie archidiecezji weszły w skład diecezji kujawsko-kaliskiej. I mimo iż w późniejszych czasach część z nich ponownie została odłączona od Wrocławka, to jednak ciągle zdecydowanie większa część terenu naszej diecezji należała do dawnej archidiecezji ze stolicą w Gnieźnie.

Zamiarem tego opracowania jest ukazanie *Liber beneficiorum* i zawartego w nim materiału źródłowego jako niezbędnie potrzebnego do badania dziejów parafii znajdujących się obecnie w ramach granic diecezji wrocławskiej. Zostanie ono ujęte w czterech punktach. W pierwszym zostanie przedstawiony autor, a właściwie decydent dzieła i zapewne jego sponsor – Jan Łaski. Następnie zostaną ukazane najstarsze znane dzieła tego typu. W trzecim punkcie zostanie ukazane samo dzieło, czyli rękopis *Liber* i jego wydanie drukowane. Wreszcie w czwartym wskażemy, jaki materiał do dziejów parafii w diecezji wrocławskiej znajdzie osoba zajmująca się tym zakresem badań.

1. Autor, a właściwie zleceniodawca

Jan Łaski urodził się w roku 1455 lub 1456 najprawdopodobniej w Łasku, zmarł 19 V 1531 r. w Kaliszu¹². Pochodził z rodu Korabitów. Obeznany był w teologii i prawie¹³, choć najprawdopodobniej nie studiował na żadnym uniwersytecie¹⁴. Swymi zdolnościami zwrócił na siebie uwagę kanclerza koronnego Krzesława z Kurozwęk, który przyjął go na sekretarza i wprowadził na dwór królewski. Posiadał wiele beneficjów kościelnych, najpierw był altarystą w Skokach, później proboszczem w Koźminie (1480), u św. Wojciecha w Poznaniu (1484), Zagoszczu (1497), Błaszczach, Skalbimierzu. Ponadto pełnił funkcje w kapitułach katedralnych; odnotowany został jako: kantor poznański (1484), kantor gnieźnieński (1487), kanonik gnieźnieński (1493), dziekan wrocławski, posiadał też dwie kanonie krakowskie (1504), ponadto prepozytury

płocką i poznańską (1507). Posiadał też urzędy w kapitułach kolegiackich: skalbmierskiej i łęczyckiej (1506) oraz średzkiej (1509)¹⁵.

W 1502 r. został sekretarzem króla Aleksandra Jagiellończyka¹⁶. W następnym roku został mianowany kanclerzem wielkim koronnym i od tego czasu zaczął wywierać znaczny wpływ na bieg spraw państwowych. Jego głównym zamiarem było zjednoczenie Pomorza z Polską, suwerenność wobec cesarza i papieża. Konsekwentnie zajmował pozycje antyhabsburskie.

W 1505 r., jako znawcy prawa polskiego, polecono mu ułożenie i ogłoszenie drukiem zbioru praw. W roku następnym wydał pierwszy zbiór ustaw polskich, znany pod nazwą *Statutu Łaskiego*¹⁷. W 1510 r. został arcybiskupem gnieźnieńskim¹⁸, po czym złożył urząd kanclerza, ale w dalszym ciągu wpływał na tok spraw państwa.

Tego samego roku, jako znawca kwestii krzyżackich, przewodniczył zjazdowi w Poznaniu radzącemu nad jej załatwieniem. Był zwolennikiem zjednoczenia Prus pod bezpośrednim zwierzchnictwem Polski, zdecydowanym przeciwnikiem zakonu krzyżackiego, wysuwał tak na zjeździe, jak i później – na sejmach – propozycje, które zmierzały do likwidacji zakonu na ziemiach polskich. W Wielkopolsce był związany ze szlacheckim ruchem egzekucji dóbr i praw, popierając m.in. postulaty reformy i kodyfikacji praw oraz zjednoczenia państwa¹⁹.

W latach 1513–1515 przebywał w Rzymie, gdzie obradował Sobór Laterański V. Celem jego misji w Wiecznym Mieście było załatwienie spraw zarówno kościelnych jak i politycznych. W ramach polityki zagranicznej miał doprowadzić do krucjaty państw północnych przeciwko Moskwie²⁰ i zabiegać o to, by w kwestii krzyżackiej nie zapadły postanowienia niekorzystne dla Polski. Wyniki misji nie były jednak pomyślne²¹. Próbował również zyskać od papieża wsparcie finansowe na wojnę z Turcją, z podobnym skutkiem²².

Dążył również do połączenia Pomorza Zachodniego z Polską. W tym celu nawiązał rokowania z księciem szczecińskim w 1517 roku. Plany te nie znalazły jednak dostatecznego poparcia na dworze królewskim, bowiem około roku 1515 r. zmienił się stosunek Zygmunta I do arcybiskupa i mimo że brał on udział w wielu sprawach państwowych – tj. w 1516 r. poselstwo na Węgry²³, 1517 r. na Mazowsze²⁴, 1518 r. rokowania w sprawie krzyżackiej²⁵ – to jednak znaczenie jego słabło. Po 1523 r. Łaski zajął się sprawami kościelnymi i walką z szerzącą się reformacją²⁶. Odbywał w tym celu synody, wyjednywał edykty zabraniające szerzenia nowych

nauk, dbał o wykształcenie duchowieństwa, wysyłał własnym kosztem księży na studia zagraniczne²⁷.

Dla Kościoła w Polsce zasłużył się na różnych płaszczyznach. W archidiecezji gnieźnieńskiej przeprowadził lustrację dóbr arcybiskupich i ustanowił ekonoma generalnego, polecił dokonać wizytacji pasterskiej katedry i duchowieństwa archidiecezji. Dla usprawnienia administracji zwiększył liczbę archidiakonatów, tworząc dwa nowe, w roku 1512 kamieński i łowicki, a okręg wieluński zrównał z archidiakonatami²⁸. Wprowadził zasadę, aby na urząd biskupa pomocniczego powoływać członka kapituły metropolitalnej, a nie jak dotychczas zakonnika. Ponadto w roku 1526 do uposażenia sufragana włączył probostwa uniejowskie i żnińskie oraz kanonię Strzałkowo²⁹.

Ważną rolę arcybiskup odegrał również w dziedzinie liturgii, gdyż wynikiem jego działań było wydanie ksiąg liturgicznych: w roku 1519 – brewiarza, 1523 – mszału, 1529 – rytuału. Ponadto postanowił, że w trakcie mszy pontyfikalnej mają arcybiskupowi w katedrze gnieźnieńskiej asystować członkowie kapituły³⁰.

Łaski zasłużył się szczególnie na rzecz rozwoju życia synodalnego. Zwoływał liczne synody swojej prowincji, które faktycznie były synodami krajowymi. Służyły one naprawie obyczajów, przywróceniu karności duchowieństwa i walce z reformacją. Wielką rolę odegrał zarówno jako kodyfikator jak i organizator synodów. Zatroszczył się o chorych i emerytowanych kapłanów znajdujących się w ciężkim położeniu materialnym, dla których ufundował w 1525 r. dom i kościół w Uniejowie³¹, a następnie w Skierniewicach³².

Trzeba jednak przyznać, że jego działalność natrafiła również na opór kapituły metropolitalnej³³, zwłaszcza wtedy, gdy zamierzał szafować własnością Kościoła na rzecz swoich krewnych. Kapituła zachęcała również prymasa do pohamowania wydatków na cele reprezentacyjne jego urzędu³⁴. Również i w ówczesnym episkopacie polskim miał przeciwników, którzy na wszelkie sposoby próbowali zniechęcić do niego zarówno czynniki państwowe jak i kościelne, co przyczyniło się zapewne do tego, że Łaski nie został kardynałem. Do niechęci wobec niego przyczyniła się również bulla Leona X z roku 1515 *De non recipiendis plebeis*; uważano bowiem, że to on przyczynił się do zamknięcia drogi na godności w kapitułach katedralnych gnieźnieńskiej, krakowskiej, wrocławskiej, poznańskiej i płockiej dla plebejuszy, z wyjątkiem czterech kanonii dla doktorów teologii i prawa kościelnego³⁵.

Miał też pewne zasługi dla Włocławka, w którym zapewne przebywał. Przede wszystkim dlatego, że jego mentorem był Krzesław z Kurozwęk, następnie dlatego, że pełnił od 1504 r. urząd dziekana w kapitule włocławskiej³⁶. A przede wszystkim dlatego, że w roku 1530 doprowadził do zatwierdzenia prawa określającego, iż biskup kujawski, w zastępstwie prymasa, może koronować króla³⁷.

2. Najstarsze znane księgi uposażeń

Liber beneficiorum jest to księga uposażenia, czyli zawierająca opisy beneficjów, np. danej diecezji, z podaniem ich dochodów³⁸. Twierdzi się, że przyczyną ich powstania było nagromadzenie pism urzędowych, które należało zebrać w całość i według nich ustalić relacje między duchowieństwem oraz świeckimi będącymi właścicielami poszczególnych dóbr³⁹. Dla naszych potrzeb przyjmijmy, że przyczyna powstawania ksiąg tego typu mogła być albo prywatna – poznanie dochodów dla potrzeb prywatnych, albo publiczna – gdy należało poznać dochody ze względów publicznych.

Liber beneficiorum był sporządzany najczęściej w związku z nakładaniem na duchowieństwo kontrybucji na potrzeby państwa. Ich wysokość określana była przez synod prowincjalny lub diecezjalny, na wniosek króla lub sejmu. Takie wykazy tworzone regularnie od XV wieku we wszystkich diecezjach na ziemiach polskich. A przy kolejnych zobowiązaniach finansowych nakładanych na duchowieństwo sporządzano *liber retaxationum*, zawierający aktualne oszacowanie beneficjów kościelnych.

Opracowaniem dokumentu z polecenia biskupa zajmowali się członkowie kapituł katedralnych, stąd zebrany materiał umieszczano w aktach kapituł. Dane pochodziły od beneficjentów, których zobowiązano do wypełnienia odpowiedniej ankiety, w przypadku braku odpowiedzi pozostawiano w księgach niewypełnione miejsce. W *liber beneficiorum* danej diecezji znajdują się opisy wszystkich dóbr położonych na terenie tejże diecezji, niekiedy z wyjątkiem dóbr stołowych oraz majątków zakonnych⁴⁰.

Przed powstaniem interesującej nas księgi pojawiły się już wcześniej podobne co do zgromadzonego w niej materiału. Najstarszą znaną na ziemiach polskich była *liber beneficiorum* diecezji lubuskiej. Powstała około roku 1400, za pontyfikatu bp. Jana Borschnitza (1397–1420). Diecezja, co prawda w sprawach politycznych, zależna była od książąt śląskich, a później brandenburskich, ale w administracji kościelnej podlegała metropolii gnieźnieńskiej. Pomimo iż pod wpływem protestantyzmu diecezja upadła,

to jednak dokumenty dotyczące jej istnienia pozostały. Wiadomość o istnieniu księgi podał Wohlbruck w *Historii biskupstwa lubuskiego*. Co prawda zamieścił w swym dziele opisy tylko czterech parafii spośród 116 istniejących w diecezji⁴¹, niemniej jednak ślad po tym dziele pozostał.

Chronologicznie kolejny był *Liber beneficiorum* Jana Długosza. Co prawda niektórzy historycy uważali, że powstał po to, aby można było obliczyć dziesięcinę, którą papież Mikołaj V darował Kazimierzowi Jagiellończykowi po klęsce pod Warną. Jednak fakt spisania dochodów stołu biskupa krakowskiego w roku 1440, jeszcze przed śmiercią Władysława Warneńczyka, obala tę teorię. Dalsza część, opis beneficjów parafialnych, powstała w latach 1470–1480. Sam autor twierdzi, że pisał ten dokument dla pamięci potomnych, co potwierdza zamieszczenie tam wielu opisów historycznych⁴². Księga została wydana w roku 1863 przez A. Przeździeckiego⁴³ w Krakowie w trzech tomach.

Poznański *liber beneficiorum* powstał w roku 1510⁴⁴. Zewnętrznym powodem jej powstania była kontrybucja uchwalona na synodzie piotrkowskim w latach 1510 i 1511⁴⁵. Dokument wydał ks. J. Nowacki⁴⁶

Kolejna pozycja to *Liber beneficiorum* Żernickiego. Księga ta w katalogu akt kapituły gnieźnieńskiej nie nosi żadnego tytułu⁴⁷; identyfikuje się ją na podstawie poświadczających podpisów⁴⁸ Jana Żernickiego. Najprawdopodobniej tekst został spisany przez Marcina ze Stawu, a poprawiony przez Jana Żernickiego. Księga, powstała około roku 1516, opisuje dekanaty: szczawiński, czyli łączycki, bedleński, tuszyński, rawski i miasto Łowicz. Wydaje się, że są to notatki poczynione do powstającego *liber beneficiorum*, które zostały zamieszczone w dokumencie Łaskiego, jednak już po przeredagowaniu⁴⁹.

Liber retaxationum Drzewickiego⁵⁰ powstał w 1526 r. dla diecezji kujawskiej, na mocy uchwał synodu piotrkowskiego, gdy stany świeckie poddały się dobrowolnie opodatkowaniu dla wsparcia skarbu państwowego. Podobnie duchowni w 1527 roku na synodzie w Łęczycy zatwierdzili nowe obliczenie swoich dochodów⁵¹. Wydany został drukiem przez ks. S. Chodyńskiego w 1891 r.⁵²

Liber beneficiorum kruszewicki lub kujawski sporządzony został w roku 1526, lecz zaginął bez śladu. Bp Hieronim Rozrażewski nakazał go szukać, ale nie został odnaleziony. Fragmenty znajdowały się w aktach biskupa S. Karnkowskiego we Włocławku. W wizytacji bp. H. Rozrażewskiego z 1596 r. można znaleźć dosłownie przepisane fragmenty zaginionej księgi. W opisie wymienione są dochody kolegiaty kruszewickiej, inwentarz

skarbcza kolegiaty, prebendy zamkowe, uposażenie wikariuszy w Kruszwicy i opis kościoła na Piaskach. Te wszystkie informacje należy odnieść do księgi Drzewickiego z roku 1526, ponieważ bezpośrednio po tych opisach umieszczono zapewnienie ks. Stanisława Ługowskiego, penitencjarza wrocławskiego, że „wszystkie opisy dosłownie ze starego rękopisu z 1526 zostały przepisane”. Gdy Rozrażewski polecił szukać księgi Drzewickiego, wizytatorzy Dąbrowski i Chronowiusz polecieli Ługowskiemu zapewne przepisać tę część, którą w kolegiacie na miejscu znalazł. Był bowiem zwyczaj, że kopia pozostawała w opisanym kościele. W zachowanych dokumentach znajduje się opis trzech dekanatów: inowrocławskiego (26 kościołów), kruszwickiego (11), bydgoskiego (12). Żadna część nie ukazała się drukiem⁵³.

„Księga poznańska z roku 1564” znajduje się w aktach kapituły poznańskiej⁵⁴. Jest to cenny opis dochodów biskupstwa z dóbr ziemskich, dziesięcin snopowych, fortionów, maldratów w kluczach: poznańskim, bukowskim, pszczyńskim, wielichowskim, krobskim, soleckim, ciężyńskim i dolskim⁵⁵.

3. *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego

Dzieło powstało między rokiem 1511 a 1523. Arcybiskup Jan Łaski osobiście nie spisał tekstu, ale zlecił jego opracowanie delegowanym przez siebie osobom. Nie jest więc – w ścisłym tego słowa znaczeniu – autorem, ale jedynie zleceniodawcą i zapewne sponsorem powstałego dzieła. Potrzeba spisania takiego dokumentu pojawiła się na skutek uchwał synodu piotrkowskiego z roku 1510 i 1511, na których duchowieństwo dobrowolnie przyjęło zobowiązanie do zasilenia skarbcza państwowego.

Synod ten zatwierdził zebranie kontrybucji w wysokości 40 tys. florenów. Zebrane środki miały służyć na wykup z rąk prywatnych miasta Sambor wraz z otaczającymi je stu wioskami, a także ufortyfikowanie tegoż miasta. Miało owo ufortyfikowanie pomóc w obronie przeciw Tatarom, a sam wykup zapewnić stały dochód, który można było wykorzystać na cele wojenne. Duchowieństwo widząc sens w tych działaniach, zgodziło się na ten podatek. Na powyższy cel w latach 1511–1519 Kościół w Polsce do kasy państwowej przekazał wymaganą sumę⁵⁶. A więc dokument spełnił swoją rolę.

Jednak jego doniosłość nie zamyka się tylko w granicach XVI stulecia. Przez kolejne wieki wykorzystywano zawarte w nim informacje do określania dziejów, zarówno parafii, jak i poszczególnych rodów szlacheckich.

Liber beneficiorum miał bowiem moc dowodową w sporach o dziesięciny, a jego fragmenty w sądach Królestwa Polskiego traktowane były jako dokument erekcyjny. Podobnie było w państwie pruskim, gdzie dopiero od roku 1839 zaczęto negować jego powagę. Ponadto jest to również nieocenione źródło do badań stosunków gospodarczych w dziedzinie rolnictwa, rybołówstwa i pszczelarstwa.

3.1. Rękopis⁵⁷

Manuskrypt⁵⁸ całej księgi Łaskiego spisany został w języku łacińskim i obejmuje dwa tomy i jeden fascykuł. Pierwszy tom i fascykuł⁵⁹ znajdują się w archiwum kapituły gnieźnieńskiej. Drugi zaś po podziale Polski wynikającym z rozbiorów, w roku 1822 został przekazany do Kalisza, gdzie go złożono w archiwum konsystorza, następnie znalazł się we Włocławku, skąd został przez ks. S. Librowskiego na powrót oddany do archiwum kapituły gnieźnieńskiej⁶⁰.

Tom pierwszy zawiera opis trzech archidiakonatów: gnieźnieńskiego, uniejowskiego i kurzelowskiego. Tom ten *in folio*⁶¹, oprawiony w skórę z dwiema zawiązkami, liczy 256 kart. Na pierwszej karcie umieszczono tekst łaciński⁶² określający zawartość tomu. Między kartą tytułową a kartą pierwszą opisu jest siedem kart pustych, na ósmej później (XVII w.) dopisano erekcję kościoła św. Trójcy w Gnieźnie⁶³. Na karcie dziewiątej wpisano tekst⁶⁴ wskazujący rok powstania księgi i z czyjego polecenia powstała. Kolejnych dwóch kart brak, ponieważ pierwsza karta opisu parafii oznaczona została liczbą 3 i zawiera niepełny opis „de vicariis et altaris”.

Archidiakonat gnieźnieński ma z opisanych kościołów – pierwszy św. Wawrzyńca w Gnieźnie, a ostatni w Kwieciszewie. Opisano parafie w dekanacie gnieźnieńskim, łekieńskim (od k. 46), żnińskim (od k. 62), zbarskim (od k. 80), konińskim (od k. 98), słupskim (od k. 121). Pismo starożytnie w całym archidiakonacie gnieźnieńskim jednolite; są foliowania⁶⁵ stare i nowe. W starym oznaczeniu są pomyłki; w nowym, z wieku XVII, wykonanym przez notariusza Gajetiusza, w roku 1610, wprowadzając nową numerację zlikwidowano dotychczasowe błędy⁶⁶. Opis Kwieciszewa nie był pisany w czasie powstania oryginału, również dotacje Więcborka i Niestronna. Tekst dopisano jednak w sposób urzędowy przez notariusza, o czym świadczy dopisek z imieniem notariusza⁶⁷. Karty początkowe archidiakonatu są tak nadwątlone, że trudno je czytać, a niekiedy tekst zupełnie się rozmywa.

Jako następny został opisany archidiakonat uniejowski. Oddzielony od poprzedniego dwiema kartami. Opis zamieszczono na kartach 144–200 i mieści opis kolegiaty (k. 144–152) oraz kościołów dekanatów: uniejowskiego (k. 152–164), warskiego (k. 165–175), szadkowskiego (k. 176–186), brzeźnickiego (k. 188–200). Archidiakonat ten nie miał osobnego tytułu. Spisany innym pismem niż archidiakonat gnieźnieński, ale w wieku XVI. Wpisów późniejszych nie ma.

Archidiakonat kurzelowski następuje po uniejowskim, a oddzielają go cztery karty. Opis kościołów znajduje się na kartach 205–256. Na karcie 205 nad tekstem jest ważny dopisek chronologiczny: „rok 1511”. Dopiero po opisie kolegiaty kurzelowskiej jest napis: „Inventarium parochialium ecclesiorum etc.”. Taksację tu widzimy podwójną – na marginesie i w tekście. Pismo starożytne ozdobne, w całym archidiakonacie jednolite. Na ostatniej stronie tomu I napis⁶⁸ potwierdzający sprawdzenie tekstu przez Łukasza Gajetiusza w roku 1610.

Archidiakonat kaliski mieści się w osobnym oprawnym fascykułe przechowywanym w archiwum kapituły gnieźnieńskiej. Jest tu również podwójna numeracja kart: stara (od III do XLIII), a nowa od 150 do 196. Na wstępnej stronie, po lewo, są starożytnym charakterem wyliczone kościoły (87) z podaniem numerów kart, według starej numeracji. Tytuł archidiakonatu wskazuje na spisanie przez Macieja Śliwnickiego w dniu 14 IX 1521 r.⁶⁹ Sposób opisanie jest inny, wpisanych jest 7 artykułów (punktów), według których opisywano poszczególne beneficja. Przy opisie Goszczanowa po lewej stronie dopisał Śliwinicki „1521 d. 14 mens. Dec. karta 183a”, a dawnej numeracji XXIX. W końcu jest wiadomość zapisana z roku 1822, że na wezwanie rządu rosyjskiego, a za zgodą władz pruskich wydano z *Liber beneficiorum* archidiakonaty łowicki, łączycki i ziemię wieluńską. Dalej notatka objaśniająca, że oddzielono od archidiakonatu kaliskiego wydane części, a kaliski dlatego został w Gnieźnie, ponieważ większa część opisanych kościołów znajdowała się w ówczesnym archidiakonacie gnieźnieńskim.

W tomie drugim umieszczono opisy parafii archidiakonatów: łączyckiego, łowickiego i wieluńskiego (jak już wyżej zauważono, znajdował się on przez pewien czas w archiwum konsystorza w Kaliszu). Front księgi *in folio*. Oprawa z nowszych czasów. Cała księga została spisana na papierze grubym staroświeckim charakterem.

W archidiakonacie łączyckim najpierw opisano dekanat tuszyński (k. 1–26), dalej dekanat rawski, dekanat łączycki (k. 26–73), dekanat

szczawieński (k. 73–103), dekanat bedleński (k. 103–129). Dalej opis parafii w Złotowie (k. 129); inwentarz kościoła kolegiackiego Najświętszej Marii Panny w Łowiczu z erekcjami i przywilejami dosłownie przepisany z lat: 1403, 1467, 1465, 1492, 1445, 1517 (i transsumpt⁷⁰ z 1478), 1519, 1440, 1462, 1449, 1472, 1446 (i transsumpt z 1339), 1406, 1419, 1456, 1478, 1446, 1506, 1502, które mieszczą się na k. 136b–153b. Następuje opis prałatur kolegiaty łowickiej (k. 153b–154b). Pismo na k. 136–154 inne niż na początku kodeksu, jednak starożytne. Przy opisie kolegiaty łowickiej wyraźnie napisana data: 22 VII 1523.

Archidiaconat wieluński – ma numeracje kart: starą (k. 44–77) i nową (k. 197–231) z tej numeracji porównanej z numeracją archidiaconatu kaliskiego domyślamy się, że przy wydaniu tej księgi do archiwum kaliskiego, odłączono okręg wieluński od kaliskiego archidiaconatu, a przy oprawie w Kaliszu złączono w jedną księgę. Indeks przy końcu księgi odnosi się tylko do łączyczej i łowickiej części – nie ma w nim kościołów zarejestrowanych z ziemi wieluńskiej. To także wskazuje, że przy oprawie rejestr mylnie umieszczono na końcu. Na k. 45 wpisany jest autor opisu ks. Jan Trojan, proboszcz w Iwanowicach, oraz rok 1522⁷¹. Najpierw umieszczono opis kolegiaty wieluńskiej (k. 45), a na końcu kościół w Lututowie (k. 77). Karty na przedzie księgi i na końcu wprawione i niezapisane noszą na sobie orła pruskiego z wolnym napisem „Cosesen”, są zatem dodatkiem z XIX wieku.

Warto również zaznaczyć, że w rękopisie⁷² nie znaleziono archidiaconatu kamieńskiego, którego centrum znajdowało się w Kamieniu Krajeńskim. Wobec czego, nie był to pełny opis archidiecezji gnieźnieńskiej, trudno jednak odpowiedzieć, dlaczego w *Liber beneficiorum* zabrakło tego archidiaconatu.

3.1. Wydanie drukowane⁷³

Pozycja została wydana w Gnieźnie w dwóch tomach. Pierwszy został wydany w roku 1880, a drugi w 1881. W pełnym tytule dzieła odnotowano, że zostało ono wydane „z poręki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego podług kodeksów rękopiśmiennych archiwum gnieźnieńskiego i kaliskiego” przez ks. Jana Łukowskiego, profesora seminarium gnieźnieńskiego i archiwariusza konsystorza gnieźnieńskiego; z uwagami historycznymi, topograficznymi, heraldycznymi itd. oraz żywotem Łaskiego autorstwa ks. Jana Korytkowskiego, kanonika gnieźnieńskiego, bibliotekarza kapitulnego i członka Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego.

JANA ŁASKIEGO

ARCYBISKUPA GNIEŹNIEŃSKIEGO, PRYMASA, LEGATA URODZONEGO

LIBER BENEFICIORUM

ARCHIDYECEZYI GNIEŹNIEŃSKIEJ

Z POBĘKI

TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK POZNAŃSKIEGO

PODZUG

KODEKSÓW RĘKOPIŚMIENNYCH ARCHIWUM GNIEŹNIEŃSKIEGO I KALISKIEGO

WYDAŁ

Ks. JAN ŁUKOWSKI,

O. Pr. Dr. Seminarjum Archidiecezjalnego Profesor, Archiwaryusz konsystorza Gnieźnieńskiego,

UWAGAMI ZAŚ

HISTORYCZNYMI, TOPOGRAFICZNYMI, HERALDYCZNYMI i t. d.

ORAZ OBSZERNYM

ŁASKIEGO ŻYWOTEM

DZIEŁO TO OZDOBIŁ

Ks. JAN KORYTKOWSKI,

Lic. Ś. Teol., Kanonik Metropolitalny Gnieźnieński, Radzca Konsystorza Jeneralnego, Bibliotekarz kapitulny,
Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego Członek.



TÓM I.

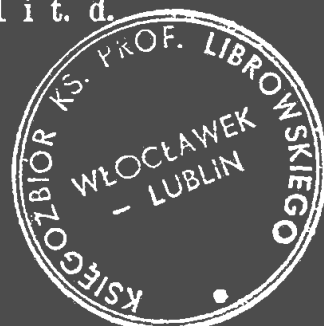
OBEJMUJĄCY ARCHIDYAKONATY: GNIEŹNIEŃSKI, UNIEJOWSKI I KURZEŁOWSKI.



GNIEZNO.

NAKŁADEM I DRUKIEM J. B. LANGIEGO.

1880.



W tomie pierwszym, na wstępie znajduje się strona tytułowa, następnie podwójna strona z pełnym tytułem – najpierw w języku łacińskim, a następnie w języku polskim. Dalej, przedmowa autorstwa ks. J. Łukowskiego i artykuły pomocnicze: *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*⁷⁴ oraz *Jan Łaski arcybiskup gnieźnieński prymas Królestwa Polskiego i W. Księstwa Litewskiego*⁷⁵.

W kolejności następują opisy archidiakonatów: gnieźnieńskiego, uniejowskiego i kurzelowskiego. Kolejny archidiakoniat poprzedza strona tytułowa, i krótki jego opis. Archidiakoniat gnieźnieński⁷⁶ opisany został na stronach 1–333. Zawiera opis 176 parafii w następującej kolejności: od kościoła Św. Trójcy w Gnieźnie, do parafii Kwieciszewo. Na końcu umieszczono zapisy na kościół parafialny w Niestronnie.

Na stronach 335–539 opisany jest archidiakoniat uniejowski⁷⁷, w którym wyszczególniono 90 parafii. Najpierw opisano kolegiatę w Uniejowie, a zakończono opisem parafii Rząsna. Trzecim archidiakonatem opisanym w tym tomie jest archidiakoniat kurzelowski (s. 541–714), który obejmuje 73 parafie. Rozpoczyna się od kościoła kolegiackiego w Kurzelowie, a kończy parafią Bieliny. Na stronach 715–719 umieszczono spis rzeczy tomu I.

Tom drugi rozpoczyna się również od strony tytułowej, dalej następują podwójne strony z pełnym tytułem dzieła. Dalej artykuł wprowadzający autorstwa J. Łukowskiego *Uwagi nad Łaskiego Liber beneficiorum* (s. I–LXXXVIII), składający się z trzech części: 1) historyczna; 2) monety, wagi i miary; 3) ekonomiczna.

Następnie zamieszczono opis archidiakonatów: kaliskiego, wieluńskiego, a także łowickiego i łączyckiego. Pierwszy opisano archidiakoniat kaliski, w ramach którego wyszczególniono 87 parafii (s. 1–85). Opis ten rozpoczyna informacja o archidiakonacie kaliskim i tekst pt. *Inventarium beneficiorum*, po którym od strony 7 rozpoczyna się opis parafii w Skalmierzycach, a kończy tekst dotyczący parafii Borkowo.

Podobnie wygląda informacja o archidiakonacie wieluńskim (s. 87–157). Najpierw opis archidiakonatu, dalej *Inventarium beneficiorum et proventuum Wielunensis territorii* i poszczególne z 41 parafii. Rozpoczyna się od kolegiaty w Wieluniu, a kończy kościołem w Lututowie.

Kolejne dwa razem archidiakonaty, tj. łowicki i łączycki (s. 161–506). Na stronie 161 znalazło się wprowadzenie, a od strony 163 opis 141 parafii, który zaczyna się od kościoła w Tuszynie, a kończy parafią w Zdunach. Po ostatniej parafii umieszczono *Inventarius [!] Ecclesiae Collegiatae S. Mariae Loviciensis* w liczbie 21 dokumentów (s. 507–552).

Bezwzględnie trzeba również zauważyć, że w obu tomach, pod tekstami dotyczącymi poszczególnych parafii znajdują się przypisy, autorstwa J. Korytkowskiego. Przypisy te wyjaśniają opis dokonany w XVI wieku, a jednocześnie przedstawiają informacje dotyczące poszczególnych parafii, a znane z XIX wieku. Dotyczą one zwłaszcza miejscowości, które w późniejszym okresie weszły w skład okręgów parafialnych, a także najstarszych dokumentów znajdujących się w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie.

Na końcu tomu umieszczono indeks osób, wykaz miejsc, a tom kończy wykaz wyrazów technicznych; informacje te dotyczą obu tomów.

4. Wiadomości o parafiach znajdujących się na terenie obecnej diecezji włocławskiej w *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego

W tym punkcie pracy zauważmy najpierw dwie istniejące obok siebie diecezje: archidiecezję gnieźnieńską i diecezję włocławską⁷⁸. Diecezje, które od powstania z sobą sąsiadowały, od czasu do czasu korygowały swoje granice, ale których terytoria uległy zasadniczym zmianom dopiero na skutek decyzji podjętych na Kongresie Wiedeńskim. Podjęte tam postanowienia polityczne, zostały przełożone na zarządzenia Stolicy Apostolskiej wobec Królestwa Polskiego. Dokonano tego bullą *Ex imposita nobis*, która została ogłoszona 30 VI 1818 r.⁷⁹, a jej zarządzenia dotyczyły obu interesujących nas diecezji. Na mocy tychże odłączono 284 parafie z archidiecezji gnieźnieńskiej⁸⁰ i włączono je do diecezji włocławskiej czyli kaliskiej, jak ją nazywała bulla, a dla której z czasem przyjęła się nazwa diecezja kujawsko-kaliska⁸¹. Na 390 parafii w diecezji kujawsko-kaliskiej 272⁸² wcześniej należało do archidiecezji gnieźnieńskiej⁸³.

Co prawda, następne reorganizacje granic diecezjalnych, które dokonały się na ziemiach polskich po odzyskaniu niepodległości, doprowadziły ponownie do zmniejszenia terenu diecezji włocławskiej. Kolejne więc zmiany wywołało powstanie diecezji łódzkiej w roku 1920⁸⁴, a następnie regulacja granic w Rzeczypospolitej, która dokonała się na mocy bulli *Vix dum Poloniae unitas* z 4 IV 1925 r.⁸⁵ i w jej konsekwencji powstanie diecezji częstochowskiej w roku 1925⁸⁶.

To jednak nie koniec działań, które powodowały, że teren diecezji włocławskiej ulegał zmniejszeniu, gdyż w roku 1992 bullą Jana Pawła II – *Totus Tuus Poloniae populus* powstała diecezja kaliska, która otrzymała sześć dekanatów z Włocławka⁸⁷. Ostatnia, jak do tej pory, reorganizacja granic diecezji włocławskiej dokonała się w roku 2004,

gdy odłączono z jej terenu cztery dekanaty i włączono je do archidiecezji gnieźnieńskiej⁸⁸.

Diecezja włocławska ma obecnie 33 dekanaty i 232 parafie. Gdy przyjrzymy się mapie obecnej diecezji i porównamy ją z zapisami *Liber beneficiorum*, to parafie: Warzymowo (obecnie filia parafii Skulsk), Ostrowąż, Ślesin, Sompolno, Mąkolno, Babiak (należał wtedy do parafii w Mąkolnie), Dębno Królewskie, Bierzwienna i Kłodawa i teren na południe od nich należały wówczas do archidiecezji gnieźnieńskiej.

Dziś sieć parafialna jest oczywiście bardziej rozbudowana⁸⁹ niż to było w początkach XVI wieku, niemniej pisząc o którejkolwiek z parafii na tym terenie, nie można pominąć zapisów znajdujących się w dokumencie abp. Jana Łaskiego.

Kolejne pytanie, które należy postawić, to: jaki materiał dotyczący parafii możemy znaleźć w *Liber beneficiorum*? Po pierwsze przedmiotem zainteresowania mogą być parafie na południe od linii wskazanej powyżej. Natomiast po drugie, opis poszczególnych parafii był sporządzany na podobnych zasadach, pewien wyjątek stanowią archidiaconaty kaliski⁹⁰ i wieluński⁹¹, które przed opisem parafii mają wykazane nieco inne zalecenia opisu, ale nie odbiegają one zasadniczo od całości archidiecezji⁹².

Najpierw opisywano miejscowość, w której znajdowała się siedziba parafii, określano wielkość ośrodka, a więc klasyfikowano go jako miasto lub wieś. Dalej wskazywano na świątynię oraz na materiał, z jakiego ją wybudowano, a następnie pod jakim wezwaniem została wystawiona. Przy określaniu miejscowości wskazywano czyją była własnością⁹³, ponieważ z tego wynikało prawo patronatu. Zauważano też, czy był to jeden właściciel miejscowości, czy może kilku, bo wtedy istniało kilku współkolektorów. Następnie podawano nazwiska współczesnych patronów świątyni i nazwisko urzędującego proboszcza.

Kolejnym elementem było wskazanie okręgu parafialnego, czyli ukazanie miejscowości należących do parafii. Dalej wyliczano kolejno pracowników parafialnych, czyli wikariusza lub wikariuszy, jeżeli takowi byli. A także nauczyciela szkoły, kościelnego i z jakich funduszy była im wypłacana pensja.

Następnym elementem parafii jako instytucji było jej uposażenie. Wskazywano więc najpierw uposażenie proboszcza, wikariusza, szkoły, kościelnego. Określono, ile na poszczególny urząd przeznaczone było ziemi, jaki był jej obszar i położenie. Wyszczególniano również istniejące tam łąki, jeziora i lasy. W ramach uposażenia ukazywano jeszcze dochody z innych

źródeł, a więc istniejące czynsze, cła i tym podobne. Następnym elementem uposażenia, który zauważano, była dziesięcina. Określano również, w jaki sposób była zbierana, a więc – jako snopowa, czy wytyczna. Następnie inne podatki kościelne, warto tu zauważyć: meszne, kolędę. Zaznaczano także, z jakich wiosek podatek pochodził. Przy czym najpierw wskazywano podatki z wiosek należących do parafii, a później z pozaparafialnych.

Wreszcie pokazywano kościoły filialne znajdujące się na terenie parafii, a także ustanowione altarie. Za każdym też razem wskazywano źródło ich finansowania, czyli uposażenie. Zauważano też prowadzone przez parafie szpitale⁹⁴, źródła ich finansowania i kto nimi kierował. Na koniec podawano ogólną taksację⁹⁵ i kontrybucję.

Powyżej przedstawiony schemat zbierania informacji, a co za tym idzie, schemat opisu parafii, pokazuje, jakich informacji możemy oczekiwać w *Liber beneficiorum*, gdy zajmujemy się dziejami parafii będących dawniej w archidiecezji gnieźnieńskiej, a obecnie w diecezji włocławskiej.

Należą więc do nich informacje dotyczące całościowego opisu parafii⁹⁶. Poczynając od danych geograficznych, własnościowych dotyczących poszczególnych miejscowości, poprzez dane związane z uposażeniem, aż do danych duchowieństwa na tym terenie pracującego. Dla badań dziejów archidiecezji ukazują całościowy materiał z początków XVI w., poczynając od struktury organizacji, aż do poszczególnych elementów jej funkcjonowania. Oczywiście badający dokument pod kątem metodologii innych nauk, mogą również znaleźć dla siebie wiele materiału źródłowego dotyczącego tego okresu. Na przykład badacze historii liturgii mogą znaleźć wzmianki o księgach liturgicznych w niektórych kościołach, szczególnie w archidiakonacie wieluńskim⁹⁷.

Dla celów dyskusji, jakie się obecnie odbywają na temat działalności Kościoła, warto zauważyć kwestię prowadzonych przez parafie szkół i szpitali. Obie te instytucje były prowadzone przez Kościół, a ich funkcjonowanie należało do szeroko rozumianej działalności duszpasterskiej. Waga tej działalności była wielka, bo nikt, inny poza Kościołem, jej nie prowadził.

Warto również zauważyć, że całościowo szkolnictwo parafialne na terenie archidiecezji znane jest dopiero z *Liber beneficiorum*, a więc pochodzi z początku XVI w., choć szkoły istniały już wcześniej. Po przejrzaniu interesującego nas dokumentu, zauważamy iż na 600⁹⁸ opisanych parafii, 546 miało własne szkoły. Co dla całej archidiecezji daje wynik, że 91% parafii posiadało własną szkołę⁹⁹. Można oczywiście dyskutować o poziomie tych szkół, niemniej jednak dostępność do podstawowej nauki

była znaczna. Warto również zestawić te liczby z działalnością Komisji Edukacji Narodowej, która w ogóle nie zajmowała się szkołami podstawowymi. A podobno była przejawem oświeceniowej myśli edukacyjnej. W części archidiecezji znajdującej się na terenie obecnej diecezji włocławskiej istniały szkoły w: Lubstowie, Mąkolnie, Dębach, Lubstówku, Licheniu, Kazimierzu, Kozarzewie (obecnie teren parafii Kazimierz Biskupi), Koninie, Krzymowie, Białkowie, Kole, Brudzewie, Janiszewie, Turku, Wyszynie, Tuliszkowie, Grochowach, Grodźcu, Zadzimiu, Męce, Warcie, Wróblewie, Charłupi, Dąbrowie, Sieradzu, Kamionaczu, Szadku, Tokarach, Głuchowie, Małanowie, Bierzwiennej¹⁰⁰.

Nie mniej ważną kwestią były tzw. szpitale, które – prowadzone przez parafie – spełniały bardziej funkcję przytułków w naszym dzisiejszym rozumieniu, niż szpitala, w którym podejmowano by się leczyć osoby chore. Utrzymywały się z fundacji, która była zapisana na rzecz tej instytucji, a także z prac dorywczo wykonywanych przez pensjonariuszy szpitala. Sam budynek szpitalny zapewniał im mieszkanie, w ramach fundacji istniała własna świątynia, w której przyjmowano sakramenty i uczestniczono w życiu religijnym. W *Liber beneficiorum* wykazanych było 29 szpitali m.in. w parafiach Konin, Koło, Uniejów, Warta, Sieradz¹⁰¹.

Podsumowując te rozważania, trudno wyobrazić sobie poważną pracę dotyczącą parafii terenu dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, a obecnie diecezji włocławskiej bez odwołania się do dzieła Jana Łaskiego.

PRZYPISY

¹ Artykuł został przedstawiony na spotkaniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w dniu 30 XI 2012 r.

² J. Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 1–2, Gniezno 1880–1881 (Bibl. Sem. Włocławek, sygn.: III 385).

³ W. Głowa, *Fundator*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 5, Lublin 1989, kol. 772.

⁴ W. Wójcik, *Fundacja*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 760–761.

⁵ Beneficjum – w prawie kanonicznym urząd kościelny z własnym uposażeniem. – Zob. J. Rybczyk, *Beneficjum*, w: EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 262–265.

⁶ Beneficjant – właściwy zarządca majątku beneficjalnego oraz jego użytkownik, ale nie jego właściciel. – Zob. J. Rybczyk, *Beneficjant*, w: EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 262.

⁷ Erekcja – akt prawny powołujący do istnienia urząd kościelny, beneficjum, instytucję oraz stowarzyszenia kościelne. – Zob. W. Góralski, *Erekcja*, w: EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 1068.

⁸ Do przywilejów należały m.in. odpusty.

⁹ Prawo patronatu było wykonywane przez właściciela miasta lub osobę przez niego wyznaczoną. – Zob. Z. Zyglewski, *Religijność w miastach kujawskich późnego średniowiecza*, w: *Ecclesia et civitas*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 2002, s. 330.

¹⁰ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 221.

¹¹ *Iura paroecialia* (prawo parafialne) – wszelkie uprawnienia i obowiązki działalności duszpasterskiej parafii, jak nauczanie, sprawowanie liturgii (zwłaszcza sakramentów), zarządzanie wspólnotą wiernych. – Zob. E. Wilenska, *Iura paroecialia*, w: EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 554.

¹² Zob. J. Korytkowski, *Jan Łaski, arcybiskup gnieźnieński prymas Królestwa Polskiego i W. Księstwa Litewskiego*, w: J. Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 1, dz. cyt., s. 1–90; *Słownik biograficzny historii powszechnej do XVII stulecia*, red. K. Lepszy, S. Arnold, Warszawa 1968, s. 298; W. Dworzaczek, *Łaski Jan h. Korab*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 18, Wrocław 1973, s. 229–237; K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań 2002, s. 122–130; P. Janowski, *Łaski Jan abp*, w: EK, t. 11, Lublin 2006, kol. 415–418.

¹³ Jego nauczycielem w Krakowie był Andrzej Góra z Mikołajewic, kanonik krakowski i archidiakon kurzelowski. – Zob. J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 3.

¹⁴ K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów...*, dz. cyt., s. 122.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 6.

¹⁷ Zbiór praw wydano pod tytułem: *Communia in clyti Polonie regni privilegium* w Krakowie. – Zob. J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt. s. 7.

¹⁸ K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów...*, dz. cyt., s. 122.

¹⁹ *Słownik biograficzny historii powszechnej...*, dz. cyt., s. 298.

²⁰ J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 23.

²¹ P. Janowski, *Łaski Jan abp*, poz. cyt., kol. 416.

²² K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów...*, dz. cyt., s. 125.

²³ Rozmowy dotyczyły spraw dynastycznych. – Zob. J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 33.

²⁴ Dotyczyło kwestii włączenia Mazowsza do Korony.

²⁵ Podjął misję załagodzenia sporu między królem Polski a wielkim mistrzem krzyżackim. Groził bowiem wybuch wojny. – Zob. J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 38.

²⁶ Systematyczne działania anty-protestanckie rozpoczął sejm w Krakowie i następujący po nim synod w Łęczycy. – Zob. J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 48n.

²⁷ K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów...*, dz. cyt., s. 129.

²⁸ W rezultacie reorganizacji istniało osiem archidiakonatów: gnieźnieński, kaliski, kamieński, kurzelowski, łeczycki, łowicki, uniejowski i wieluński (Territorium Vielunense) – P. Janowski, *Łaski Jan abp...*, poz. cyt., kol. 417. Choć K. Śmigiel (*Słownik biograficzny arcybiskupów...*, dz. cyt., s. 123) uważa, że archidiakonat łowicki powstał dopiero w roku 1522.

²⁹ J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 53.

³⁰ K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów...*, dz. cyt., s. 124.

³¹ J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 52.

³² K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów...*, dz. cyt., s. 124.

³³ J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 41.

³⁴ K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów...*, dz. cyt., s. 123.

³⁵ Tamże, s. 126.

³⁶ Tamże, s. 122.

³⁷ Tamże, s. 125.

³⁸ E. Gigilewicz, *Liber beneficiorum*, w: EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 946.

³⁹ J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, w: *Liber beneficiorum*, t. 1, dz. cyt., s. V.

⁴⁰ E. Gigilewicz, *Liber beneficiorum*, poz. cyt., kol. 946–947.

⁴¹ J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. V.

⁴² Tamże, s. VI.

⁴³ A. Przeździecki, *Długosza Liber beneficiorum*, Kraków 1863.

⁴⁴ Pod tytułem „Liber inventarius omnium proventuum abbatiarum, prelatorum, canonicatum, prebendarum, collegiatorum parochialiumque ecclesiarum ac altarum et aliorum beneficiorum in diocesi Posnaniensi consistencium”.

⁴⁵ J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. VII.

⁴⁶ J. Nowacki, *Księga uposażenia diecezji poznańskiej z roku 1510*, Poznań 1950.

⁴⁷ Przetrwiał tylko fragment tytułu „memorati Rmi Archiepiscopi Gnesnensis et coram prefato ven.viro o. Martino de Sthaw scribam(sic) in Chotum et toendem successive fideliter scriptum”. – Zob. J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. VII.

⁴⁸ „Et ego Joannes Alberti de Zirnykj clericus Posnaniensis diocesis et auctoritate pub. notarius etc”.

⁴⁹ J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. VII.

⁵⁰ Maciej Drzewicki pełnił urząd biskupa kujawskiego w latach 1513–1531. – Zob. K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów...*, dz. cyt., s. 131n.

⁵¹ J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. VIII–IX.

⁵² *Liber retaxationum dioeceseos Wladislaviensis*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, [z.] 11, Vladislaviae 1891.

⁵³ J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. VIII.

⁵⁴ Pod tytułem „Inventarium generale omnium reddituum et proventuum Episcopatus Posnaniensis in Majori Polonia a. D. 1564”.

⁵⁵ J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. IX.

⁵⁶ Wpłacono kwotę 46801 fl. – Zob. J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. XIII.

⁵⁷ Rękopis został omówiony na podstawie artykułu J. Łukowskiego *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. XIV–XVI.

⁵⁸ Manuskrypt (w średniowiecznej łacinie – *manuscriptum*) – rękopis; tekst ręczny lub maszynowy przygotowany do druku.

⁵⁹ Fascykuł – łac. *fasciculus* – zwój papierów dokumentów, zeszyt.

⁶⁰ Informacja uzyskana od ks. prof. W. Kujawskiego.

⁶¹ Folio – *in folio* – w kształcie arkusza. Format książki składający się z arkuszy złożonych na pół.

⁶² „Liber proventuum beneficiorum in Archidiaconatibus Gneznsensi, Unieoviensi et Curzeloviensi consistencium”. Z dopiskiem: „conscriptus a.d. MDXIII”.

⁶³ Z dodatkiem: „ex antiqua fundatione plebani s. Trinitatis intra muros Gnezne”.

⁶⁴ „Anno Domini 1521 ex mandato Illustrissimi Joannis de Lasco Archiepiscopi Gnesnensis conscriptus hic Liber, ut ex alterius Libri Erectionum principio patet, qui ambo sub uno Archiepiscopo sunt conscripti. Et sic in Capitulo imperatum est sub hoc anno et Illustrissimo olim Archiepiscopo [sic] extradere Erectiones Beneficiorum”.

⁶⁵ Foliacja – numeracja kart w księgach rękopiśmiennych i inkunabułach.

⁶⁶ Błąd wcześniejszego oznaczenia stron był taki, że przy opisie Kłęcka zamiast oznaczyć stronę 40 oznaczono 30, stąd różnica 10 stron przez cały archidiaconat gnieźnieński i część uniejowskiego, gdzie pojawia się drugi błąd przy opisie Scacznowa, pojawia się strona 157, zamiast 147. Poprawną numerację wprowadził Gajetiusz.

⁶⁷ „Vincentius notarius capituli scripsit”.

⁶⁸ „Lucas Gajetius Actorum Ven. Capituli Almae Ecclesiae Metrop. Gnesnensis Notarius publicus; extant in libro erectionum praesenti folia in numero 256a 1610 die 23 Octobris”.

⁶⁹ „Inventarium beneficiorum in Archidiaconatu Calissiensis per ven. d. Mathiam de Sływnyky iuris n.doctor Archidiaconorum Calissiensis, canonicum Gnieznen in visitacione sue completum de mandato Rmi in Christo patris et dni dni Joannis de Lasco [...]. Anno Domini Millesimo quingentesimo vicesimo primo quartadecima septembris incipit”.

⁷⁰ Transumować – dawniej zrobić wyciąg, odpis z oryginału; przepisać, wypisać, skopiować.

⁷¹ „1522 d. octobris per Trojanum prepositum in Iwanowicze”.

⁷² Podobnie w wersji drukowanej również brakuje tego archidiaconatu.

⁷³ Omówiono je na podstawie oglądu dzieła znajdującego się w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (sygn.: III 385). Egzemplarz ten, oprawiony w czarny półskórek, był poprzednio w posiadaniu czterech kolejnych właścicieli: dwaj pierwsi nieznani (podpis jednego wycięty, drugiego zamazany), następni to: ks. Kazimierz Jung (wskazują na niego wytłoczone na grzbiecie litery: Ks. K. J.), a po nim ks. Stanisław Librowski. Poprzedni egzemplarz biblioteczny (bardzo już zniszczony od częstego używania, pochodzący z księgozbioru ks. Stanisława Chodyńskiego) został przekazany do księgozbioru podręcznego Archiwum Diecezjalnego we Włocławku.

⁷⁴ J. Łukowski, *O księgach uposażeń beneficjalnych w ogólności*, art. cyt., s. IV–XVI.

⁷⁵ J. Korytkowski, *Jan Łaski arcybiskup...*, poz. cyt., s. 1–90 (osobna paginacja).

⁷⁶ W skład archidiaconatu wchodzi dekanaty: gnieźnieński, łekiński, zniński, zbarski, koniński, słupecki.

⁷⁷ W skład archidiaconatu wchodzi dekanaty: uniejowski, wartycki, szadkowski, brzeźnicki.

⁷⁸ Umownie tak nazywamy diecezję ze stolicą we Włocławku, niezależnie od faktycznej nazwy historycznej.

⁷⁹ W. Wójcik, *Ex imposita Nobis*, w: EK, t. 4, Lublin 1995, kol. 1461–1462.

⁸⁰ B. Kumor, *Gnieźnieńska archidiecezja. Organizacja terytorialna*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 1180.

⁸¹ W. Kujawski, *Diecezja włocławska i jej granice w dokumentach Stolicy Apostolskiej*, w: *Jan Paweł II apostoł prawdy*, red. J. Kędziński, Włocławek 2005, s. 197.

⁸² Różnica wynika z różnego obliczania: bo według jednego autora będzie to liczba kościołów, a innego liczba faktycznych parafii.

⁸³ W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, w: „Rocznik Diecezji włocławskiej”, 2011, s. 48n.

⁸⁴ Do diecezji łódzkiej przeszły dekanaty: bełchatowski, piotrkowski, tuszyński, łaski, pabianicki, widawski i z dekanatu uniejowskiego parafie w Bałdrzychowie i Wartkowicach. Razem 50 parafii. – W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 53n.

⁸⁵ W. Kujawski, *Diecezja włocławska i jej granice w dokumentach Stolicy Apostolskiej*, art. cyt., s. 198.

⁸⁶ Do diecezji częstochowskiej oddano dekanaty: częstochowski, kłobucki, mstowski, brzeźnicki, gidelski, radomskowski, gorzkowicki, bolesławiecki, praszowski, wieluński, wieruszowski ora parafie: Grzymalina Wola z dekanatu bełchatowskiego. Razem 123 parafie. – W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 53.

⁸⁷ Były to dekanaty: kaliski I, kaliski II, błaszowski, koźminkowski, stawiszyński i złoczewski. Obejmowały 56 parafii. – W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 54.

⁸⁸ Dotyczy to dekanatów: golińskiego (bez parafii Kazimierz Biskupi), kleczewskiego, słupeckiego i zagórowskiego. Razem daje to 27 parafii. – W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 54.

⁸⁹ Przykładem takiego rozwinięcia sieci parafialnej może być Konin. W *Liber beneficiorum* występuje w Koninie tylko jedna parafia św. Bartłomieja z kościołem filialnym św. Piotra w Starym Mieście i już poza miastem: Gosławice i Morzysław, czyli 3 parafie. Natomiast obecnie w Koninie mamy 11 parafii obejmujących ten sam teren.

⁹⁰ Po wstępie do archidiaconatu kaliskiego znajduje się *Inventarium beneficiorum* (t. 2, s. 5).

⁹¹ Po wstępie do archidiaconatu wieluńskiego znajduje się *Inventarium beneficiorum et proventuum Wielunensis territorii* (t. 2, s. 92).

⁹² J. Łukowski, *Uwagi nad Łaskiego Liber beneficiorum*, w: J. Łaski, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., t. 2, s. XXXV.

⁹³ Zazwyczaj właściciel miejscowości, w którym był wybudowany kościół, był patronem kościoła, czyli miał obowiązek opieki nad świątynią, utrzymania proboszcza, a w razie jego śmierci wskazywał władzy diecezjalnej kandydata na proboszcza parafii.

⁹⁴ Xenodochium – fundacja, której zadaniem była opieka nad biednymi i potrzebującymi wsparcia. W większych ośrodkach obejmowała oddzielną świątynię, dom dla chorych i dom dla proboszcza, a w mniejszych tylko sam przytułek.

⁹⁵ Taksacja dotyczyła wysokości opłacanego świętopietrza, kontrybucja – wysokości aktualnie pobieranego podatku.

⁹⁶ Jako przykład takiego opracowania zob.: J. Związek, *Parafia kolegiacka w Wieluniu w świetle wizytacji arcybiskupa Jana Łaskiego*, „Rocznik Wieluński”, 1(2001), s. 43–78.

⁹⁷ Zob. P. Tafiłowski, *Książka w kościołach parafialnych archidiecezji gnieźnieńskiej w świetle Liber beneficiorum Jana Łaskiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 79(2003), s. 453–460.

⁹⁸ *Liber* nie opisuje archidiakonatu kamieńskiego.

⁹⁹ Najlepszy wynik miał archidiakoniat łączycycki – 97%, najslabszy wieluński – 75%. – Zob. K. Śmigiel, *Gnieźnieńska archidiecezja. Instytucje oświatowe i charytatywne*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 1188.

¹⁰⁰ J. Łukowski, *Uwagi nad Łaskiego Liber beneficiorum*, poz. cyt., s. XXVII–XXVIII.

¹⁰¹ K. Śmigiel, *Gnieźnieńska archidiecezja. Instytucje oświatowe i charytatywne*, poz. cyt., kol. 1188.

KS. PIOTR PAWEŁ OBOLEWSKI

ZARYS DZIEJÓW PARAFII I KOŚCIOŁA W BIAŁOTARSKU

Parafia Białotarsk w dekanacie kowalskim diecezji włocławskiej jest położona między Kowalem a Gostyninem, a dokładnie na skrzyżowaniu dawnych szlaków handlowych pomiędzy Kujawami i Mazowszem i dlatego była doskonałym miejscem na założenie osady handlowej¹. Szybko jednak Białotarsk utracił swoje znaczenie handlowe na rzecz księżęcego miasta Gostynina. Sama nazwa Białotarsk wskazuje na sposób powstania tej miejscowości. Pierwotnie zapisywano ją jako Baltarsk², Byalytharszek³, Białotarczek⁴, Balitarszek. Nazwy te oznaczały po prostu Biały Targ. Z uwagi, że obecnie używana nazwa powstała od rozwiniętego tu targu możemy zakładać, że wcześniej miejsce to posiadało inną, nieznaną nam dziś, nazwę. Nazwa ta wskazuje, że na placu targowym, wyznaczonym i kontrolowanym przez księcia, odbywała się wymiana targowa o zasięgu lokalnym. Znany jest również łaciński odpowiednik nazwy osady – „Album Forum”⁵.

Początki parafii

Pierwsza wzmianka o parafii Białotarsk pochodzi z 1249 r., kiedy to książę mazowiecki i czerski Siemowit I, młodszy syn Konrada Mazowieckiego, powracając z uroczystości u swojego brata Kazimierza Kondratowicza, księcia Kujaw i ziemi łęczyckiej, wystawił dokument, na mocy którego przekazał przez Ewę, wdowę po rycerzu Grzymisławie, wieś Dąbrówka na rzecz kościoła pw. Świętego Krzyża w Białotarsku, stanowiącego wówczas uposażenie prepozyta katedry plockiej Andrzeja⁶. Na podstawie zachowanych źródeł trudno ustalić, kto był fundatorem kościoła w Białotarsku. Można przypuszczać, że jego kolatorami była miejscowa szlachta. Fakt ten potwierdza zapis w najstarszym katalogu kościołów diecezji włocławskiej z 1570 r., w którym nie jest wymieniony żaden kolator, a jedynie zaznaczono, że szlachta miała prawo patronatu

nad kościołem w Białotarsku⁷. Jednak tradycja późniejsza wymienia jako kolatora prałata prepozyta kapituły plockiej⁸. Prawdopodobnie biskup diecezji plockiej erygował parafię w Białotarsku⁹.

Z uwagi na fakt, że Białotarsk od zarania dziejów był typową osadą graniczną, trudno jest jednoznacznie ustalić, czy należał do dzielnicy kujawskiej, czy mazowieckiej. Granice musiały być w owym czasie dość zmienne, gdyż od momentu rozbitcia dzielnicowego w 1138 r. do początków XIII w. zarówno wschodnie Kujawy jak i Mazowsze podlegały jurysdykcji i kontroli prawnej księcia mazowieckiego¹⁰. Potwierdza to wspomniany już dokument z 1249 roku. Świadczy on również o silnych powiązaniach Białotarska z kapitułą plocką¹¹. Natomiast zapis świętopietrza z 1325 r. wymienia Białotarsk wśród parafii archidiaconatu włocławskiego diecezji kujawsko-pomorskiej¹². Należy zaznaczyć, że kwestia przynależności diecezjalnej parafii Białotarsk długo jeszcze nie była jednoznacznie uregulowana¹³. I tak w 1412 r. proboszcz parafii Białotarsk był jednocześnie wikariuszem katedry plockiej¹⁴. Do ostatecznego uregulowania przynależności parafii doszło w XV w., kiedy to w 1405 r. erygowano parafię w Sokołowie¹⁵, która obszarowo i jurysdykcyjnie należała do tej pory do Białotarska. Natomiast sam Sokołów leżał w dzielnicy mazowieckiej, dlatego zaszła potrzeba przyłączenia go do diecezji plockiej i dokładnego wykreślenia granic między obu parafiami. Doszło wówczas do porozumienia pomiędzy biskupem plockim Pawłem Giżyckim i biskupem włocławskim Władysławem Oporowskim w sprawie jedenastu spornych wsi w rejonie Sokołowa i Białotarska. Dokument wytyczający granicę diecezjalną, która potwierdziła ostateczną przynależność parafii Białotarsk do diecezji kujawsko-pomorskiej, sporządzono 16 kwietnia 1444 r. w Gostyninie¹⁶. Stan ten nie zmienił się do dnia dzisiejszego.

Terytorium parafii

W 1469 r. część parafii Białotarsk została odłączona do nowo powstałej parafii Łanięta. Na prośbę wojewody łęczyckiego i starosty gostynińskiego Mikołaja z Kutna biskup kujawski Jakub z Sienna¹⁷ erygował nową parafię w Łaniętach¹⁸. Zapewne powodem utworzenia nowej parafii była duża odległość od kościoła parafialnego, co utrudniało prowadzenie pracy duszpasterskiej i korzystanie przez wiernych z sakramentów. Białotarsk przez długi czas otrzymywał z parafii Łanięta opłaty jako rekompensatę za utracone ziemie¹⁹.

Pierwotnie parafia Białotarsk była bardzo rozległa, choć z czasem niejednokrotnie zmieniała swój obszar terytorialny. Najstarszy wykaz miejscowości tej parafii pochodzi z 1489 r., kiedy to na polecenie Kazimierza Jagiellończyka dokonano spisu poradlnego i rejestru łańców województwa brzesko-kujawskiego. Do parafii należały wtedy: Byalytharszek (Białotarsk), Bąszszyno (Beszyn), Patrowo, Dzankowo, Minor Sokolowsky (Dziankówek), Dzankowo Maior (Dziankowo), Wawal (Wawał), Zawada, Zakrzewo Ambrosii, Gorki, Gulewo, Syemyny (Siemiony)²⁰.

Ostatnia poważna zmiana terytorialna parafii nastąpiła przy okazji utworzenia, z uwagi na duże odległości niektórych wiosek od kościoła parafialnego (9–10 km), parafii Skrzyńki²¹. Staraniem proboszcza Białotarska, ks. Ignacego Broniszewskiego, w latach 1957–1958 została wybudowana kaplica pod wezwaniem bł. Bronisławy²². Od 1970 r. istniał w Skrzyńkach ośrodek duszpasterski, przy którym mieszkał ks. Stefan Kaczmarek, wikariusz parafii Białotarsk, z zadaniem tworzenia przy kaplicy nowej parafii²³. Ostatecznie parafię św. Piotra i Pawła erygował w 1972 r. biskup włocławski Jan Zaręba²⁴. Odłączono wówczas od Białotarska wsie: Cieślikowo, Czarne, Dębowo, Lubaty, Okna, Radziszewo, Skrzyńki, Skrzyńeczki, Trzebowo, Trzebówek. W tym miejscu warto dodać, że problem rozległości parafii Białotarsk był już dostrzegany w okresie międzywojennym, o czym świadczy list właścicieli majątku Czarne, Zygmunta i Bronisława Mierosławskich, z 1934 r. do biskupa włocławskiego Karola Radońskiego w sprawie budowy kaplicy²⁵.

Przed wybuchem drugiej wojny światowej do Białotarska należały 42 miejscowości, a w 1962 r. – 36. Żadna z pobliskich parafii dekanatu nie mogła się równać z Białotarskiem pod względem wielkości obszaru, poza wyjątkową pod tym względem parafią Chodecz²⁶.

W XVI–XVII wieku

Pierwszy kościół w Białotarsku, o którym wspomniano wcześniej, był drewniany i nosił wezwanie Świętego Krzyża. Kolejny kościół został pobudowany na początku lat osiemdziesiątych XVI w. przez kapitułę plocką, z polecenia biskupa Hieronima Rozrażewskiego, który w okresie budowy sprawował funkcję prepozyta plockiego²⁷; przez niego też w 1583 r. kościół został konsekrowany²⁸.

Nowy kościół miał okazały wygląd. Znajdowały się w nim trzy ołtarze. Ołtarz główny, w którym przechowywano Najświętszy Sakrament, był pod wezwaniem Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny. Dwa boczne

ołtarze poświęcone były św. Annie i św. Mikołajowi²⁹. Kościół posiadał także dzwonnice z dwoma dzwonami³⁰.

W 1584 r. przybyli do parafii wizytatorzy, delegowani przez biskupa Hieronima Rozrażewskiego. Były to czasy, kiedy na Zachodzie Europy szerzyła się reformacja, która docierała także na teren naszego kraju, dlatego przy wizytacjach parafii zwracano uwagę na obecność sympatyków nauki Lutra i Kalwina. Wizytatorzy stwierdzili, że w parafii jest zaledwie jeden wyznawca kalwinizmu, sędzia brzeski Bieliński z Siemion, który często odwiedzał Radziejów, ówczesną twierdzę kalwinizmu na Kujawach. Odnotowali również, że pleban Wojciech (Albert) Sierakowski, kleryk z mniejszymi święceniami, nie przebywał w parafii. Zastępował go jego ojciec Jan Sierakowski, który zajmował się uprawą ziemi należącej do parafii i ściąganiem dziesięcin. Natomiast wikariusz Mateusz Szydlec, którego wtedy zwano komendarzem, z oddaniem wykonywał swoje obowiązki i cieszył się szacunkiem i poważaniem parafian³¹.

Na uposażenie parafii i proboszcza w XVI w. składały się dochody z dwóch łańów ziemi w Białotarsku oraz dziesięcina pieniężna z Łanięt i Piotrowa³². Dochody te jeszcze w 1594 r. pobierał ojciec proboszcza, wspomniany Jan Sierakowski³³. Wikariusz Mateusz Szydlec pobierał tylko dziesięciny z Gulewa i Górek³⁴.

Przy parafii istniał wówczas także przytułek dla ubogich, zwany szpitalem. W 1639 r. znajdowało się w nim czterech podopiecznych, którzy utrzymywali się z jałmużny³⁵.

W XVIII–XIX wieku

Na początku XVIII w. kościół popadł w ruinę, m.in. zamiast podłogi miał piaszczystą ziemię. Dzięki jednak staraniom proboszcza ks. Szymona Kuklińskiego³⁶ oraz jego następców świątynię odnowiono. Zbudowano też nową drewnianą zakrystię i odnowiono starą srebrną monstrancję³⁷. W dalszym ciągu w parafii istniał dom dla ubogich wystawiony przed 1711 rokiem. W jednym pomieszczeniu mieszkali ubodzy, a w drugim nauczyciel³⁸. Jednak przed 1725 r. szkoła przestała istnieć³⁹.

W 1782 r. kościół w Białotarsku spłonął. Kapituła płocka, jako kolator, wystawiła nową świątynię oddaloną o pięć staj (ok. 0,5 km) od cmentarza, który znajdował się na wzgórzu za wsią w kierunku Patrowa⁴⁰. Pobudowana świątynia nie była chyba zbyt solidnie wykonana, gdyż już w 1786 r., a następnie w 1821 r. stwierdzono potrzebę dokonania napraw. Wówczas na miejscu spalonego kościoła wybudowano kaplicę,

która jednak, pozbawiona należytej opieki, szybko popadła w ruinę i nie nadawała się do remontu⁴¹.

Nowy kościół zbudowany był z drewna, posiadał dwoje drzwi oraz niewielką wieżę, na której umieszczona była sygnaturka. Dach z jednej strony pokryty był gontami, a z drugiej snopkami ze słomy. Po lewej stronie znajdowała się zakrystia bez okien, a przy niej na słupie umieszczona była ambona. Wielki ołtarz, drewniany, malowany na biało, ofiarowała kapituła płocka. W środku ołtarza znajdowała się rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego. Ołtarze boczne, dzięki zabiegom proboszcza i parafian, odkupiono od reformatów ze Szczawina. W jednym z nich staraniem proboszcza Konstantego Nadrowskiego umieszczono obraz Przemienienia Pańskiego⁴², a nad nim obraz św. Barbary. W drugim ołtarzu znajdowały się obrazy Trójcy Świętej i Matki Bożej. Baptysterium (chrzcielnica), które ufundował łowczy gąbiński Górski, znajdowało się między ołtarzem a amboną. Chrzcielnica spełniała właściwie tylko rolę dekoracji, gdyż nie posiadała kociołka na wodę i nie była używana (proboszczowi łatwiej było chrzczyć dzieci w drewnianej kaplicy zbudowanej przy starej plebanii). Sufit i podłoga wykonane były z desek, a nowe ławki ufundowali parafianie⁴³.

W następstwie pożaru zniszczeniu uległy wszystkie sprzęty i naczynia liturgiczne, ale dzięki przedsiębiorczości proboszcza Jana Miszewskiego częściowo wykonano nowe sprzęty, do czego wykorzystano m.in. kruszec wydobyty z pogorzelska⁴⁴. Kompletne wyposażenie kościoła nastąpiło dopiero pod koniec XIX w. za czasów administrowania parafią przez ks. Władysława Górzyńskiego (1887–1897)⁴⁵. Świątynia nie była konsekrowana, ale za zgodą konsystorza włocławskiego tylko poświęcona przez ówczesnego dziekana kowalskiego i jednocześnie proboszcza Białotarska, ks. Jana Miszewskiego⁴⁶. Nowy kościół nie posiadał żadnych relikwii, odpustów czy też bractw. Dopiero w 1824 r. uzyskano prawo do odbywania odpustu na święto Znalezienia i Podwyższenia Krzyża Świętego⁴⁷.

W 1831 r. spłonęła stara plebania, a z nią wszystkie dokumenty parafialne⁴⁸. Z powyższego widać, że parafia przez długi czas borykała się z poważnymi problemami, które na pewno w dużej mierze utrudniały normalne duszpasterstwo.

Budowa nowego kościoła

Problem budowy kolejnego, nowego kościoła w Białotarsku istniał od dawna. Przyczyn było kilka. Przede wszystkim położenie dotychczas-



Świątynia białotarska przed wybudowaniem obecnej

sowego kościoła okazało się bardzo niefortunne i niewygodne. Kościół znajdował się daleko od wsi i plebani. Z tego względu pozbawiony był należytej, stałej opieki kapłana. Dodatkowo dochodziło do kradzieży i włamań do pozbawionego opieki kościoła. Poza tym odległość od plebanii była dużym utrudnieniem dla proboszcza, gdy zachodziła nagła potrzeba udzielenia sakramentu chorych, szczególnie w nocy i zimą. Poza tym stan kościoła pozostawiał wiele do życzenia, m.in. dach przeciekał w kilku miejscach.

Proboszczem, który nosił się z zamiarem budowy nowego kościoła, był wspomniany już ks. Władysław Górzyński. Planów tych jednak nie udało mu się wcielić w życie. Pozostawił jednak swój ślad pasterzowania w Białotarsku, budując nową plebanie⁴⁹. Przygotowania do budowy kościoła rozpoczął jego następca, ks. Aleksander Dmochowski, który pasterzował w Białotarsku w latach 1897–1903. Za jego kadencji wykonano plany kościoła, sporządzono kosztorys, na podstawie którego wyznaczono składkę wynoszącą trzy ruble z morgi. Jego następcą, ks. Antoni Kozłowski (1903–1906), zorganizował zbiórkę kamieni na fundamenty⁵⁰. Faktyczną budowę kościoła rozpoczął dopiero w 1907 r. ks. Marian Jankowski (1906–1920), który miał nawet na budowę kościoła ofiarować swoje

oszczędności w wysokości 10 tys. rubli w złocie. Proboszcz Jankowski znany był ze swej działalności społecznej. W czasie 15 lat pobytu w parafii założył Kasę Pożyczkową, Koło Rolnicze, Koło Gospodyń Wiejskich – pierwsze w Kongresówce, Mleczarnię Spółdzielczą⁵¹.

Dnia 24 czerwca 1909 r. do Białotarska z wizytą duszpasterską przybył biskup włocławski Stanisław Zdzitowiecki. Główne uroczystości wizytacyjne odbyły się na miejscu budowy nowego kościoła; podczas nich biskup poświęcił kamień węgielny i fundamenty kościoła⁵². W następnych latach dokończono fundamenty, przerobiono plany, wzniesiono główne mury świątyni, sklepienia naw bocznych i dach⁵³. Budowa w stanie surowym została ukończona w 1914 r. Niestety działania wojenne podczas pierwszej wojny światowej niekorzystnie odbiły się na budującym się kościele. W dniach 13–15 listopada 1914 r. w okolicach Białotarska miała miejsce bitwa między żołnierzami rosyjskimi i niemieckimi, w wyniku której został zniszczony dach kościoła, zabrano dzwony, a mury i wieże zostały uszkodzone (do dziś w murach świątyni od strony zachodniej i północnej znajdują się ślady po pociskach armatnich z tamtego czasu)⁵⁴.

Kolejny proboszcz, ks. Antoni Korzybski (1921–1922), zajął się usuwaniem zniszczeń. Udało mu się zabudować nawę główną, nadal jednak nieskończone były chór i wieże. Jego następcą, ks. Grzegorz Domański (1922–1930), zaczął odprawiać msze już w nowym kościele, do czego w dużej mierze zmusił go stan starego kościoła.

Konsekracji nowego kościoła dokonał biskup Stanisław Zdzitowiecki 20 maja 1924 roku. Uroczystą mszę odprawił dziekan ks. Walenty Ziętkiewicz, a kazanie wygłosił ks. Feliks Szczęsny Starkiewicz z Lubienia. Po sumie przeniesiono Najświętszy Sakrament z namiotu do nowego tabernakulum w świątyni. Wieczorem tego samego dnia do sakramentu bierzmowania przystąpiło około 800 osób, a na drugi dzień około 300.

Następnego dnia biskup poświęcił sztandar Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej. Młodzież zaprosiła biskupa do swojej siedziby, gdzie obok śpiewu i deklamacji przedstawiono krotkowiłę pt. *Łakomy Walek*, przygotowaną pod kierunkiem p. Maciejewskiego, miejscowego nauczyciela⁵⁵.

Proboszcz parafii, ks. Domański, został upoważniony przez biskupa Zdzitowieckiego do przeprowadzenia wszelkich formalności związanych z uregulowaniem spraw związanych z własnością działki, na której wybudowano kościół. Dlatego w 1926 r. nabył plac (1 morga i 128 prętów) za sumę tysiąca złotych od właściciela majątku Piotrów, Stefana Higersbergera⁵⁶.

Mimo dokonanej konsekracji kościoła wymagał jeszcze wielu inwestycji. Parafianie wykazali w tej sprawie duże zrozumienie i dzięki ich ofiarom udało się dokończyć sklepienie i chór, wytynkować kościół wewnątrz, wstawić drzwi, okna i witraże. Założono także nową, betonową posadzkę, kupiono sygnaturkę, dwa ołtarzyki, przerobiono stare organy, naprawiono dach i rynny, zakupiono mense i filarki do nowego ołtarza oraz nowe tabernakulum, poprawiono zniszczone aparaty kościelne⁵⁷. Aby te wszystkie przedsięwzięcia mogły być sfinansowane, na zebraniu parafialnym 29 czerwca 1927 r. – pod przewodnictwem wójta gminy Rataje, Marcina Brylskiego – uchwalono składkę wynoszącą 1 zł z morgi. Pierwszą ratę w wysokości 50 groszy należało wpłacić do 15 sierpnia, a drugą do 15 października. W ten sposób zebrano 12 tys. zł⁵⁸.

Duszpasterstwo

Proboszcz nie tylko zaangażowany był w dokończenie budowy kościoła, ale także w pogłębienie życia religijnego parafian. Świadczy o tym jego prośba z 18 stycznia 1925 r. skierowana do Kurii Diecezjalnej we Włocławku o pozwolenie na przeprowadzenie w parafii misji. Napisał w niej: „Po wprowadzeniu nabożeństwa do nowego kościoła i konsekracji takowego, by podnieść stan moralny w tutejszej parafii, zauważyłem, że należy w Białotarsku przygotować coś nadzwyczajnego, co by błądzących na dobrą drogę wprowadziło, słabszych podniosło, dobrych umocniło. W tym celu jeszcze przed rokiem zaprosiłem oo. Redemptorystów, by urządzili w tutejszej parafii misje. Prośba moja została przez Ojców uwzględniona i przybywają już wkrótce do Białotarska, by 24 lutego b.r. rozpocząć misje. Pokornie, więc proszę Prześwietną Kurię o łaskawe pozwolenie rozpoczęcia spowiedzi wielkanocnej w czasie misji jak również o udzielenie pozwolenia OO. Redemptorystom uroczystego poświęcenia krzyża misyjnego”⁵⁹. Warto dodać, że najstarsi mieszkańcy nie pamiętali, aby kiedykolwiek wcześniej odbywały się w parafii misje, a nawet rekolekcje. Misje rozpoczęły się 24 lutego i trwały do 3 marca 1925 roku. Prowadzili je redemptoryści: o. Marcin Nuckowski, o. Józef Palewski i o. Leonard Sanikowski. W tym czasie wyspowiadało się 2600 osób, a do Komunii świętej przystąpiło około 4000 osób. Pomocą w sprawowaniu sakramentu pojednania służyli księża z dekanatu chodeckiego i sąsiednich parafii archidiecezji warszawskiej oraz ks. Franciszek Buchalski z Bądkowa⁶⁰.

Renowacja misji nastąpiła w 1926 roku. Trwała od soboty 6 do czwartku 11 lutego. Ponownie zaproszono do parafii trzech redemptorystów

z Warszawy. Wygłoszono w tym czasie piętnaście nauk. Renowacji misji zakończył o. Józef Palewski kazaniem o siedmiu boleściach Najświętszej Maryi Panny. Do spowiedzi i Komunii świętej przystąpiło 2700 osób. W spowiedzi pomagali: ks. Brudnicki z Kłotna, ks. Wolski z Lubienia, reformaci z Brzezin Łódzkich i Konina oraz proboszczowie z diecezji płockiej⁶¹.

Dzięki zabiegom ks. G. Domańskiego parafia uzyskała (8 kwietnia 1925 r.) zgodę biskupa na przeniesienie odpustów przynależnych staremu kościołowi do nowej świątyni. Były to trzy odpusty: 3 maja (Znalezienie Świętego Krzyża), 6 sierpnia (Przemienienia Pańskiego) i niedziela po 14 września (Podwyższenia Krzyża Świętego)⁶². Z kolei 16 października 1926 r. kuria biskupia we Włocławku wyraziła zgodę na założenie w Białotarsku III Zakonu św. Franciszka⁶³.

W tym miejscu warto dodać, że za czasów duszpasterzowania ks. Domańskiego w 1922 r. wstąpił do seminarium duchownego w Łodzi pochodzący z parafii Roch Łaski. Na kapłana został wyświęcony 13 listopada 1927 r.⁶⁴

Nowym proboszczem po ks. Domańskim został w 1930 r. ks. Józef Markowski (1930–1932). W czasie jego duszpasterzowania, zgodnie z poleceniem biskupa, zostało założone Stowarzyszenie Kobiet Katolickich. Jedną z trudniejszych spraw była też prośba mieszkańców wsi: Kowalki, Sokólec, Kanibród, Beszyn Folwark i Beszyn Wieś skierowana do biskupa włocławskiego o odłączenie ich od parafii Białotarsk i przyłączenie do parafii Lubień. Podyktowane to było odległością od kościoła parafialnego i trudnościami z udziałem w nabożeństwach. Przeciwni temu byli zarówno proboszcz jak i część parafian, którzy argumentowali, że już raz parafia została okrojona na rzecz parafii Łanięta, ale wówczas były słuszne ku temu powody. Kuria wyznaczyła ks. Feliksa Mikulskiego, dziekana włocławskiego, by ten zapoznał się z problemem. Delegat Kurii Diecezjalnej zwołał 6 maja 1932 r. zebranie obu zainteresowanych stron. Wysłuchawszy przedstawionych racji pozytywnie zaopiniował prośbę mieszkańców. Spawa jednak nie została załatwiona do końca i wsie te pozostały przy parafii Białotarsk⁶⁵.

Dużym problemem dla parafii był stary kościół, który uznany został za zabytek i mimo próśb ks. Domańskiego o zezwolenie na rozbiórkę, władze państwowe nie chciały się na to zgodzić. Do 1939 r. nie potrafiiono tego problemu rozwiązać.

Następcami ks. Józefa Markowskiego na probostwie białotarskim byli: ks. Julian Godlewski (1932) i ks. Stanisław Kowalski (1932–1934), który

przeszedł stąd do Tubądzina. Nie zachowały się jednak źródła dotyczące pracy duszpasterskiej tych proboszczów w parafii Białotarsk.

Działalność ks. Ignacego Bronszewskiego

Przed II wojną światową

W 1934 r. proboszczem w parafii Białotarsk został ks. Ignacy Bronszewski (1934–1939, 1945–1959). Dzięki jego staraniom zakupiono w 1936 r. ołtarz główny z katedry wrocławskiej⁶⁶. Fundatorami ołtarza byli Zygmunt i Bronisław Mierosławscy, właściciele majątku Czarne. Kapituła katedralna, w osobie ks. Michała Skowronka, odpowiedzialnego za jej finanse, wyznaczyła cenę 5 tys. złotych. Ostatecznie, po negocjacjach parafia nabyła ołtarz za sumę 2,5 tys. zł. Rozebranie i transport odbyły się na koszt parafii⁶⁷.

W 1939 r. ks. Bronszewski zakupił do kościoła nowe organy. Jeszcze przed wybuchem drugiej wojny światowej w kościele założono elektryczne oświetlenie, wokół kościoła zbudowano parkan, a dzięki pomocy gminy Rataje, Akcji Katolickiej oraz Ochotniczej Straży Pożarnej z Białotarska pobudowano nową drogę od kościoła do szkoły⁶⁸.

Proboszcz Bronszewski z uwagi na fakt, że parafia w Białotarsku liczyła około 5 tys. wiernych i na jej terenie znajdowały się dwie szkoły 7-oddziałowe i dwie 6-oddziałowe, zwrócił się 23 kwietnia 1936 r. do Kurii Diecezjalnej we Wrocławku z prośbą o przydzielenie drugiego księdza w charakterze prefekta i pomocniczego wikariusza. Prośba ta jednak z niewiadomych przyczyn nie została spełniona do czasów drugiej wojny światowej⁶⁹. W związku z tym ks. Bronszewski w 1937 r. prosił Kurie o misję kanoniczną do nauczania religii w szkołach dla Zenobii Kurzawianki i Władysławy Stępniańkówny, a w 1938 r. dla Ewy Narczewskiej, Kazimiery Trzeciakowej i Władysławy Abramowiczowej⁷⁰.

Należy zaznaczyć, że praca duszpasterska ks. Bronszewskiego przynosiła efekty, skoro niektórzy ewangelicy zamieszkali na terenie parafii przechodzili na wiarę katolicką. I tak: w 1936 r. – Marianna Henkel, w 1937 r. – Gustaw Cywiński, a w 1939 r. – Karol Henkel⁷¹.

Ważną rolę w pogłębianiu życia religijnego odgrywał dom katolicki. Został on wybudowany za czasów duszpasterzowania ks. Mariana Jankowskiego. Pieniądze na budowę w wysokości 6 tys. marek polskich ofiarowali Ossowscy, właściciele Beszyna, a drewno Mierosławscy z Czarnego. Jak zastrzeżli darczyńcy, pieczę nad domem miał sprawować pro-

boszcz. Za czasów ks. Bronszewskiego w domu katolickim swoją siedzibę miały: Katolickie Stowarzyszenie Mężczyzn, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej, Koło Gospodyń Wiejskich, ochronka dla dzieci, Kółko Rolnicze, Przysposobienie Wojskowe „Krakusów” – konne i piesze, Przysposobienie Rolnicze, III Zakon św. Franciszka i Żywy Różaniec. Niestety nie zachowały się jakiegokolwiek dokumenty dotyczące działalności bractw i stowarzyszeń. Od maja 1937 r. w domu katolickim mieściła się także poczta⁷². W tym miejscu warto dodać, że pod koniec lat 30. XX w. w Białotarsku istniały trzy biblioteki: parafialna (500 tomów), proboszcza (500 tomów) i Katolickiego Stowarzyszenia Mężów (300 tomów)⁷³. Władze II Rzeczypospolitej doceniły wielkie zaangażowanie ks. Bronszewskiego w działalność społeczną, za co został odznaczony w 1938 r. Złotym Krzyżem Zasługi⁷⁴.

W dniu 18 września 1937 r. w parafii Białotarsk odbyła się wizytacja kanoniczna, która przeprowadził biskup włocławski Karol Radoński. Na granicy powiatu gostynińskiego ordynariusza diecezji powitali parafianie i starosta Korzeniowski w asyście banderii konnej „Krakusów”. Natomiast w Białotarsku przy bramie powitalnej dostojnego gościa chlebem i solą powitał inżynier Jan Higersberger. Do sakramentu bierzmowania przystąpiło w tym dniu 1030 osób. W obiedzie udział wzięli przedstawiciele wszystkich organizacji społecznych, na czele ze starostą Korzeniowskim. Przemówienie o historii parafii wygłosił sędzia Radomyski z Wąwału⁷⁵.

W latach II wojny światowej

Trudne chwile dla parafii jak i całego Kościoła nastąpiły po wybuchu drugiej wojny światowej; rozpoczęły się aresztowania księży, m.in. zabrano ks. Józefa Połatyńskiego z Kłotna, który zginął w Dachau. Aresztowano także proboszczów z Solca, Sokołowa i czterech księży z Gostynina. Ks. Bronszewskiemu udało się przetrwać w parafii do 7 marca 1941 r., kiedy to został ostrzeżony przez Niemca, sekretarza gminy Rataje, Karasa, że znajduje się na liście wyznaczonych do obozu. Opuścił parafię i udał się najpierw do Włocławka, gdzie ukrywał się na Glinkach przez trzy tygodnie, a następnie do Warszawy, gdzie zatrzymał się u Zygmunta Mierosławskiego przy ulicy Świętokrzyskiej 17. Dzięki ks. infułatowi Józefowi Kruszyńskiemu, który był administratorem diecezji lubelskiej, został wikariuszem w Łabuniach pod Zamościem, gdzie pracował dwa

lata. Następnie był wikariuszem w Prażmowie pod Grójcem, gdzie pracował do końca wojny⁷⁶.

W okresie drugiej wojny światowej parafia doznała wielkich strat ekonomicznych, demograficznych, jak i moralnych, m.in. zostało wysiedlonych 900 rodzin⁷⁷. Wprawdzie kościół i zabudowania parafialne nie zostały zdewastowane, to jednak straty materialne były bardzo duże. Z wyposażenia kościoła zabrano trzy dzwony, lichtarze, chorągwie, baldachim, żyrandol. Rozebrano stodołę plebańską, a plebanię zamieniono na szkołę dla dzieci niemieckich. Rozebrano parkan przy kościele i na cmentarzu. W 1943 r. Niemcy rozebrali kościół na cmentarzu⁷⁸.

Po wojnie

Po zakończeniu wojny do parafii powrócił ks. Bronszewski. Przez parę tygodni napotykał na wiele trudności, choćby w sprawowaniu Mszy świętej, którą – jak pisał w kronice parafialnej – odprawiał tylko w sutannie, gdyż nie było ornatów, a za kielich służyła mu zwykła szklanka. Jednak dzięki ks. Helenowskiemu z Gostynina parafia otrzymała kielich, dwie alby, pięć ornatów, pięć kap i kilka komży. Odnaleziono też zakopane w czasie wojny puszkę i kielich. W sierpniu 1947 r. zostały zakupione dzwony do kościoła, na miejsce zrabowanych przez Niemców. Większy kosztował 171.600 zł, a mniejszy 39.720 złotych. Zostały one poświęcone w czasie wizytacji kanonicznej w dniach 11–12 października 1947 r. przez biskupa pomocniczego diecezji wrocławskiej Franciszka Korszyńskiego. Większy dzwon otrzymał imię „Marian” na cześć ks. Mariana Jankowskiego, a mniejszy imię „Grzegorz” na cześć ks. Grzegorza Domańskiego⁷⁹. Biskup sufragan udzielił sakramentu bierzmowania 1350 osobom. Zwrócił również uwagę na negatywne skutki wojny widoczne wśród parafian białotarskich, m.in. ich upadek pod względem religijno-moralnym, czego przejawem była niska frekwencja w niedzielnych mszach i szerząca się plaga pijaństwa. W protokole powizytacyjnym bp Korszyński zaznaczył, że jednak w czasie wizytacji „dał się zauważyć potężny zryw dusz do Boga”⁸⁰.

Należy podkreślić, że ks. Bronszewski przez cały czas swojego duszpasterzowania w Białotarsku starał się odrobić straty powstałe w kościele na skutek drugiej wojny światowej. Szczególnie „bogaty” w tego typu działania był rok 1951. I tak w kwietniu nabyto za 1600 zł ambonę z kościoła ewangelickiego w Karolewie; koszty zakupu pokryła Stanisława Gientka z Białotarska. Rozpoczęto również budowę bocznego ołtarza, w którym planowano umieścić krzyż oraz figurki Matki Bożej i św. Jana, pochodzące

z kościoła na cmentarzu. Krzyż odnowił Leonard Torwid z Torunia, a figurki Krzekotowski z Włocławka i stolarz Czesław Błaszczak z Białotarska⁸¹. Przystąpiono także do malowania kościoła. W tym celu zawarto umowę z artystą malarzem Franciszkiem Węglewskim z Łodzi. Prace malarskie trwały przez cały 1952 r. i zakończyły się w roku następnym⁸².

Sprawny i duszpastersko zaangażowany ks. Bronszewski dbał także o pogłębienie ducha religijnego parafian. W tym celu w czerwcu 1948 r. zorganizował nabożeństwo, podczas którego dokonano osobistego poświęcenia się Najświętszemu Sercu Pana Jezusa i Niepokalanemu Sercu Maryi⁸³. Natomiast w dniach 22–30 kwietnia 1950 r. zorganizował misję, które przeprowadzili redemptoryści. W czasie misji rozdano 5000 komunii, było też dużo nawróceń, dwa małżeństwa zalegalizowały swój związek, a sama parafia odnowiła się duchowo. Na pozytywne skutki misji nie trzeba było długo czekać, bo w tym samym roku do zgromadzenia orionistów w Zduńskiej Woli wstąpił Józef Lewandowski, a do seminarium włocławskiego Marian Mikołajczyk⁸⁴. Renowacje misji odbyły się w dniach 30 kwietnia – 3 maja 1951 r., a przewodniczył im ks. Aleksander Cegłowski ze Strzelec w archidiecezji warszawskiej⁸⁵.

Od 20 września 1949 r. w pracy duszpasterskiej ks. Bronszewskiemu pomagał były proboszcz Białotarska ks. Stanisław Kowalski, który przebywał tu na emeryturze. Jednak zmarł 22 lipca 1950 roku. Pogrzeb odbył się w Białotarsku z udziałem bp. Karola Radońskiego, kapituły włocławskiej, okolicznych księży i wielkiej rzeszy wiernych⁸⁶.

W 1952 r. ks. Bronszewski sprowadził do parafii siostry ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, które pracowały tu do 1959 roku; w sumie pracowało siedem sióstr⁸⁷. W tym miejscu warto dodać, że z parafii Białotarsk pochodzą cztery siostry z tego zgromadzenia: s. Sabina (Zofia) Jędrzejczak, s. Laurencja (Marianna) Jędrzejczak, s. Lojola (Janina) Komorowska, s. Leonarda (Regina) Witkowska⁸⁸.

Dwa razy do roku odbywały się w parafii rekolekcje. Szczególny charakter miały te z 1953 r. (30 IV – 3 V)⁸⁹, podczas których przybył (2 V) do parafii sufragana włocławski Franciszek Korszyński; umieścił w ołtarzu głównym relikwie św. Wojciecha w miejsce zniszczonych przez okupanta⁹⁰.

Wyjątkowo w życiu religijnym parafii zapisał się rok 1954, nazwany Rokiem Maryjnym z uwagi na setną rocznicę ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Przez cały rok wierni licznie uczestniczyli w uroczystościach parafialnych, w czasie których rozdano ponad 10 tys. komunii (na 3823 wiernych). Kulminacyjnym

punktem Roku Jubileuszowego był dzień 8 grudnia. Wieczorem tego dnia po odprawieniu Mszy świętej i wygłoszeniu kazania przez pierwszego wikariusza w parafii, ks. Stanisława Dobiesa (1954–1955), odbyła się uroczysta akademicka ku czci Niepokalanej, podczas której młodzież pod kierunkiem s. Anicety Jankowskiej inscenizowała rok kościelny⁹¹.

W dniach 2 i 3 maja 1955 r. biskup włocławski Antoni Pawłowski przeprowadził w parafii wizytację kanoniczną. Do sakramentu bierzmowania przystąpiło 449 osób. Ordynariusz pochwalił parafian za ich głęboką wiarę, a księdzu proboszczowi podziękował za gorliwą pracę duszpasterską⁹².

W czerwcu 1958 roku ks. Henryk Poświata, wikariusz parafii, zorganizował pielgrzymkę dzieci szkolnych do Częstochowy. Wzięło w niej udział sto osób. Wcześniej odbyła się też pielgrzymka panien na Jasną Górę pod przewodnictwem ks. Bronszewskiego⁹³.

W latach 1959–1990

W 1959 r. (12 października) parafię Białotarską objął ks. Bolesław Murawski, który pozostał tu 8 lat. W czasie jego duszpasterzowania władze komunistyczne usunęły lekcje religii ze szkół, dlatego od 1961 r. nauczanie religii dla uczniów ze szkoły w Białotarsku odbywało się w kościelnej zakrystii, a uczniowie ze szkoły z Czarnego uczęszczali na religię w kaplicy w Skrzyńkach. Dla uczniów z pozostałych szkół religia odbywała się w soboty i niedziele w kościele parafialnym w Białotarsku. Lekcje religii prowadzili miejscowi duszpasterze – ksiądz proboszcz i ksiądz wikariusz⁹⁴.

Ks. Murawski w trosce o pogłębienie życia religijnego parafian zorganizował w 1964 r. misje parafialne, które przeprowadzili oblaci z Poznania. Rozdano wówczas 7 tys. komunii.⁹⁵ W latach 1966–1967 odbyła się w parafii peregrynacja obrazu Matki Bożej Częstochowskiej⁹⁶.

Zasługą ks. Murawskiego była radiofonizacja kościoła, wyremontowanie dachów na wszystkich budynkach parafialnych, uporządkowanie wraz z parafianami i ogrodzenie cmentarza grzebalnego, naprawienie rynien na kościele oraz zbudowanie nowego parkanu przykościelnego.

Praca ks. Murawskiego pozytywnie została oceniona podczas wizytacji (27–28 VIII 1960 r.) przez bp. Franciszka Korszyńskiego, który w protokole powizytacyjnym odnotował: „Parafia pod względem religijno-moralnym przedstawia się dobrze, wierni przywiązani są do kościoła i dbają o swoje uświęcenie”⁹⁷.

Należy dodać, że w czasie duszpasterzowania ks. Murawskiego w Białotarsku święcenia kapłańskie z rąk bp. A. Pawłowskiego otrzymał 24 VI 1962 r. pochodzący z parafii (wieś Dąbrówka) ks. Paweł Kodłubaj (od 1992 r. w diecezji kaliskiej).

Po ks. Murawskim nowym proboszczem parafii Białotarsk został od 1967 r. ks. Jan Fortuna⁹⁸. Podczas krótkiego, bo tylko dwuletniego pobytu, wiele pracy poświęcił wyposażeniu kaplicy w Skrzynkach, m.in. zakupił pancerne tabernakulum i założył instalację elektryczną. Zadbął także o plebanię i przeprowadził jej gruntowny remont. Troszczył się także o życie religijne swoich parafian⁹⁹.

W dniu 3 grudnia 1969 r. probostwo w Białotarsku objął ks. Wacław Majewski, który pracował tutaj 21 lat (do 1 VII 1990). Był to okres bogaty w wydarzenia religijne, ale także w przedsięwzięcia inwestycyjne.

Jak już wcześniej wspomniano, 6 lutego 1972 r. bp Jan Zaręba ustanowił nową parafię w Skrzynkach, która została utworzona z części terenów parafii Białotarsk, Kłótno i Kowal¹⁰⁰. Jej pierwszym proboszczem został dotychczasowy wikariusz białotarski, ks. Stefan Kaczmarek, który z polecenia bp. J. Zaręby przebywał tam w latach 1970–1972, by organizować ośrodek duszpasterski w Skrzynkach¹⁰¹.

Ważnym wydarzeniem religijnym w parafii była peregrynacja kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej (21–22 VIII 1975 r.). Aby dobrze przygotować parafian do tego wydarzenia, ks. Majewski zorganizował w dniach 13–20 sierpnia misję, prowadzone przez redemptorystów z Wrocławia. Mimo żniw frekwencja była bardzo duża. Cała parafia zaangażowała się w przygotowanie na przyjęcie obrazu. Uroczystościom przewodniczył bp Czesław Lewandowski, sufragan wrocławski. W czasie nawiedzenia obecni byli proboszczowie, którzy pracowali w Białotarsku po wojnie, pochodzący z parafii ks. Paweł Kodłubaj, a także wielu kapłanów i siostry zakonne. Wierni głęboko przeżyli nawiedzenie i licznie przystąpili do Komunii świętej. Z Białotarska obraz Matki Bożej Częstochowskiej odprowadzono do parafii w Kłotnie; towarzyszyła mu trzystuosobowa banderia samochodowo-motocyklowa¹⁰². Do tych wydarzeń nawiązano w następnym roku (1976) podczas rekolekcji wielkopostnych, które rozpoczęły się w czwartą niedzielę Wielkiego Postu¹⁰³.

Dużym wydarzeniem dla parafian był wybór na Stolicę Piotrową Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Jak odnotował w kronice parafialnej ks. Majewski „ludzie z radości płaczą i modlą się w jego intencji”¹⁰⁴.

W okresie duszpasterzowania ks. Majewskiego podjęto wiele przedsięwzięć inwestycyjnych. I tak w 1970 r. rozpoczęto remont dachu kościoła, a w 1976 r. przystąpiono do malowania kościoła. Pod tym kątem przeprowadzono też w 1977 r. zbiórkę ofiar w czasie kolędy. Prace malarskie miał prowadzić malarz Gaca, ale jak zaznacza ks. Majewski, trudno było rozpocząć prace, gdy majster „ciągle zwlekał”¹⁰⁵. Ostatecznie Gaca zaproponował w swoje miejsce malarza z Płocka, Dąbrowskiego, który przystąpił do prac malarskich dopiero w 1978 roku. Prace nie zostały jednak wykonane właściwie, stąd niezadowolony był proboszcz jak i parafianie. Mimo tych niepowodzeń w kolejnych latach prowadzono dalsze inwestycje. I tak w 1980 r. małżeństwo Milejów z Poznania rozpoczęło prace przy renowacji ołtarzy¹⁰⁶, w 1981 r. została odnowiona droga krzyżowa i wykonana nowa chrzcielnica.

Dnia 29 września 1984 r. na skutek spięcia instalacji elektrycznej spłonął dach na plebanii. Proboszcz z parafianami postanowili wybudować nową plebanię. Jej budowę ukończono w 1986 roku¹⁰⁷. Rok wcześniej parafia przeżyła śmierć organisty Zbigniewa Staneckiego (46 lat).

Na przełomie wieków XX i XXI

Sześć lat (1 VII 1990 – 27 VI 1996) jako proboszcz w Białotarsku pracował ks. Leszek Rybka. W kronice parafialnej nowy proboszcz zaznaczył: „Zastaję parafię zaniedbaną gospodarczo. Natychmiastowego remontu wymaga kościół, poczynając od dachu, wymiany dachówek, drewna, rynien. Po ścianach kościoła leje się woda. W kościele trzeba także wymienić nagłośnienie, instalację elektryczną i okna”¹⁰⁸.

Ks. Rybka już w 1991 r. skierował do konserwatora zabytków w Płocku prośbę o zgodę na pokrycie kościoła blachą miedzianą. Po otrzymaniu odmownej odpowiedzi odwołał się do Ministerstwa Kultury, skąd otrzymał zgodę na to przedsięwzięcie. Na ten cel miały być przeznaczone ofiary złożone przez parafian w czasie kolędy w 1992 r. Jednak jak zaznaczył w kronice ks. Rybka, „kolęda nie należy do przyjemnych, a wszystko za sprawą remontu kościoła i ofiar na zakup blachy. Nie wszyscy chcieli składać ofiary”¹⁰⁹. Ostatecznie prace związane z remontem podjęto po Wielkanocy 1993 roku. Rozpoczęto je od wymiany więźby dachowej i założenia miedzianej blachy. W czasie odpustu Podwyższenia Krzyża Świętego (12 IX) na zakończenie prac została odprawiona msza dziękczynna.

W tym samym czasie ks. Rybka podjął wraz z parafianami również prace związane z uporządkowaniem cmentarza. Parafianie przez kilka

dni pracowali przy usuwaniu krzaków i chwastów; cmentarz pozostał jednak praktycznie nieogrodzony¹¹⁰.

W dniach 23–24 września 1990 r. wizytację kanoniczną przeprowadził bp Czesław Lewandowski, który udzielił sakramentu bierzmowania 141 osobom. W zarządzeniach powizytacyjnych ksiądz biskup główny nacisk położył na remont kościoła i cmentarza, a także budynków gospodarczych¹¹¹.

Decyzją ministra edukacji narodowej w nowym roku szkolnym 1990/91 nastąpił powrót lekcji religii do szkół. Ks. Rybka stanął przed koniecznością wprowadzenia tej decyzji w życie w parafii białotarskiej. Ze względu na fatalne warunki lokalowe w szkole („stara się rozsypuje, a nowa dopiero w budowie”) zdecydował, w uzgodnieniu z dyrekcją szkoły, że tymczasowo lekcje religii będą odbywać się na plebanii. Uczniów z klas drugiej, siódmej i ósmej ze szkół w Białotarsku i Kanibrodzie miał uczyć ksiądz proboszcz, a pozostałych uczniów (kl. 0, 1, 3, 4, 5, 6) nowo zatrudniona katechetka, Danuta Kosińska z Zakrzewa Parceli¹¹².

W latach dziewięćdziesiątych XX w. w niedziele i święta msze były odprawiane w godzinach: 8.30, 10.00 i 11.30; na ogół najwięcej wiernych uczestniczyło we mszy o godz. 10. W 1991 r. została zorganizowana wystawa szopki betlejemskiej wykonanych przez dzieci z parafii. Natomiast 16 stycznia 1994 r. dzieci ze szkoły podstawowej w Białotarsku, pod kierunkiem katechetki Danuty Kosińskiej i nauczycielki Mirosławy Lewalskiej, przygotowały jasełka bożonarodzeniowe¹¹³.

Rok 1992 r. zapisał się w życiu parafii dwoma wydarzeniami; w sobotę przed Niedzielą Palmową w kościele przed głównym ołtarzem zasłabł długoletni kościelny (47 lat) Kazimierz Grzybowski. Zmarł w Wielkanoc 19 kwietnia. Z kolei 7 czerwca ks. Marek Kryśka z Dąbrówki, należącej do parafii Białotarsk, odprawił mszę prymicyjną. Z racji prymicji został zakupiony nowy kielich i czerwony ornat, a rodzice prymicjanta ofiarowali dla kościoła dywan¹¹⁴.

Od października 1993 r. praktykę duszpasterską (niedziela, poniedziałek i wtorek) w parafii odbywał diakon Dariusz Grenda. Swoją mszę prymicyjną odprawił w Białotarsku w Boże Ciało 1994 r.; kazanie wygłosił ks. Marek Kryśka¹¹⁵.

W 1994 r. (26 października) wszedł w życie nowy podział diecezji na dekanaty. Białotarsk razem ze Skrzynkami, Kłotnem, Grabkowem, Czerniewicami weszły w skład dekanatu kowalskiego. Dziekanem został proboszcz z Kowala, ks. Henryk Ambroziak, a wicedziekanem ks. L. Rybka z Białotarska¹¹⁶.

Dnia 27 czerwca 1996 r. na miejsce ks. Rybki przyszedł ks. Ryszard Koliński, który pozostał tu jedynie cztery lata. Na urząd proboszcza został wprowadzony 29 czerwca przez dziekana kowalskiego ks. Henryka Ambroziaka. Parafianie bardzo miło i ciepło przyjęli nowego proboszcza. Z jego inicjatywy od 1998 r. rozpoczęto odprawianie mszy w remizie w Kanibrodzie¹¹⁷. Nowy proboszcz przeprowadził wraz z parafianami wiele inwestycji, m.in. ogrodzono i uporządkowano cmentarz grzebalny, wstawiono nowe drzwi do kościoła¹¹⁸. W następnym roku kalendarzowym (1999) została założona posadzka z płytek opoczyńskich, gdyż dotychczas przez ponad 70 lat była to tylko cementowa wylewka. Przebudowano także prezbiterium, wyremontowano organy, a przy kościele założono nowy parking¹¹⁹. W 2000 r. – w Roku Wielkiego Jubileuszu biskup pomocniczy Roman Andrzejewski (14 V) dokonał poświęcenia ogrodzenia cmentarza grzebalnego. Natomiast 11 czerwca tego roku bp Stanisław Gębicki poświęcił ołtarz soborowy oraz ambonkę i chrzcielnicę, ufundowane przez braci – ks. Pawła i Edwarda Kodłubajów z Dąbrówki¹²⁰.

Ks. Koliński na własną prośbę opuścił Białotarsk 26 czerwca 2000 r. Zalił się w kronice: „Od samego początku pobytu w parafii Białotarsk dokuczająca duża odległość od miasta, gdzie trzeba robić zakupy, a nie mam samochodu. Choroba moja nie lubi zimna, a kościół w Białotarsku ogromny, ale i zimny”¹²¹.

Ks. Krzysztof Czyżak był proboszczem w Białotarsku 4 lata (26 VI 2000 – 30 VI 2004). Swoją pracę, oprócz zadań duszpasterskich, rozpoczął od remontu plebanii. Za jego kadencji rozpoczęto także wymianę okien w kościele na okna witrażowe i zaczęto wstawiać witraże. Zamontowano też kratę w kruchcie, by w sezonie letnim kościół mógł być otwarty przez cały dzień¹²².

W czasie duszpasterzowania ks. Czyżaka parafia przeżyła w dniach 21–25 maja 2003 r. nawiedzenie obrazu Jezusa Miłosiernego i relikwii św. siostry Faustyny. Rekolekcje związane z nawiedzeniem relikwii przeprowadził ks. Wojciech Iwanowski z diecezji płockiej¹²³. W tym też roku odbyła się wizytacja kanoniczna biskupa wrocławskiego Bronisława Dembowskiego (16–17 IX), który w czasie wizytacji odwiedził także szkołę w parafii¹²⁴.

Od 30 czerwca 2004 r. proboszczem w Białotarsku jest ks. Piotr Paweł Obolewski¹²⁵. Do najważniejszych spraw zdaniem ks. Obolewskiego należało malowanie kościoła. W kronice parafialnej zapisał: „Chyba brudniejszego kościoła nie ma w całej diecezji”. Tymi też spostrzeżeniami

dzielił się z parafianami podczas pierwszej swojej kolędy w parafii. Zanim jednak przystąpiono do malowania, przebudowane zostały wszystkie zwieńczenia kaplic. Wymieniono też uszkodzone cegły na zewnątrz kościoła. Natomiast samo malowanie ścian kościoła rozpoczęto dopiero 22 lipca 2009 roku. Prace w prezbiterium zostały zakończone w 2010 roku¹²⁶. Natomiast w 2012 r. została pomalowana kaplica Przemienienia Pańskiego¹²⁷. Ofiary na remonty pochodziły przede wszystkim od parafian, którzy w większości rozumieli potrzebę prowadzonych prac. Parafia otrzymała także wsparcie od marszałka województwa mazowieckiego Adama Struzika i Kurii Diecezjalnej we Włocławku.

Wielkim przeżyciem dla mieszkańców parafii Białotarsk, jak i dla wszystkich Polaków, była śmierć papieża Jana Pawła II 2 kwietnia 2005 r. (sobota). W niedzielę (3 IV) odprawiona została msza o 11.30 za zmarłego papieża. Na sumę przybyło bardzo dużo parafian. Punktualnie o 12.00 wszyscy wzięli się za ręce i odmówili *Anioł Pański*. Z kolei 6 kwietnia msza za zmarłego Jana Pawła II została odprawiona w Kanibrodzie. Przybyło ok. 150 osób, co jak na niewielką miejscowość było dość dużo. Kolejna msza w tej samej intencji została odprawiona w kościele parafialnym 7 kwietnia o godz. 11. Przybyły na nią wraz z nauczycielami dzieci ze szkoły podstawowej i młodzież z gimnazjum w Białotarsku. Po mszy został zaprezentowany program słowno-muzyczny o Janie Pawle II. Na zakończenie pod krzyżem misyjnym zapalono około 200 zniczy¹²⁸.

Ważnym wydarzeniem było też nawiedzenie 23–24 listopada 2011 r. parafii przez kopię Krzyża Światowych Dni Młodzieży, który w Niedzielę Palmową poświęcił bp Wiesław Alojzy Mering. Kościół w tych dniach zgromadził bardzo dużo parafian¹²⁹.

W tym samym roku biskup Wiesław Mering odbył (18 V) wizytację kanoniczną w parafii; udzielił sakramentu bierzmowania 59 osobom¹³⁰. W sprawozdaniu powizytacyjnym zalecił m.in. kontynuowanie prac przy malowaniu kościoła¹³¹.

Do tradycji parafii należy też organizowanie dziękczynnych pielgrzymek dla dzieci pierwszokomunijnych do Lichenia i Niepokalanowa. Udział w tych pielgrzymkach biorą dzieci, które w danym roku po raz pierwszy przystąpiły do Stołu Pańskiego, a także ich rodzice, nauczyciele, katechetka i ksiądz proboszcz.

W dniach 2–4 lipca 2012 r. parafianie białotarscy pielgrzymowali do Gietrzwałdu, Świętej Lipki i Ostrej Bramy w Wilnie. W pielgrzymce pod kierunkiem proboszcza udział wzięło 50 parafian¹³². Po drodze do Wilna

w Gietrzwałdzie ksiądz proboszcz odprawił mszę w intencji pielgrzymów. W Świętej Lipce wysłuchano koncertu organowego. Jednak niezatarte wrażenie pozostawiło Wilno, po którym oprowadzał pielgrzymów pan Janusz Gulbinowicz, daleki krewny abp. Henryka Gulbinowicza. Wielkie wrażenie na pielgrzymach wywarł pobyt na cmentarzu na Rosie. Jednak największym przeżyciem była Msza święta sprawowana przez proboszcza w Ostrej Bramie w intencji pielgrzymów.

* * *

Każdy proboszcz jest koordynatorem życia religijnego w parafii, ale także jest odpowiedzialny za stan duchowy i materialny parafii. W historii Białotarska byli zawsze gorliwi i oddani Bożej sprawie duszpasterze. W badaniach nad dziejami parafii udało się ustalić nazwiska niektórych proboszczów:

Piotr – 1325

Paweł – 1412

Tomasz Zakrzewski – 1577

diak. Wojciech Sierakowski – 1583–1599 (nie rezydował w parafii)

ks. Mateusz (lub Maciej) z Siedlec – rezydent, wikariusz

ks. Maciej Żółtowski – 1639–1647

ks. Jan Domaradzki – 1639–1647

ks. Szymon Kuliński – 1703–1711

ks. Wawrzyniec Gumiński – 1719–1725

ks. Walenty Modrzeński – 1777

ks. Jan Miszewski – 1777–1811

ks. Konstanty (lub Jan) Nadratowski – 1815–1839

ks. Franciszek Włodkowski – 1840–1848

ks. Bartłomiej Pryliński – 1848–1886

ks. Władysław Górzyński – 1887–1897

ks. Aleksander Dmochowski – 1897–1903

ks. Antoni Kozłowski – 1903–1906

ks. Marian Jankowski – 1906–1920

ks. Marian Chwiłowicz – 1920–1921

ks. Antoni Kobrzyski – 1921–1922

ks. Grzegorz Domański – 1922–1930

ks. Józef Markowski – 1930–1932

ks. Jan Godlewski – 1932

ks. Stanisław Kowalski – 1932–1934

ks. Ignacy Bronszewski – 1934–1939 i 1945–1959
ks. Bolesław Murawski – 1959–1967
ks. Jan Fortuna – 1967–1969
ks. Waław Majewski – 1969–1990
ks. Leszek Rybka – 1990–1996
ks. Ryszard Kolibski – 1996–2000
ks. Krzysztof Czyżak – 2000–2004
ks. Piotr Paweł Obolewski od 2004¹³³

Z przedstawionej liczby proboszczów dwóch spoczywa na cmentarzu parafialnym w Białotarsku: ks. Bartłomiej Pryliński (1804–1886) i ks. Stanisław Kowalski (1876–1950)¹³⁴.

Pomocnikami proboszcza w pracy w parafii są wikariusze. W Białotarsku pierwszy wikariusz rozpoczął pracę w 1954 r. Wikariusze białotarscy byli najczęściej administratorami kaplicy w Skrzynkach i do nich także należało prowadzenie katechezy w parafii. Wikariuszami w Białotarsku było kolejno 21 kapłanów:

ks. Stanisław Dobies – 1954–1955
ks. Kazimierz Szafranski – 1955–1956
ks. Bogumił Gańczak – 1956
ks. Ryszard Tuzin – 1956–1957
ks. Henryk Poświata – 1957–1958
ks. Klemens Nowakowski – 1958–1959
ks. Stanisław Wilusz – 1959–1962
ks. Zenon Banasiak – 1962–1963
ks. Stefan Kaczmarek – 1963–1964
ks. Jan Talaska – 1964–1965
ks. Józef Dusiński – 1965–1966
ks. Jan Krawczyk – 1966–1968
ks. Włodzimierz Tobała – 1968–1969
ks. Eugeniusz Twardowski – 1969–1970
ks. Stefan Kaczmarek – 1970–1972
ks. Andrzej Minko – 1995–1996
ks. Wiesław Mrówczyński – 1996–1997
ks. Andrzej Prokopowicz – 1997–1998
ks. Sławomir Grabiszewski – 1999–2000
ks. Idzi Piasecki – 2001–2002
ks. Marek Stefański – 2002–2003¹³⁵

PRZYPISY

¹ K. Pacuski, *Ziemia gostynińska od XII w. do 1462 r. na tle dziejów Mazowsza płockiego i rawskiego*, w: *Dzieje Gostynina i ziemi gostynińskiej*, red. M. Chudzyński, Warszawa 1990, s. 85.

² *Dokumenty kujawskie i mazowieckie przeważnie z XIII wieku*, wyd. B. Ulanowski, t. 4, Kraków 1888, nr 9, s. 156.

³ J. Senkowski, *Lustracja poradlnego i rejestr łanów woj. brzesko-kujawskiego i inowrocławskiego 1489*, „Teki Archiwalne”, 7(1961), s. 120.

⁴ *Catalogus ecclesiarum dioecesis Wladislaviensis (cir. an. 1570)*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis* (MHDW), [z.] 1, Wladislaviae 1881, s. 7; Schematyzm diecezji kujawsko-kaliskiej, 1874, s. 45.

⁵ *Monumenta Poloniae Vaticana*, wyd. J. Ptaśnik, Kraków 1913, s. 264.

⁶ *Kodeks dyplomatyczny księstwa mazowieckiego*, wyd. T. Lubomirski, Warszawa 1863, nr 17.

⁷ *Catalogus ecclesiarum dioecesis Wladislaviensis (cir. an. 1570)*, poz. cyt., s. 7; Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Akta biskupów kujawsko-pomorskich (ABKP). Wizytacje (Wiz.) 2, (1527), k. 36–36v.

⁸ *Visitatio decanatus ruralis Brzestensis [...] facta anno Domini 1594*, w: MHDW, [z.] 22, Wladislaviae 1903, s. 15.

⁹ D. Kosińska, *Z dziejów parafii Białotarsk*, Warszawa 1998, s. 15–16 (mps w archiwum parafii Białotarsk).

¹⁰ M. Kallas, *Z przeszłości administracyjnej Kujaw i ziemi dobrzyńskiej (od rozbiorów do utworzenia województwa włocławskiego)*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, [1](1978), s. 195.

¹¹ W. Kujawski, *Najstarsze kościoły i parafie na Kujawach. Białotarsk*, „Ład Boży”, 1986, nr 25, s. 6.

¹² S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, t. 1, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK), 8(1965), s. 157.

¹³ K. Pacuski, *Ziemia gostynińska...*, dz. cyt., s. 68.

¹⁴ *Lites ac Res geste inter Polonos ordinemque cruciferorum*, t. 2, Poznań – Warszawa, 1935, s. 223.

¹⁵ „Rocznik Diecezji Płockiej”, 1998, s. 269.

¹⁶ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, ABMK, 19(1969), s. 303; Z. Gudon, J. Powierski, *Podziały administracyjne Kujaw i ziemi dobrzyńskiej w XII–XIV wieku*, Warszawa 1974, s. 119.

¹⁷ Zob. F. Kiryk, *Jakub z Sienna*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 10, Wrocław 1962–1964, s. 364–367.

¹⁸ ADWł, ABKP. Wiz. 5(69), (1582–1583), k. 156v–162v.

¹⁹ *Declaratio proventuum Ecclesiae parochialis in Białotarzek*, w: MHDW, [z.] 11, Wladislaviae 1891, s. 38. W 1527 r. proboszcz parafii Łanięta zapłacił dwa szelągi na rzecz parafii Białotarsk.

²⁰ J. Senkowski, *Lustracja poradlnego...*, dz. cyt., s. 120.

²¹ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” (RDWł), 1962, s. 70–71.

²² Tamże, s. 70; Archiwum parafii Białotarsk (APBiał), Kronika parafii Białotarsk, t. 1: 1909–2003, s. 34. Aktu poświęcenia dokonał 29 VI 1958 r. ks. Stanisław Koźmiński, dziekan chodecki.

²³ RDWł, 1972, s. 190; APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 55.

²⁴ RDWł, 1972, s. 190; J. Zaręba, *Dekret erekcyjny parafii Skrzyńki*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł), 55(1972), s. 79–80.

²⁵ ADWł, Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej (AKDWł). Akta parafii Białotarsk, 5(1920–1939), k. 111. Przed II wojną światową zostało już zgromadzone drewno na budowę kaplicy, ofiarowane przez Mierosławskich, a rozkradzione przez hitlerowców.

- ²⁶ RDWł, 1962, s. 69–78. W 1962 r. parafia Chodecz liczyła 75 miejscowości.
- ²⁷ Schematyzm diecezji kujawsko-kaliskiej, 1874, s. 45.
- ²⁸ *Visitatio decanatus ruralis Brzestensis [...] facta anno Domini 1594*, poz. cyt., s. 15; ADWł, ABKP. Wiz. 5(69), k. 154–156v.
- ²⁹ *Visitatio decanatus ruralis Brzestensis [...] facta anno Domini 1594*, poz. cyt., s. 16; W. Kujawski, *Najstarsze kościoły i parafie na Kujawach. Białotarsk*, art. cyt., s. 6.
- ³⁰ ADWł, ABKP. Wiz. 13(74), (1639–1642), k. 319–320.
- ³¹ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 5.
- ³² *Decanatus Brestensis visitatus 1594 anno*, w: MHDW, [z.] 23, Wladislaviae 1907, s. 45.
- ³³ Tamże, s. 91. Proboszcz w dalszym ciągu był duchownym niższych święceń i należy przypuszczać, że ostatecznie zrezygnował z kapłaństwa, ponieważ w dekrete powizytacyjnym zaznaczono, że prawdopodobnie wziął sobie żonę i że wraz ze swoim ojcem powinni zwrócić nowemu proboszczowi pobrane nieprawnie dochody.
- ³⁴ Tamże, s. 45–46.
- ³⁵ ADWł, ABKP. Wiz. 13(74), s. 325–326.
- ³⁶ ADWł, ABKP. Wiz. 14(75), (1710–1711), k. 100–100v.
- ³⁷ [S. Chodyński], *Białotarsk*, w: Schematyzm diecezji kujawsko-kaliskiej, 1874, s. 45.
- ³⁸ ADWł, ABKP. Wiz. 14(75), k. 102v.
- ³⁹ ADWł, ABKP. Wiz. 19(80), (1725), k. 53.
- ⁴⁰ ADWł, ABKP. Wiz. 58, (1786), k. 58.
- ⁴¹ W. Kujawski, *Najstarsze kościoły i parafie na Kujawach. Białotarsk*, art. cyt., s. 6.
- ⁴² Fakt ten być może przyczynił się do wezwania kościoła, który funkcjonuje do dnia dzisiejszego.
- ⁴³ ADWł, Akta biskupów kujawsko-kaliskich (ABKKal). Akta parafii Białotarsk, 2(1852), k. 2–3.
- ⁴⁴ W. Kujawski, *Najstarsze kościoły i parafie na Kujawach. Białotarsk*, art. cyt., s. 6.
- ⁴⁵ *Z Białotarska. Historia kościoła białotarskiego*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (KDKK), 18(1924), s. 343.
- ⁴⁶ ADWł, ABKP, Wiz. 58, k. 58.
- ⁴⁷ ADWł, ABKKal. Wiz. 4, (1824), k. 22–22v.
- ⁴⁸ *Z Białotarska*, poz. cyt., s. 343.
- ⁴⁹ Zob. R. Filipowski, *Śp. ks. Władysław Górzyński*, KDKK, 15(1921), s. 7–12.
- ⁵⁰ *Z Białotarska*, poz. cyt., s. 343.
- ⁵¹ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 13.
- ⁵² *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej [1909 r.]*, KDKK, 3(1909), s. 282.
- ⁵³ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 2.
- ⁵⁴ ADWł, AKDWł. Akta parafii Białotarsk, 5(1920–1939), k. 11, 60.
- ⁵⁵ *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej J. E. Biskupa Stanisława Zdzitowieckiego odbytej w maju 1924 r.*, KDKK, 18(1924), s. 314–315.
- ⁵⁶ ADWł, AKDWł. Akta parafii Białotarsk, 5(1920–1930), k. 40–41.
- ⁵⁷ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 2.
- ⁵⁸ ADWł, AKDWł. Akta parafii Białotarsk, 5(1920–1939), k. 48–48v.
- ⁵⁹ Tamże, k. 23.
- ⁶⁰ *Więści z diecezji. Białotarsk*, KDKK, 19(1925), s. 275.
- ⁶¹ Tamże, s. 236–237.
- ⁶² ADWł, Akta parafii Białotarsk, sygn. 5, (1920–1939), k. 30.
- ⁶³ Tamże, k. 47.
- ⁶⁴ Zob. K. Nalepa, *Ks. Roch Łaski – wierny Bogu i Ojczyźnie*, w: *Ks. Roch Łaski – 100 rocznica urodzin 1902–2002*, Witów 2002. Urodził się 16 VIII 1902 r. w miejscowości Gulewo, w powiecie gostyńskim. Po święceniach został wikariuszem w Jeżowie, Rudzie Pabianickiej i w katedrze łódzkiej, a następnie proboszczem w Łękawie i Żeroniach. Podczas kampanii wrześniowej 1939 r. pełnił funkcję kapelana wojskowego podczas obrony stolicy. Następnie wrócił do Żeroni, gdzie pracował do 6 X 1941 r., kiedy to został aresztowany i osa-

dzony w obozie koncentracyjnym w Dachau. Po zakończeniu wojny pełnił funkcję kapelana Polskich Sił Zbrojnych w stopniu majora. Po powrocie do parafii Zeronie (4 IV 1946) zajął się organizowaniem życia religijnego. Wkrótce przeniesiony został do parafii Witowo. Jego pracy duszpasterskiej ciągle towarzyszyła niechęć organów bezpieczeństwa. Nieustannie był o coś posądzany, wzywany na przesłuchania, szykanowany, wywlekany do lasu i bity. Ponoć nawet podrzucano mu broń. W 1949 r. ks. Łaski został aresztowany przy ołtarzu w kościele i wywieziony z Witowa prawdopodobnie do Łodzi. Był przesłuchiwany i torturowany. Po tym wydarzeniu na kilka dni wrócił do Witowa. Ale już w pierwszych dniach maja tego roku został ponownie wywieziony z Witowa i umieszczony na oddziale neurologicznym szpitala przy ul. Aleksandrowskiej w Łodzi. Był poddawany przeróżnym torturom. Jeden z funkcjonariuszy UB powiedział mu wprost: „Ksiądz mógł Dachau przeżyć, ale UB ma lepsze metody i tu ksiądz nie przeżyje”. Zmarł 13 V 1949 r., został pochowany w Witowie.

⁶⁵ ADWł, AKDWł. Akta parafii Białotarsk, 5(1920–1939), k. 84, 87–88, 92–95.

⁶⁶ Tamże, k. 128–128v.

⁶⁷ Zob. W. Frątczak, *Ks. Ignacy Broniszewski*, KDWł, 70(1987), s. 141.

⁶⁸ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 2.

⁶⁹ ADWł, AKDWł. Akta parafii Białotarsk, 5(1920–1939), k. 133–134.

⁷⁰ Tamże, k. 140–141, k. 148–149.

⁷¹ Tamże, k. 135, 137, 153.

⁷² APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 3.

⁷³ W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, wyd. 2 popr. i uzup., Włocławek 2013, s. 306.

⁷⁴ *Odnaczeni*, KDWł, 32(1938), s. 138.

⁷⁵ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 3–7.

⁷⁶ Tamże, s. 8.

⁷⁷ W. Frątczak, *Diecezja włocławska...*, dz. cyt., s. 344.

⁷⁸ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 9.

⁷⁹ Tamże, s. 9–10, 12.

⁸⁰ APBiał, Protokół wizytacji parafii Białotarsk, 1947, bez pag.

⁸¹ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 17.

⁸² Tamże, s. 52.

⁸³ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 15.

⁸⁴ Tamże, s. 16.

⁸⁵ Tamże, s. 17.

⁸⁶ Tamże, s. 16. Ks. Stanisław Kowalski urodził się 17 III 1876 r. w Kaliszu, gdzie ukończył gimnazjum rządowe. Po ukończeniu seminarium duchownego włocławskiego (1895–1900) przyjął 27 V 1900 r. święcenia kapłańskie. Jako neoprezbiter był wikariuszem w parafii św. Zygmunta w Częstochowie (1900–1907), a w latach 1907–1911 pełnił posługę duszpasterską przy kościele w Rakowie. Był też rektorem filialnego kościoła w Jaworznie (1911–1916). Proboszczował w Górze (1916–1918), Korczewie (1918–1926), Borysławicach (1926)1932), Białotarsku (1932–1934), Tubądzinie (1934–1939) i Koźminku (1945–1949). W 1926 r. został mianowany tajnym szambelanem papieskim, a po zwolnieniu z parafii Korczew w tym samym roku (zamierzał wstąpić do orionistów) został prefektem Seminarium Nauczycielskiego w Zduńskiej Woli oraz kapelanem więzienia. W czasie II wojny światowej przebywał w okolicach Nowego Sącza.

⁸⁷ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 22. W parafii pracowały: s. Władysława Szymańska, ur. 26 II 1898 r. w Powierciu, pow. Koło, pracowała w Białotarsku w latach 1952–1959, była przełożoną domu zakonnego a zarazem organistką, zmarła 20 II 1967 r. we Włocławku; s. Izabela Banasiak, ur. 4 III 1933 r. w Borowie, w Białotarsku pracowała w latach 1954–1959 jako zakrystianka, obecnie jest przełożoną domu w Ciechocinku; s. Maria Brożek, ur. 24 VII 1901 r. w Osinie Dużej, pow. radomszczański, w Białotarsku pracowała w latach 1952–1955 i zajmowała się ogrodem proboszczowskim i praniem bielizny kościelnej, zmarła 8 IX 1980 r. we Włocławku; s. Aniceta Janowska, ur. 12 IX 1924 r.

w Suchodole, w Białotarsku pracowała w latach 1952–1959 jako katechetka, zmarła we Włocławku; s. Blandyna Jaszek, ur. 4 IX 1933 r. w Chrzanowie, pow. Kraśnik, w Białotarsku przebywała w latach 1955–1959, zajmowała się ogrodem przy plebani i prasowaniem bielizny kościelnej, obecnie przebywa we Włocławku; s. Loretta Rzeźna, ur. 25 III 1923 r. we wsi Boczek k. Łowicza, w Białotarsku była w latach 1956–1957, zmarła 4 IX 2004 r.; s. Agata Zaleska, ur. 31 VII 1915 r. we wsi Żary, pow. łomżyński, w Białotarsku pracowała w latach 1952–1957, zajmowała się gospodarstwem domowym i kuchnią zakonną, obecnie przebywa w Łowiczu. – Ze wspomnień s. Laurencji (Marianny) Jędrzejczak, rodaczki Białotarska, zebranych przez autora.

⁸⁸ RDWł, 2011, s. 563. S. Sabina (Zofia) Jędrzejczak, ur. 1 I 1929 r. w Górkach, do zakonu wstąpiła 14 V 1949 r., zmarła 28 VII 2011 r. we Włocławku; s. Laurencja (Marianna) Jędrzejczak, ur. 24 I 1933 r. w Górkach, do zakonu wstąpiła 28 I 1956 r., obecnie przebywa we Włocławku i jest archiwistką; s. Lojola (Janina) Komorowska, ur. 3 I 1942 r. w Woli Dziańkowskiej, do zakonu wstąpiła 1 III 1958 r., jest przełożoną domu zakonnego w Zakopanem; s. Leonarda (Regina) Witkowska, ur. 16 XI 1934 r. w Dziańkowie, do zakonu wstąpiła 16 XI 1951 r., obecnie mieszka we Włocławku. – Relacja s. Laurencji Jędrzejczak zebrana przez autora.

⁸⁹ Rekolekcje prowadził ks. Jan Sobol, dziekan z Gostynina.

⁹⁰ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 22.

⁹¹ Tamże, s. 24; APBiał, Protokół wizytacji kanonicznej z 1955 r.

⁹² APBiał, Protokół wizytacji parafii Białotarsk z 1955 r.

⁹³ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 37.

⁹⁴ ADWł, AKDWł. Akta parafii Białotarsk, 1945–1979, bez pag.

⁹⁵ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 49.

⁹⁶ Tamże, s. 52.

⁹⁷ APBiał, Protokół wizytacji parafii Białotarsk z 1960 r.

⁹⁸ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 53. Ks. Murawski odszedł do parafii Osiecin.

⁹⁹ Tamże, s. 54. Za jego duszpasterzowania mieszkańcy Zawada Piaski ufundowali do kościoła chorągwie św. Kazimierza.

¹⁰⁰ Tamże, s. 56. Z Białotarska odłączono wsie: Cieslikowo, Czarne, Dębowo, Lubaty, Okna, Radziszewo, Skrzyżki, Skrzyżeczki, Trzebowo, Trzebówek. Z Kłotna przyłączono Telążnę Kanał, a z Kowala – Krzewent i Goreń Duży.

¹⁰¹ APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 55.

¹⁰² Tamże, s. 56.

¹⁰³ Tamże, s. 58.

¹⁰⁴ Tamże, s. 59.

¹⁰⁵ Tamże, s. 58.

¹⁰⁶ Tamże, s. 60.

¹⁰⁷ Tamże, s. 66.

¹⁰⁸ Tamże, s. 70.

¹⁰⁹ Tamże, s. 75.

¹¹⁰ Tamże, s. 70.

¹¹¹ APBiał, Protokół powizytacyjny, 1990.

¹¹² APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 1, s. 70.

¹¹³ Tamże, s. 74, 94.

¹¹⁴ Tamże, s. 74.

¹¹⁵ Tamże, s. 86.

¹¹⁶ Tamże, s. 90.

¹¹⁷ Tamże, s. 97.

¹¹⁸ Tamże, s. 96.

¹¹⁹ Tamże, s. 100.

¹²⁰ Tamże, s. 103, Akt poświęcenia ołtarza, chrzcielnicy i ambonki.

- ¹²¹ Tamże, s. 103.
- ¹²² Tamże, s. 122.
- ¹²³ Tamże, s. 155.
- ¹²⁴ Tamże, s. 130.
- ¹²⁵ Tamże, t. 2: 2004–, s. 17.
- ¹²⁶ Tamże, s. 55.
- ¹²⁷ Tamże, s. 67.
- ¹²⁸ Tamże, s. 21.
- ¹²⁹ Tamże, s. 57.
- ¹³⁰ Tamże, s. 61.
- ¹³¹ APBiał, Protokół powizytacyjny, 2012.
- ¹³² APBiał, Kronika parafii Białotarsk, t. 2, s. 65.
- ¹³³ ADWł, ABKKal. Akta parafii Białotarsk, 1(1819), 2(1855), 5(1920–1939); ADWł, ABKP. Wiz. 13(74), 14(75), 19(80), 40(88), 58, 70; ABKKal. Wiz. 4; MHDW, [z.] 1, 20, 21, 22, 23; APBiał, Kronika parafii Białotarsk, 1939–2002; *Z Białotarska*, poz. cyt., s. 343–344; KDWł, 24(1930), s. 327; 26(1932), s. 144.
- ¹³⁴ RDWł, 2011, s. 563.
- ¹³⁵ RDWł, 1954–1972; 1995–2003; APBiał, Kronika parafii Białotarsk, 1954–1972, 1995–2003.

TOMASZ CYBULSKI

**WIKARIUSZE KATEDRY WŁOCŁAWSKIEJ
NA PROBOSTWIE W GOSTYNINIE
W CZASACH NOWOŻYTNYCH**

Od XVI do XIX wieku stanowisko proboszczów parafii w Gostyninie, należącej do diecezji płockiej, zajmowali przedstawiciele kolegium wikariuszy katedry we Włocławku. Wzmianki o tym fakcie można znaleźć w niewielu publikacjach¹. Są to zazwyczaj krótkie wiadomości o działalności wikariuszy katedry włocławskiej jako proboszczów (w Gostyninie). Przeważnie jednak informacje o tym bywały pomijane.

W artykułach Zofii A. Kuźniewskiej² oraz ks. Bolesława Kumora³ wspomina się o konflikcie o wsie Sokołowo i Białotarsk w dekanacie gostynińskim. Spór toczył się między Władysławem Oporowskim, biskupem włocławskim (1434–1449), a Pawłem Giżyckim, biskupem płockim (1439–1463). Zakończył się on kompromisem zawartym w Gostyninie 16 kwietnia 1444 r.⁴

Na początku XVI wieku urząd wielkiego kanclerza koronnego w Polsce sprawował Krzesław Kurozwęcki, biskup włocławski (1494–1503)⁵. Dzięki niemu Aleksander Jagiellończyk został wybrany na króla Polski, podczas elekcji, która odbyła się w 1501 r. Nowo wybrany król Aleksander Jagiellończyk darzył dużą życzliwością kanclerza, wyrazem tego był jego przychylny stosunek do spraw diecezji włocławskiej. Nadał biskupowi włocławskiemu prawo do patronatu parafii w mieście królewskim Kowalu, z przeznaczeniem na uposażenie włocławskiego biskupa sufragana. Król nie odmówił również prośbie Krzesława w sprawie inkorporacji do uposażenia kapituły włocławskiej parafii w Gąbinie (w 1502 r.)⁶ w zamian za prepozyturę św. Michała na zamku krakowskim.

W swoim testamencie Krzesław Kurozwęcki zapisał pewną sumę pieniędzy dla wikariuszy katedry, którzy z jego woli mieli śpiewać oficjum o Trójcy Świętej. Skoro jednak pieniądze te zostały przeznaczone

na inne cele, staraniem kanclerza i prymasa Jana Łaskiego, egzekutora testamentu biskupa Krzesława, w zamian za to do kolegium wikariuszy katedry wrocławskiej została inkorporowana parafia w Gostyninie⁷. Nadanie to zostało dokonane przez króla Aleksandra przywilejem wydanym na sejmie w Lublinie 23 lutego 1506 r.⁸ Wykorzystane zostały w tym celu wpływy Wincentego Przerębskiego, biskupa wrocławskiego (1503–1513). Korzystne okazało się także poparcie biskupów i prałatów, którzy byli niegdyś członkami kapituły wrocławskiej (był nim również sam arcybiskup Łaski). Jako przyczynę podano niedostateczne uposażenia wspomnianych wikariuszy. Król przychylając się do prośby arcybiskupa, specjalnym przywilejem nadał wikariuszom probostwo w Gostyninie z jego patronatem i dochodami. W posiadanie tego probostwa mieli wejść zaraz po śmierci lub rezygnacji ówczesnego proboszcza ks. Jana Chrzastowskiego⁹. Z otrzymanym przywilejem kilkunastu wikariuszy – wśród których byli: Bernard z Kaczewa (wicedziekan), Stanisław Nieczszewski, Mikołaj Lankoczeski (wicekustosz), Mateusz Turski (prokurator), Albert z Srebrnej Góry (kantor), Henryk Alemani, Stanisław Palamski, Grzegorz z Costen, Mikołaj Konyk, Jarosław z Kamiennej, Mateusz Dorcz, Jakub z Uniejowa, Jakub z Czarkowa i Piotr Dolski – udało się do Płocka, gdzie biskup Erazm Ciołek w dniu 23 kwietnia 1506 r. przyjął ich i zatwierdził pismo królewskie, polecając im, aby na przyszłość po każdym wakansie probostwa, w terminie określonym przez prawo kościelne przedstawiali biskupowi płockiemu nowego kandydata na proboszcza spośród swego kolegium albo innego kapłana spoza swego grona¹⁰. Póki probostwo gostynińskie było zajęte, nie spieszono się z pozyskaniem urzędowego zatwierdzenia od biskupa wrocławskiego. Dopiero 30 lipca 1512 r. w konsystorzu wrocławskim przed Pawłem z Biezdrowa, wikariuszem generalnym i oficjałem wrocławskim, dokonany został urzędowy odpis przywileju¹¹. Biskup Wincenty zatwierdził ten przywilej dokumentem danym w Raciążku 19 stycznia 1513 r.¹² Inkorporację Gostynina do kolegium wikariuszy wrocławskich zatwierdził legat papieski kard. Henryk Caietano 11 grudnia 1596 roku w Krakowie¹³.

Nie wiadomo, w którym roku wikariusze wrocławscy objęli probostwo po ks. Janie Chrzastowskim. Mogło to być w roku 1513 lub 1540, jak sugeruje ks. Stanisław Chodyński¹⁴. W roku 1540 zmarł Paweł wicedziekan wikariuszy, który być może był pierwszym proboszczem gostynińskim z kolegium wikariuszy wrocławskich. Zapewne jego rodzina chciała wyegzekwować prawo *anni gratiae* lub on sam zastrzegł sobie w testamencie

dochody z czasu wakowania beneficjum. Dlatego wikariusze udali się do biskupa płockiego Jakuba Buczackiego z prośbą o urzędową interpretację przywileju inkorporacji: czy po śmierci każdego proboszcza kolegium ich ma prawo bez żadnej zwłoki wejść w posiadanie dochodów beneficjum. Biskup w dokumencie wydanym w Krakowie 13 marca 1540 roku wyjaśnił: aby nie dochodziło do sporów z powodu wakującego probostwa, po każdym zmarłym proboszczu może być zaraz wybrany przez wikariuszy – na mocy dotychczasowych uprawnień – następny proboszcz oraz pobierać wszystkie dochody z beneficjum¹⁵. Postanowienie biskupa Buczackiego wikariusze ingresowali (wpisali) do akt konsystorza wrocławskiego 19 maja 1540 r.¹⁶

* * *

Probostwo w Gostyninie posiadało przywilej Ziemowita, księcia mazowieckiego, z 31 VIII 1380 r., pobierania z miejscowego cła co trzeciego denara i co trzeciego śledzia z jezior ziemi gostynińskiej: Lucień, Zdworze, Wielkie, Sumino, Drzeźno, Chonie i inne spod zamku i miasta (Zamkowe). Miało również prawo do dziesięciny ze złowionych ryb. Za to proboszcz gostyniński przekazał księciu swoją dziesięcinę konopi z wsi Strzelce i Skrzany, która miała służyć na naprawę sieci książęcych. Aby zaś nie obciążać za bardzo kościoła, za tę dziesięcinę z konopi książę dołożył jeszcze proboszczowi co trzeci denar z cła gostynińskiego od mieszczan i chłopów miasta Łowicz oraz zastrzegł, że gdyby proboszcz nie odebrał wspomnianej dziesięciny z jezior, nie będzie wtedy obowiązany dawać konopi. Przywilej ten został dany kanonikowi płockiemu Marcinowi. Temu przywilejowi sprzeciwił się proboszcz z Gąbina – Mieczysław, który utrzymywał, że dziesięcina z ryb jeziora Zdwońskiego od dawna jemu przysługiwała. Przeciągnął na swoją stronę kasztelana gostynińskiego Pawła, który go wspierał swoim wpływem. Sprawa została przekazana do rozstrzygnięcia Henrykowi, najmłodszemu synowi księcia Siemowita III, nominata biskupa płockiego, który oddał ją do osądzenia oficjałowi Janowi (synowi Włodzimierza), kanonikowi płockiemu, aktem spisany w Płocku 5 stycznia 1390 r. Po długotrwałym procesie, zakończonym ostatecznie dopiero w 1392 r., kościół gostyniński utrzymał przywilej Ziemowita III. Później został on potwierdzony przez Zygmunta Augusta w 1558 r.¹⁷

Kościół gostyniński otrzymał też inny przywilej od króla Zygmunta Augusta – na prośbę Wawrzyńca z Bydgoszczy, wikariusza wrocławskiego i proboszcza gostynińskiego – na mocy aktu wystawionego w Gostyninie

2 czerwca 1552 r. Dotyczył on wolnego wyrębu drzewa na opał i budowle w lasach królewskich gostynińskich oraz pastwisk w tychże lasach. Jeszcze raz potwierdził wszystkie przywileje kościoła gostynińskiego król Zygmunt III Waza 4 marca 1618 r. w Warszawie. Podobnie potwierdzili je kolejni królowie polscy: August II dekretem danym dnia 9 marca 1720 r. w Warszawie, August III dekretem danym dnia 11 grudnia 1746 roku, Stanisław August dekretem wydanym w Warszawie dnia 15 lutego 1766 r.¹⁸

Parafia gostynińska składała się z miasta Gostynina i następujących wsi: Białe, Gorzewo, Kozice, Leśniewice Duże i Małe, Lucień, Osiny, Rataje, Rogorzewo, Rogorzewko, Ruda, Sierakówek, Strzałki, Wyrobki Miejskie. Do tych wsi przynależało 11 młynów: Bierzewice, Brzozówka, Cierpich, Gaśne, Przytwa, Ruda, Rybka, Rzeszka, Sachora, Zazdrość i Zejka¹⁹.

* * *

Tak obdarowane beneficjum kościoła gostynińskiego posiadali wikariusze katedry wrocławskiej, zostawiając dla kolegium swego dziesięciny z wsi królewskich Strzelce i Skrzany, obie z wójtostwami, resztę zaś dla komendarza, którego wybierali z własnego grona, a oficjał płocki go instytuował. Zaświadczył o tym Andrzej Strzelec, wikariusz, przed kapitułą wrocławską dnia 14 stycznia 1586 r., wobec czterech konfratrów. Kolegium co trzy lata wysyłało swoich delegatów dla sprawdzenia stanu parafii, o czym wspomina ich dokument z 1549 roku. Patronat kościoła zatrzymali wikariusze do roku 1865.

W roku 1557 zmarł w Gostyninie wikariusz Wawrzyniec z Bydgoszczy. Na jego miejsce posłany został 15 kwietnia t.r. Andrzej Ujma (z Ujmy), bakałarz sztuk wyzwolonych, z zastrzeżeniem, aby przy katedrze utrzymywał zastępcę, zachował posłuszeństwo względem kolegium i prowadził się moralnie, gdyż w przeciwnym razie zostanie odwołany do katedry. Na utrzymanie zostawiono mu dziesięcinę z wsi Trąbki i Mysłownia oraz z młynów, folwarków, łąk, ogrodów, a także cło gostynińskie. Własności tej, w razie potrzeby, był zobowiązany bronić własnym kosztem. Zostawiono mu też wszystkie dochody z wikariatu w katedrze, jeśli z własnych zasobów będzie utrzymywał zastępcę. W Gostyninie z funduszków plebańskich miał remontować dom plebański i szkolny, a także utrzymywać w porządku budynki i płoty. W przypadku nowych budowli wydatki brało na siebie kolegium. Zapowiedziano mu, że budynki probostwa będą corocznie rewidować delegaci kolegium wikariuszy. Miał płacić podatki i podejmo-

wać wizytatora biskupiego, rezydować w miejscu, nie przyjmować innych obowiązków, które by odwoływały go od spełniania posług parafialnych ludowi. Te punkty były podstawą obowiązków dla wszystkich następnych proboszczów.

W lustracji województwa rawskiego z roku 1564 odnotowano, że proboszczem w Gostyninie był wówczas ks. Piotr Wolski, brat nieżyjącego już starosty gostynińskiego Stanisława Wolskiego²⁰.

W roku 1584 proboszczem w Gostyninie został wikariusz katedralny Jan Strzelec. Gdy kolegium wikariuszy dowiedziało się o jego częstych wyjazdach z parafii, miano go z tej przyczyny odwołać. Ponieważ jednak prosił o przebaczenie, pozostawiono go, ale musiał podpisać deklarację, w której zaznaczono, że jeżeli w przyszłości wyjedzie z parafii na dłużej niż dwa miesiące, automatycznie zostanie pozbawiony stanowiska. W 1599 r. wysłano kontrolę do Gostynina w celu stwierdzenia, czy kościół jest w porządku i czy parafia dobrze jest prowadzona²¹. Należy nadmienić, że w roku 1598 nauczycielem szkoły w Gostyninie był Adam Krzywkowski, któremu za pilne spełnianie obowiązków posłano podziękowanie i 2 złote nagrody²².

Na początku XVII w. wikariusze, przez swego przedstawiciela Jana Żurkowskiego, dochodzili na drodze procesowej zaległych dziesięcin należnych im za lata 1599–1600 od wojewodzica poznańskiego Jana Gostomskiego, tenutariusza (dzierżawcy) wsi królewskich Strzelce, Długołęka i Niedrzaków²³.

Następnym proboszczem w parafii Gostynin był Mikołaj z Gostynia, notowany w 1613 r. Jednak wkrótce zrezygnował on z probostwa. Posłano tam Sebastiana Głowno, ale już 24 października 1616 r. odwołano go, gdyż z jego winy, jak stwierdzili delegaci 20 września t.r., spaliły się kościół i plebania. Biskup za to osadził go w więzieniu, w zamku wrocławskim, czym wikariusze bardzo byli zawstydzeni i na niego rozżaleni. Do Gostynina zaś został posłany Wojciech z Kazimierza, żeby zajął się postawieniem nowej plebanii kosztem kolegium, a na administratora parafii został w 1616 r. powołany Adam z Wiskitek (notowany jako bakałarz sztuk wyzwolonych i filozofii, proboszcz w Bądkowie; zmarł na przełomie 1635 i 1636 r.)²⁴. Sebastian z Głowna po wyjściu z więzienia starał się oczyścić z zarzutów i zaskarżył konfratrów do nuncjatury, dokąd dla wyjaśnienia sprawy kolegium posłało wyżej wspomnianego Wojciecha.

W czasie wojny szwedzkiej probostwo poniosło wiele szkód. Nie było więc na nie kandydatów z kolegium i dostało się ono Andrzejowi Chomenańskiemu, który zapewne był pierwszym proboszczem gostynińskim spoza

kolegium²⁵. Po jego śmierci 6 czerwca 1681, Grzegorz Gasiński, kapłan z diecezji płockiej, prosił kolegium wikariuszy wrocławskich o prezentę na to beneficjum. Prawdopodobnie ją dostał, a po nim następnymi obcy wikariusze brali probostwo gostyńskie od wikariuszy wrocławskich²⁶.

Podczas drugiej wojny szwedzkiej cały dobytek probostwa został zrabowany. W tymże czasie umarł tamtejszy proboszcz Jan Jeziorkiewicz²⁷; gdy kolegium dowiedziało się o tym, 24 grudnia 1704 r. wysłało tam wikariusza Michała Serowskiego i został on tam jako proboszcz. Był on wikariuszem katedry, kanonikiem kruszewickim, a potem dziekanem gostyńskim i kanonikiem kolegiaty św. Michała w Płocku²⁸. Gdy przez pewien czas nie oddawał do kolegium dziesięcin z wsi Strzelce i Skrzany, upomnieli się o nie konfratry 25 sierpnia 1731 r. i żeby ułatwić mu wypełnienie tego obowiązku, 5 października 1731 r. postanowiono, aby odtąd dziesięcinę zastępował wypłatą 100 tynfów (potoczna nazwa monet srebrnych w XVIII wieku) na święto Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny. Gdy okazało się, że grunty proboszczowskie wydzierżawił niejakim Borowskim, zaraz ich usunięto. Zmarł on 11 stycznia 1737 r. Wikariusze, dla uczczenia zasług konfratry, wysłali dwóch kapłanów ze swego grona na jego pogrzeb. Probostwem czasowo zarządzał wikariusz Józef Sobecki, a 29 marca t.r. wybrano na proboszcza wicedziekana Krzysztofa Derynga, który następnie złożył rezygnację z wicedziekanstwa, przyjętą przez kolegium. Bez udziału kolegium odbył on instalację i instalację, którą wikariusze uznali za nieważną i zaskarżyli do nuncjatury; musiał więc ją ponowić. Gdy został wybrany na proboszcza szpitala Ducha Świętego w Inowrocławiu (13 października 1747), tam się przeniósł.

Do Gostynina wtedy został posłany Wawrzyniec Kiełbowski²⁹, któremu 6 sierpnia 1753 r. kolegium dało pomoc pieniężną na pobudowanie spalonych budynków. Po nim od roku 1758 proboszczem był Jakub Cudnicki, wikariusz katedry pułtuskiej i dziekan gostyński, autor kilku kazań okolicznościowych³⁰. Zarządzając parafią, bez pozwolenia kolegium zrzekł się prawa propinacji, co spowodowało zmniejszenie dochodów, dlatego wikariusze wnieśli do sądu urzędową manifestację. Za niego też zagrożone było prawo cła gostyńskiego. Kolegium (23 sierpnia 1765 r.) wysłało w tym przedmiocie do Warszawy Cudnickiego i Łukasza Krajewskiego, wikariusza, notariusza przysięgłego, z dowodami. Delegaci 26 sierpnia 1765 r. zawarli z rządem Rzeczypospolitej ugodę, na mocy której w miejsce niestałego dochodu z cła, miał odtąd kościół gostyński pobierać ze skarbu rocznie złp 203 gr. 3 i 1 sold (szeląg), wypłacanych

z komory nieszawskiej. Kontrakt ten zatwierdził konsystorz wrocławski 2 października 1765 r.³¹

* * *

Z opisów gostynińskiego kościoła parafialnego pod wezwaniem św. Marcina dowiadujemy się, że był on jednonawowy, murowany, malowany. W XVI wieku do kościoła dobudowano kaplicę św. Anny, zaś w XVII wieku kaplicę Matki Boskiej Częstochowskiej, którą ufundował Paweł Gromadzki. W XVIII wieku świątynia miała 9 okien, dwie kaplice, zakrystię, dwoje drzwi (od południa i zachodu) i kruchtę (od południa). Na zachód od głównych drzwi stała dzwonnica (od dołu murowana, u góry drewniana), a w niej cztery dzwony. W kościele znajdowało się 8 ołtarzy. Na uwagę zasługuje szczególnie ołtarz św. Marcina, ufundowany przez wikariusza ks. Mikołaja Paciorkiewicza z katedry kujawskiej oraz znajdujący się w kaplicy ołtarz św. Anny, ufundowany przez Macieja Zbijewskiego. Przy parafii funkcjonowały dwa bractwa: Różańcowe i św. Anny. W kościele znajdowało się 5 obrazów starych i 9 nowych przedstawiających różnych świętych oraz stara ambona, wyremontowana razem z chórem. Plebania była dwuizbowa, w złym stanie. Z testamentowego zapisu danego przez ks. Stanisława Pienieckiego, wikariusza katedry, zmarłego 1765 roku, w roku 1766 sprawiono dla kościoła kielich srebrny³².

Kolegium wikariuszy katedry wrocławskiej, z racji posiadania probostwa w Gostyninie z prawem patronatu, obowiązane było do reperowania kościoła i budynków plebańskich. Utrzymanie budynków w porządku nakładano na miejscowego proboszcza, dawano mu tylko zapomogi na stawianie lub reperację kościoła. Jest o tym wzmianka kilka razy. W 20 sierpnia 1759 roku dano na reperację 100 tynf., tyleż 1768 r.; na reparację wieży zł. 180, w roku 1785 i drugi raz tyle samo. W 1804 roku 20 czerwca przekazano dziesięcinę z wsi Strzelce i Skrzany na reparację kościoła i znowu w 1805 z dziesięcin na ten cel 100 talarów. Odnosili w tym celu się i do kamery poznańskiej roku 1806 o zasiłek.

W sprawozdaniach wizytacyjnych na temat edukacji w 1775 r. podano, że parafia w Gostyninie nie posiada żadnych szkół i nie ma żadnego funduszu na szkołę parafialną, ponieważ parafianie są biedni. Od 1780 r. ksiądz wikariusz i organista zaczęli uczyć dzieci. Od 1782 r. ks. Cudnicki przyjął na własny koszt dyrektora zdatnego do nauczania i wyznaczył miejsce na szkołę w dawnym szynku, ale dotąd jeszcze parafianie dzieci do szkoły nie posyłali. Dopiero się do tego sposobili. W roku 1783 część

domu organisty było przeznaczone na szkołę. Rządca parafii trzymał dyrektora na stancji w mieście. Dzieci uczył w izbie drugiej naprzeciwko organisty pod tym samym dachem. Organista Adam Sieniawski służył kościołowi od 45 lat. Rządca własnym kosztem dom dla dyrektora Michała Kaszubskiego z Gostynina utrzymywał. W roku 1784 dyrektorem szkoły był Piotr Paweł Lipiński, pochodzący z Krakowa. Ukończywszy Akademię Chełmińską pod panowaniem króla pruskiego uczył dzieci szlacheckie, miejskie i wiejskie „obyczajów przystojnych”. Od wakacji 1785 r. Lipiński został guwernantem tylko dzieci szlacheckich. Od roku 1786 dyrektorem szkoły został znowu wikariusz³³.

* * *

Ks. Cudnicki zmarł w Gostyninie 26 maja 1802 r. Parafię oddano w czasowy zarząd wikariuszowi Marcinowi Heblowskiemu. Konsystorz płocki wyznaczył na to beneficjum ks. Miszewskiego, który się jednak nie utrzymał, gdyż wikariusze katedry wrocławskiej 17 czerwca 1802 r. wybrali Heblowskiego i przedstawili kamerze warszawskiej, skąd otrzymał zatwierdzenie.

W dniu 28 maja 1809 r. podczas świętowania zwycięstwa cesarza Napoleona I nad Austrią w Gostyninie zostało odprawione uroczyste nabożeństwo. Podczas uroczystości w kościele odśpiewano *Te Deum* oraz oddawano wystrzały z dział, co spowodowało wielki pożar miasta. Z kościoła farnego pozostały tylko same mury³⁴. W latach 1809–1839 trwała odbudowa kościoła farnego³⁵.

Dnia 30 czerwca 1818 r. parafia gostynińska weszła w skład archidiecezji warszawskiej, przyniosła to bulla papieża Piusa VII *Ex imposita nobis*, która regulowała administrację kościelną w nowo utworzonym Królestwie Polskim. Ks. Heblowski wystąpił z kolegium wikariuszy wrocławskich, pozostając na probostwie gostynińskim³⁶; zmarł 16 kwietnia 1839 r. Wtedy kolegium wysłało swoich konfratrów Józefa Schultza i Karola Zielińskiego dla obejrzenia stanu beneficjum, a 24 kwietnia 1839 r. dało prezentę ks. Andrzejowi Gronczewskiemu, komendarzowi parafii w Siniarzewie, nienależącemu do kolegium. Zastała go na tym beneficjum kasata majątków duchownych w roku 1865. Gronczewski był też kanonikiem łowickim i dziekanem gostynińskim.

W 1865 r. razem z kolegium, ustało całkowite prawo wikariuszy katedry wrocławskiej do probostwa w Gostyninie³⁷. Dalsze losy probostwa w Gostyninie zależały już tylko od biskupa płockiego.

PRZYPISY

¹ *Lustracje województwa rawskiego 1564 i 1570*, wyd. Z. Kędzierska, Warszawa 1959, s. 97; *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 10, z. 3, Warszawa 1975, s. 13; J. Szczepański, *Gostynin i ziemia gostynińska w latach 1462–1793*, w: *Dzieje Gostynina i ziemi gostynińskiej*, red. M. Chudzyński, Warszawa 1990, s. 195; W. Müller, *Diecezja płocka od drugiej połowy XVI wieku do rozbiorów*, „*Studia Płockie*”, 3(1975), s. 155; *Ziemia gostynińska*, zebrał i do druku przygot. M.M. Grzybowski, Płock 2000, s. 61 (*Materiały do dziejów ziemi płockiej*, t. 11).

² Z.A. Kuźniewska, *Sąsiedztwo diecezji płockiej i włocławskiej oraz problemy z tym związane*, „*Studia Włocławskie*”, 8(2005), s. 323–336.

³ B. Kumor, *Granice diecezji płockiej*, „*Studia Płockie*”, 3(1975), s. 45–58.

⁴ *Kodeks dyplomatyczny księstwa mazowieckiego*, wyd. T. Lubomirski, Warszawa 1863, s. 210; W. Krzyżanowski, *Katedra płocka i jej biskupi*, Płock 1877, s. 105; Z.A. Kuźniewska, *Sąsiedztwo diecezji płockiej i włocławskiej...*, art. cyt., s. 330; B. Kumor, *Granice diecezji płockiej*, art. cyt. S. 46–47.

⁵ Zob. J. Fijałek, *Ustalenie chronologii biskupów włocławskich*, Kraków 1894, s. 66–67; J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 2, Gniezno 1883, s. 403–405; I. Sułkowska-Kuraś, *Kurozwęcki Krzesław*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 16, Wrocław 1971, s. 272–273; W. Kujawski, *Krzesław z Kurozwęk jako wielki kanclerz korony i biskup włocławski*, w: *Studia z historia Kościoła w Polsce*, t. 8, Warszawa 1984.

⁶ S. Librowski, *Kapituła katedralna we Włocławku. Zarys dziejów i organizacji*, Warszawa 1949, s. 81.

⁷ W. Krzyżanowski, *Katedra płocka i jej biskupi*, dz. cyt., s. 110–113; *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, [z.] 10, Wladislaviae 1894, s. 37–38; W. Kujawski, *Krzesław z Kurozwęk...*, poz. cyt., s. 143.

⁸ Zob. S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, t. 1, Włocławek 1994, s. 215–216 (dok. 397).

⁹ S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, Włocławek 1912, s. 241–243; W. Kujawski, *Krzesław z Kurozwęk...*, poz. cyt., s. 143.

¹⁰ Zob. S. Librowski, *Inwentarz realny...*, t. 1, s. 216–217 (dok. 399); tekst dok.: S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, dz. cyt., s. 243–245.

¹¹ Zob. S. Librowski, *Inwentarz realny...*, t. 1, s. 223 (dok. 414).

¹² Zob. tamże, s. 224 (dok. 415); tekst dok.: S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, dz. cyt., s. 245–248.

¹³ Zob. S. Librowski, *Inwentarz realny...*, t. 2, Włocławek 1995, s. 63 (dok. 636); tekst dok.: S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, dz. cyt., s. 296–297; *Lustracje województwa rawskiego 1564 i 1570*, dz. cyt., s. 97; *Ziemia gostynińska*, dz. cyt., s. 61.

¹⁴ S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, dz. cyt., s. 177.

¹⁵ Zob. S. Librowski, *Inwentarz realny...*, t. 1, s. 261 (dok. 490).

¹⁶ Zob. tamże, s. 262 (dok. 492).

¹⁷ E. Szczodrowski, *Z przyłączonych do diecezji płockiej dekanatów Gostynin*, „*Mazowsze Płockie i Kujawy*”, 1929, s. 3; J. Szczepański, *Dzieje Gąbina do roku 1945*, Warszawa 1984, s. 14–15; K. Pacuski, *Ziemia gostynińska od XII w. do 1462 r. na tle dziejów Mazowsza płockiego i rawskiego*, w: *Dzieje Gostynina i ziemi gostynińskiej*, dz. cyt., s. 141–142; *Nowy kodeks dyplomatyczny Mazowsza*, t. 3, wyd. I. Sułkowska-Kuraś [i in.], Warszawa 2000, s. 270–271.

¹⁸ E. Szczodrowski, *Z przyłączonych do diecezji płockiej dekanatów...*, art. cyt., s. 3.

¹⁹ *Ziemia gostynińska*, dz. cyt., s. 61.

²⁰ *Lustracje województwa rawskiego 1564 i 1570*, dz. cyt., s. 97.

²¹ S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, dz. cyt., s. 181.

²² Tamże, s. 22–23.

²³ Zob. S. Librowski, *Inwentarz realny...*, t. 3, Włocławek 1995, s. 91–92 (dok. 1249).

²⁴ Zob. K. Rulka, *Adam z Wiskitek (Wiskicki)*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 3, Włocławek 2005, s. 1.

²⁵ *Ziemia gostynińska*, dz. cyt., s. 62, 88.

²⁶ Tamże, s. 93.

²⁷ Tamże, s. 67.

²⁸ *Lustracja województwa rawskiego 1789*, wyd. Z. Kędzierska, Warszawa 1971, s. 185.

²⁹ *Ziemia gostynińska*, dz. cyt., s. 87.

³⁰ *Lustracja województwa rawskiego 1789*, dz. cyt., s. 184–185; *Ziemia gostynińska*, dz. cyt., s. 60, 74, 77.

³¹ J. Wąsicki, *Ziemie Polskie pod zaborem pruskim. Prusy Południowe 1793–1806*, Warszawa 1957, s. 243, 248; J. Szczepański, *Od zaboru pruskiego do powstania listopadowego (1793–1831)*, w: *Dzieje Gostynina i ziemi gostynińskiej*, dz. cyt., s. 228.

³² S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, dz. cyt., s. 185; *Lustracje województwa rawskiego 1564 i 1570*, dz. cyt., s. 97; *Lustracja województwa rawskiego 1789*, dz. cyt., s. 184; *Ziemia gostynińska*, dz. cyt., s. 60–63, 65, 68.

³³ M.M. Grzybowski, *Szkolnictwo elementarne na Mazowszu w drugiej połowie XVIII wieku (wypisy źródłowe z wizytacji kościelnych)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego”, 4(1983), s. 241–242.

³⁴ Zob. T. Trojanowski, *Pożar Gostynina w 1809 roku*, „Zapiski Ciechanowskie”, 1977, z. 3, s. 43–46.

³⁵ E. Szczodrowski, *Z przyłączonych do diecezji płockiej dekanatów...*, art. cyt., s. 3; *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 10, z. 3, dz. cyt., s. 13.

³⁶ S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, dz. cyt., s. 184; B. Kumor, *Granice diecezji płockiej*, „Studia Płockie”, 3(1975), s. 53.

³⁷ S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, dz. cyt., s. 184–185.

KS. PIOTR SIERZCHAŁA

KAPŁANI WŁOCŁAWSCY JAKO HISTORYCY SZTUKI I KONSERWATORZY DIECEZJALNI W XX W.

U kolebki sztuki związanej z *sacrum* działał Duch Boży, udzielając wszelkich darów tym, którzy tę sztukę pragnęli tworzyć¹. Należy pamiętać, iż sztuka sakralna powstała zanim pojawiła się sztuka świecka, a jej początki sięgają najdawniejszych form realizacji (przedmiotów magicznych, muzyki, śpiewu, tańca), jakie były tworzone przez ludzi w celach błagalnych, np. wobec sił nadprzyrodzonych czy zjawisk natury². Jednak terminem „sztuka sakralna” określa się najczęściej to wszystko, co dotyczy sztuki chrześcijańskiej i to, co ją stanowi, począwszy od architektury, rzeźby, malarstwa, muzyki i oprawy liturgii³.

Mimo że dzieła i wyroby rąk ludzkich funkcjonowały poprzez wieki w historii Kościoła, starając się odzwierciedlić to, co piękno stanowi, to jednak dopiero wiek XIX przyniósł ze sobą większe zainteresowanie historią dzieł powstałych w wiekach poprzednich. Do tego też dochodzą programy naukowego podejścia do zagadnień konserwatorskich⁴. W tym też okresie prawie w całej Europie zaczęto uznawać pozytywne oddziaływanie sztuki epok minionych na szerokie warstwy społeczeństwa. Zauważa się ożywioną działalność historyków zajmujących się sztuką. Oni wraz z archeologami i miłośnikami zabytków starali się sprecyzować definicję zabytku, w następstwie czego zostały rozwinięte zasady opieki konserwatorskiej⁵.

Sztuka, a także jej historia i konserwacja, jako nowe dyscypliny naukowe, z trudem torowały sobie drogę w seminariach duchownych. Wpływ na to miał brak odpowiednio wykształconej i przygotowanej kadry naukowej, również brak opracowań i programów dydaktycznych w tym zakresie⁶.

W seminarium wrocławskim pionierem, wytyczającym drogę dla tej dyscypliny, był ks. Władysław Górczyński (1856–1920). W tej dziedzinie

pracował niemal z misjonarskim zapałem. Wśród jego lektur pogłębiających wiedzę przekazywaną alumnom w ramach studiów w seminarium wrocławskim (1875–1880) znalazły się także dzieła z zakresu historii sztuki⁷. Po święceniach kapłańskich w 1880 r. był wikariuszem w Rzgowie, Szadku, a potem proboszczem w Białotaraku, Przedczu i Zduńskiej Woli. Dał się poznać jako zaangażowany społecznik oraz budowniczy. W Białotaraku wybudował plebanię. W Przedczu przygotował plany do budowy nowego kościoła, wzorując się na kościele pw. św. Anny w Wilnie. Mając na uwadze wielkie zaniedbania w zakresie ratowania zabytków, zrezygnował z pracy duszpasterskiej, by poświęcić się studiom w zakresie sztuki⁸.

Mając już za sobą pięćdziesiąt lat życia, poprosił biskupa Stanisława Zdzitowieckiego o pozwolenie na studiowanie historii sztuki. Studia podjął najpierw w Warszawie (1905), a następnie w Krakowie. Dały mu one możliwość zaznajomienia się z najnowszymi metodami pracy naukowej w interesującej go dziedzinie. Jego pierwszymi nauczycielami byli prof. Marian Sokołowski i dr Feliks Kopera⁹. W 1906 roku udał się do Gruzji, by tam pracować pod kierunkiem prof. Józefa Strzygowskiego. W tym też roku rozpoczął praktyczne poznawanie największych osiągnięć sztuki i architektury sakralnej we Włoszech, udając się w podróż – od Mediolanu aż po Neapol, a następnie przez Sycylię po afrykański Tunis, gdzie m.in. zapoznał się z ruinami starożytnej Kartaginy¹⁰.

Do Wrocławia wrócił w roku 1907 i na prośbę biskupa Zdzitowieckiego rozpoczął wykłady z historii sztuki i archeologii dla kleryków we wrocławskim seminarium duchownym. Poświęcił też czas na uporządkowanie i opracowanie materiałów z podróży w postaci zdjęć i przezroczy na szkle, układając je w kilkanaście tematycznych albumów¹¹. Podjął się również prowadzenia Muzeum Diecezjalnego, zapoczątkowanego przez ks. Władysława Kubickiego, powiększając jego zbiory o eksponaty przywiezione z podróży naukowej¹². Z jego inicjatywy biskup Zdzitowiecki powołał Komitet Artystyczno-Budowlany Diecezji Kujawsko-Kaliskiej, w skład którego wchodziłi zarówno duchowni, jak i świeccy. Zadaniem Komitetu było zatwierdzanie projektów nowych kościołów¹³.

Praca naukowa ks. Górzyńskiego – do której gromadził odpowiedni warsztat naukowy nabywając nowe publikacje z zakresu historii sztuki oraz sporządzając wypisy z dzieł naukowych, których nie posiadał¹⁴ – szła w dwóch kierunkach. Po pierwsze starał się poprzez wykłady dać przyszłym duszpasterzom pojęcie o bogactwie twórczości artystycznej, która rozwija

się pod tchnieniem wiary, pod opieką Kościoła i w cieniu jego świątyń. Za cel wyznaczył sobie rzucenie ziarna w umysły słuchaczy, tak by umiłowali zabytki mające znaczenie narodowe i religijne, oraz wskazanie drogi i źródła do właściwego ich oceniania i rozpoznawania¹⁵. Drugą stroną działalności było uporządkowanie spraw związanych z budownictwem sakralnym w diecezji. Od samych projektantów, architektów i artystów wymagał twórczej nieskrępowanej indywidualności. Aprobował świeże i oryginalne rozwiązania, popierał ogłaszanie konkursów architektonicznych, dzięki którym mogły ujawnić się młode talenty¹⁶.

Ponieważ ksiądz Górzyński późno zajął się twórczością naukową, tym samym jego spuścizna pisarska nie jest zbyt bogata¹⁷. Z jego rozpraw możemy dowiedzieć się o tzw. Ornacie Długosza, przechowywanym w Kłobucku, o relikwiarzu Jasieńskiego z 1543 r. i Czarze Włocławskiej, przechowywanej w Muzeum Czartoryskich w Krakowie. Drukując artykuły w „Kronice Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” dzielił się swoją wiedzą na temat muzeów, a zwłaszcza muzeum diecezjalnego. W „Ateneum Kapłańskim” ukazały się wykłady o sztuce chrześcijańskiej oraz o współczesnej sztuce kościelnej, w związku z wystawami o tej tematyce w Paryżu i Krakowie¹⁸. Najbardziej znaczącym jego dziełem jest praca pt. *Rozwój historii sztuki wśród innych narodów i w Polsce*, wydana we Włocławku w 1912 r. Część, w której ks. Górzyński omawia osiągnięcia badaczy europejskich, nie wnosi nic nowego, cenne są natomiast jego uwagi dotyczące historii sztuki w Polsce, które są pierwszą próbą syntetycznego, wyważonego i obiektywnego, omówienia środowiska będącego jeszcze w stanie kształtowania się¹⁹.

Brał czynny udział w organizacji warszawskiej wystawy miniatur, tkanin i haftów, która odbyła się w roku 1912, a w przedmowie do wystawy dał zwięzły zarys dziejów tkactwa i hafciarstwa w Polsce na tle rozwoju tej gałęzi sztuki za granicą²⁰.

W okresie po pierwszej wojnie światowej, której następstwem były zniszczone świątynie, zaznaczył się ożywiony ruch na polu budownictwa sakralnego, zwłaszcza na terenach dotkniętych klęską wojny²¹. W związku ze spustoszeniem, jakie poczyniły konflikty zbrojne, wzrosło wtedy zainteresowanie społeczeństw sprawami zabytków. Do głosu doszły nowe teorie konserwatorskie, oparte na wyższym niż dotychczas poziomie naukowym i racjonalnych podstawach. Przyczynili się do tego historycy sztuki minionego wieku, m.in. Stanisław Kostka Potocki, który nazywany jest „historykiem sztuki polskiej”, Karol Podczaszyński, Edward Rastawiecki,

Aleksander Przezdziecki, Kazimierz Stronczyński²². Uczeni, np. F. Rio we Francji, G.B. Rossi we Włoszech, wnieśli wielki wkład w badania dotyczące archeologii, architektury, sztuki, także w opracowanie metod ich inwentaryzacji²³.

Mając na uwadze nowe opracowania naukowe dotyczące historii i konserwacji zabytków, zauważa się ich wykorzystywanie w praktyce przez księży proboszczów. W tej nowej rzeczywistości było jednak jeszcze wiele niezrozumienia dla zabytku, stąd wielka troska o to, by wszelkie prace i zabezpieczenia przy zabytkach wykonywać w porozumieniu z konserwatorami diecezjalnymi.

Za życia ks. Górzyńskiego władze diecezji nie pomyślały o przygotowaniu jego następcy, nie spodziewając się jego śmierci w niedługim czasie. Dopiero krótko przed jego śmiercią został wysłany na studia specjalistyczne z historii sztuki do Krakowa ks. Henryk Brzuski, ale na ukończenie studiów potrzebował on cztery lata. Do tego czasu wykłady z historii sztuki i konserwacji zostały powierzone zastępczo ks. Józefowi Leśnikowi (1885–1957). Po zakończeniu seminarium duchownego we Włocławku w 1909 r. został skierowany przez biskupa Stanisława K. Zdzitowieckiego na studia specjalistyczne do jedynej wówczas uczelni teologicznej w Petersburgu. Ukończył je w roku 1913, uzyskując stopień magistra teologii w zakresie historii Kościoła²⁴. Po siedmiu latach pracy w duszpasterstwie na stanowisku wikariusza i prefekta został profesorem w Wyższym Seminarium Duchownym i nauczycielem w liceum im. Piusa X we Włocławku. Funkcję tę pełnił do roku 1924²⁵. Brak materiałów świadczących o jego działalności na polu historii sztuki i konserwacji może świadczyć, iż były to zajęcia dodatkowe, które ustąpiły miejsca jego działalności duszpasterskiej, zwłaszcza jego zaangażowaniu we wszelkiego rodzaju dzieła misyjne²⁶.

Koniecznym więc było powołanie na stanowisko konserwatora diecezjalnego osoby, która z zamiłowania i posiadanej wiedzy mogłaby sprostać takiemu zadaniu. Do tej funkcji był przygotowany **ks. Henryk Brzuski** (1896–1942), który po ukończeniu włocławskiego seminarium, w którym obok nauki teologicznej rozwijał tkwiące w nim od dzieciństwa zamiłowanie do sztuk pięknych, m.in. przez słuchanie wykładów ks. Górzyńskiego, i po rocznej pracy w duszpasterstwie podjął studia z historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim²⁷. W czasie pogłębiania wiedzy fascynowały go poglądy Władysława Łuszkiewicza, Stanisława Tomkiewicza i Jana Sas-Zubrzyckiego ze szkoły krakowskiej²⁸. Studia zostały

uwieńczone rozprawą doktorską pt. *O witrażach kościoła Mariackiego*, wydanej drukiem w 1926 r. w Krakowie²⁹. Był to również czas, w którym zapoznał się z głównymi prądami w dziedzinie konserwacji zabytków oraz z osobami reprezentującymi różne podejścia do działalności i praktyk konserwatorskich³⁰. Po powrocie ze studiów powierzono mu stanowisko profesora sztuki chrześcijańskiej w seminarium wrocławskim, a z czasem objął funkcję kustosa muzeum diecezjalnego³¹.

Muzeum, powstałe w 1870 r., było pierwszym muzeum tego typu na ziemiach polskich znajdujących się pod zaborem rosyjskim. Ratowanie zabytków przeszłości rozpoczęli profesorowie wrocławskiego seminarium, bracia, księża Stanisław i Zenon Chodyńscy, kontynuowali zaś biskup Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki, księża Idzi Radziszewski i Józef Jędrychowski. M. Treter w swej pracy *Muzea współczesne*, wydanej w 1917 roku, uznał wrocławskie muzeum za „bardzo zasobne”³². Gromadzono w nim obiekty z całej diecezji, wśród zbiorów były dzieła sztuki religijnej, malarstwo, rzeźba, szaty liturgiczne, ale także świeckiej – numizmaty i pochodzące z wykopalisk zbiory archeologiczne. Muzeum zatem otwarte było na dzieła sztuki będące świadectwem integralnej kultury. Powiększające się zbiory wymagały nowych pomieszczeń. Zaslugą ks. Brzuskiego było rozbudowanie muzeum z myślą również o przywożonych z diecezji ekspozycjach. Dał się poznać w swojej pracy jako znawca sztuki i budownictwa kościelnego, a znajomość przedmiotu pozwalała mu na prowadzenie interesujących wykładów. Był też odbierany przez młodzież duchowną jako gorliwy i roztropny nauczyciel. Pośród prekursorów w tej dziedzinie nauki należał w okresie międzywojennym do nielicznych i liczących się znawców sztuki i budownictwa sakralnego³³.

Spuścizna pisarska ks. Brzuskiego³⁴ obejmuje kilka recenzji książek wydanych w kraju i za granicą, artykułów opisujących zabytki Włocławka i okolic. Pisał również o współczesnej sztuce kościelnej, kościołach drewnianych, dzielił się uwagami na temat organizowanych wystaw malarstwa polskiego. Dla seminarzystów napisał i wydał na powielaczu skrypt pt. „Dzieje budownictwa kościelnego” (Włocławek 1927).

Śmierć ks. Brzuskiego, która nastąpiła w wyniku uwięzienia go przez Niemców w obozie koncentracyjnym w Dachau, stała się przyczyną tego, że w okresie bezpośrednio po II wojnie światowej diecezja wrocławska nie miała specjalisty z zakresu historii sztuki. Kształcenie alumnów seminarium w tym zakresie musieli z konieczności podjąć profesorowie, którzy byli specjalistami z innych dziedzin wiedzy. Pierwszym z nich

był ks. Leon Andrzejewski (1907–1965)³⁵. W latach 1952–1961 pełnił funkcję przewodniczącego Diecezjalnej Komisji Artystycznej. Przyglądając się jego dorobkowi naukowemu trudno jest doszukać się artykułów o tematyce konserwatorskiej czy też o samej sztuce³⁶. Kolejno to zadanie i opiekę nad zabytkami w diecezji powierzono ks. Feliksowi Gruse (1913–1989)³⁷. Zdobyte na Uniwersytecie M. Kopernika w Toruniu wykształcenie z zakresu historii wykorzystywał przede wszystkim jako redaktor „Kroniki Diecezji Włocławskiej”. Pośród niewielkiego dorobku pisarskiego³⁸ znaleźć można krótkie opracowania dotyczące historii i historii sztuki, szkice z dziejów diecezji włocławskiej. W latach 1955–1957 prowadził wykłady w seminarium z zakresu sztuki chrześcijańskiej³⁹. Można powiedzieć, iż zarówno jego poprzednik, on sam i jego następca ks. Wincenty Dudek (1908–1978)⁴⁰, mimo braku odpowiedniego wykształcenia z zakresu historii sztuki, powierzone im zajęcia prowadzili zgodnie z posiadaną znajomością tematu, którą czerpali z dostępnych im opracowań w tym zakresie.

Po latach, w których widoczny był brak kapłanów zainteresowanych w pełnym tego słowa znaczeniu konserwacją i historią sztuki, przyszedł czas, kiedy (jak okaże się później) problematykę tę podjął z wielkim zapałem ks. **Jan Paweł Grajner** (1909–1987)⁴¹. Miał barwny życiorys. Wiele z tych barw nadał czas, w którym przyszło mu żyć. Czy mógł przewidzieć wyjeżdżając we wrześniu 1939 r. z ówczesnym biskupem ordynariuszem Karolem Radońskim z Włocławka, że wróci dopiero po siedmiu latach? Po wojennej tułaczce przez Turcję, Palestynę, Afrykę, Anglię. Kiedy w 1946 r. wracał do Polski, przybywał w nieznane i do ustrojowo innej Ojczyzny.

Przed powrotem do Polski ukończył studia na Wydziale Prawa na Uniwersytecie w Oxfordzie, a począwszy od roku 1946 kontynuował w Polsce studia specjalistyczne z prawa kościelnego i świeckiego oraz historii sztuki. Dopelnieniem powyższej edukacji było uzyskanie magisterium z konserwacji zabytków na UMK w Toruniu w roku 1960⁴². Czas studiów potrafił łączyć z licznymi zajęciami w diecezji. W 1956 r. otrzymał nominację na przewodniczącego Diecezjalnej Komisji Rewizyjnej, a w rok później rozpoczął wykłady z historii sztuki i konserwacji zabytków (1957–1987)⁴³, będąc równocześnie diecezjalnym konserwatorem zabytków kościelnych oraz duszpasterzem pracowników kultury i nauki⁴⁴. Jako pomoc dla działalności dydaktycznej zgromadził znaczny księgozbiór liczący około 1500 woluminów, w tym około 500 wol. dzieł z zakresu historii sztuki⁴⁵.

Pełniąc obowiązki proboszcza parafii katedralnej przeprowadził szereg prac archeologicznych, konserwatorskich i renowacyjnych w katedrze. Z wielkim wyczuciem i znanstwem podjął się nowej aranżacji prezbiterium, dostosowując je tym samym do nowych wymogów liturgicznych określonych przez Sobór Watykański II. Powyższe rozwiązania narzuciły konieczność wyodrębnienia nowego miejsca w katedrze na kaplicę Najświętszego Sakramentu. Jeśli uwzględni się jeszcze renowację kaplicy Cibavit i pokrycie świątyni blachą miedzianą, można powiedzieć, iż ksiądz Grajnert w pełni wykorzystywał posiadaną wiedzę i zdolności organizacyjne⁴⁶. Swój kunszt w znanstwie sztuki starał się przelać w serca swych podopiecznych, alumnów i księży, którzy byli jego uczniami. Jego wiedza nie była tylko czysto teoretyczna, dopełniał ją licznymi przykładami i spostrzeżeniami. Taka forma przekazu dawała słuchaczom jaśniejszy obraz sztuki i sposobu podchodzenia do jej konserwacji.

Osoby, które zetknęły się z księdzem Grajnertem, ceniły jego wiedzę i kulturę osobistą. Umiał znaleźć się w każdej sytuacji. Wielu onieśmiało jego gościnność, poczucie humoru i życzliwość. Podczas mszy żałobnej sprawowanej podczas jego pogrzebu bp Roman Andrzejewski powiedział: „Życie ks. prał. Grajnera – to bogata historia Kościoła i Ojczyzny. Był ozdobą włocławskiego duchowieństwa i zaszczytnie je reprezentował w świecie kultury i sztuki, w kołach duchownych i świeckich środowiskach. Miałem nieraz wrażenie, że to jakaś osobowość okresu renesansu i humanizmu, co błąka się zagubiona na drogach i bezdrożach Polski Ludowej. Co za paradoks!”⁴⁷.

Przeglądając jego dorobek pisarski⁴⁸ znajdziemy artykuły w „Kronice Diecezji Włocławskiej” o średniowiecznym witrażu z tejże katedry, opis nowej kaplicy Najświętszego Sakramentu, pracę magisterską o księdzu Władysławie Górczyńskim. Był autorem wielu referatów na temat architektury polskiej na przełomie XIX i XX w.; wygłaszał je na posiedzeniach Stowarzyszenia Historyków Sztuki, którego był członkiem⁴⁹.

Ksiądz Grajnert jeszcze za życia „przygotowywał” swego następcę na stanowisko konserwatora i wykładowcy w seminarium duchownym – **ks. Józefa Arabskiego** (1936–1996), który funkcje te pełnił w latach 1972–1992⁵⁰.

Ksiądz Arabski w roku 1972 obronił pracę magisterską z historii sztuki pt. „Złotnictwo nowożytne na Kujawach” (omawiającą złotnictwo sakralne), napisanej pod kierunkiem doc. dra Eugeniusza Iwanoyki w Katedrze Historii Sztuki na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uni-

wersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu⁵¹. Studia specjalistyczne w dużej mierze przyczyniły się do wykorzystania owej wiedzy zarówno w pracy dydaktycznej, urzędniczej, jak i parafialnej. Ksiądz Arabski nie pozostawił żadnego publikowanego dorobku pisarskiego⁵², jednak będąc członkiem Diecezjalnej Komisji Sztuki Kościelnej, poczynawszy od 1972 do 1992 r.⁵³, dał się poznać jako znawca zagadnień konserwatorskich, wykazując wielką troskę o zabytki architektury sakralnej oraz o same wnętrza kościołów, które jeszcze wykazywały wiele braków w zakresie przystosowania do liturgii posoborowej. Widocznym tego przykładem mogą być parafie, w których pełnił funkcję proboszcza: w Orlu (1974–1979) odrestaurował zabytkowy drewniany kościół, w Bądkowie (1979–1983) odnowił wnętrze świątyni⁵⁴.

Zapisał się również w historii diecezji jako proboszcz parafii katedralnej (od 1984 r.), funkcję tę przyjmując z rąk biskupa Jana Zaręby. Wołą i zamysłem ordynariusza diecezji było, by osoba o takich zdolnościach organizacyjnych i posiadanej wiedzy odpowiadała za rozpoczętą przez poprzednika restaurację katedry. Prace te obejmowały konserwację polichromii w prezbiterium, odnowienie kaplicy św. Kazimierza oraz kilku zabytkowych obrazów, w tym obrazu autorstwa Bartłomieja Strobla⁵⁵.

Jako proboszcz katedry nie podejmował sam działań związanych z pracami konserwatorskimi. Powoływał komisje, w skład których wchodziły osoby o wielkim autorytecie naukowym z danej dziedziny. I tak na przykład w pracach przygotowawczych do restauracji wspomnianej powyżej polichromii uczestniczyła m.in. p. Romualda Hankowska, historyk sztuki, staczająca nieraz „zacięte boje” przede wszystkim z samym ks. Józefem Arabskim. Były to jednak boje nie z osobą, ale o sprawę⁵⁶.

Roczniki seminarzystów z lat 1972–1992 wspominają ks. J. Arabskiego jako miłośnika i wykładowcę historii sztuki, który do zajęć przygotowywał się solidnie i dokładnie. Korzystał w tym względzie m.in. ze swego osobistego księgozbioru (około 1000 woluminów, w znacznej części z zakresu historii sztuki), który zgromadził z zakupów oraz z darów od innych wrocławskich historyków sztuki – Michała Ślipka (1907–1971) i Jana Pawła Grajnera (1909–1987). Wykłady urozmaicał i ożywiał prezentowaniem ilustracji zabytków z albumów i wyświetlaniem przeźroczy (często własnego autorstwa)⁵⁷. Innowacją odbieraną pozytywnie było przygotowanie przez studentów prac dyplomowych o swoich kościołach parafialnych jako zabytkach sztuki⁵⁸. Każdy więc sposób na wyrobienie wrażliwości i odpowiedzialności za zabytki jest dobry, zwłaszcza gdy cho-

dzi o młodych kapłanów, na których w przyszłości ta odpowiedzialność będzie spoczywać!

* * *

Ukazanie powyższych kapłanów jako historyków sztuki, czy to z wykształcenia (ks. Władysław Górzyński, ks. Henryk Brzuski, ks. Jan Paweł Grajnert, ks. Józef Arabski), czy też z zamiłowania lub z konieczności, a pracujących w diecezji włocławskiej w XX w., miało za zadanie przybliżenie ich działalności i zaangażowania na rzecz ratowania zabytków. Wykorzystywali na tym polu swoją wiedzę i doświadczenie. W swoim działaniu z wielką uwagą i troską obejmowali alumnów, którym nie tylko pragnęli przekazać teoretyczną wiedzę, ale uczyli również wprowadzać ową teorię w życie duszpasterskie.

Z pewnością jedna z kart historii naszej diecezji w XX w. zapisana jest przez trud i zaangażowanie owych kapłanów, którzy potrafili obronić, ochronić (mimo trudnych czasów, zwłaszcza po II wojnie światowej) i ukazać wielkie znaczenie sztuki i zabytków. Służyli tej sprawie będąc przekonani, że czynią to dla dziedzictwa kultury Kościoła i Ojczyzny, o czym dają świadectwo ci, którzy są ich następcami i uczniami.

PRZYPISY

¹ A. Lidke, *Historia sztuki w zarysie*, Poznań 1961, s. 5.

² http://http://pl.wikipedia.org/wiki/Sztuka_sakralna (01.05.2013).

³ C. Zieliński, *Sztuka sakralna*, Poznań 1960, s. 13.

⁴ W. Borusiewicz, *Konserwacja zabytków budownictwa murowanego*, Warszawa 1971, s. 10.

⁵ Tamże, s. 10.

⁶ C. Zieliński, *Sztuka sakralna*, dz. cyt., s. 14–15.

⁷ W zachowanych jego notatkach z okresu studiów w seminarium włocławskim znajduje się streszczenie dzieła K. Libelta *Estetyka, czyli umnictwo piękne* (wyd. 2 popr., t. 1–2, Petersburg 1854). Zob. [W. Górzyński], Treść i różne ustępy z książek przeze mnie czytanych od r. 1876, s. 10v–13 (Bibl. Sem. Włoch., sygn.: ms 929)

⁸ S. Librowski, *Górzyński Władysław*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 8, Wrocław 1959–1960, s. 459.

⁹ W. Kujawski, *Górzyński Władysław*, w: *Włocławski słownik biograficzny (WłSB)*, t. 1, Włocławek 2004, s. 56–57.

¹⁰ R. Filipowski, *Ś.p. ks. Władysław Górzyński*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (KDKK), 15(1921), s. 7; E. Andrysiak, *Górzyński Władysław*, w: *Słownik biograficzny Wielkopolski południowo-wschodniej. Ziemi kaliskiej*, t. 3, Kalisz 2007, s. 148.

¹¹ W. Kujawski, *Górzyński Władysław*, poz. cyt., s. 57.

¹² S. Librowski, *Górzyński Władysław*, poz. cyt., s. 459.

¹³ Tamże; por. *Diecezjalny komitet archeologiczno-budowlany*, KDKK, 2(1908), s. 113–118.

¹⁴ Zob. osobiste notatki Górzyńskiego w Rubryceli diecezji kujawsko-kaliskiej na rok 1914, przechowywanej w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku (egz. w magaz. czasopism).

¹⁵ W. Kujawski, *Górzyński Władysław*, poz. cyt., s. 57.

¹⁶ S. Librowski, *Górzyński Władysław*, poz. cyt., 459; por. J. Bazydło, *Górzyński Władysław*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1392.

¹⁷ Zob. K. Rulka, *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 208–210.

¹⁸ W. Górzyński, *Współczesna sztuka kościelna na wystawie paryskiej i krakowskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 7(1912), s. 151–163.

¹⁹ Zob. K. Szczepkowska-Naliwajek, *Dzieje badań nad dawnym rzemiosłem artystycznym w Polsce. 1800–1939*, Toruń 2005, s. 124.

²⁰ S. Librowski, *Górzyński Władysław*, poz. cyt., s. 460.

²¹ A. Lidke, *Historia sztuki w zarysie*, dz. cyt., s. 300.

²² J.P. Grajner, Ks. Władysław Górzyński (1856–1920). Przyczynek do historii konserwatorstwa w Polsce, Toruń 1960, s. 29–30 (mps w Bibl. Sem. Włocł.).

²³ Tamże, s. 28.

²⁴ W. Frątczak, *Leśnik Józef*, w: *WłSB*, t. 6, Włocławek 2011, s. 73.

²⁵ Tamże, s. 74.

²⁶ Tamże.

²⁷ J. Dębiński, *Brzuski Henryk*, w: *WłSB*, t. 3, Włocławek 2005, s. 30; S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939–1945*, Włocławek 1947, s. 13.

²⁸ J. Dębiński, *Brzuski Henryk*, poz. cyt., s. 30.

²⁹ Tamże.

³⁰ W. Borusiewicz, *Konserwacja zabytków...*, dz. cyt., s. 14–15.

³¹ S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 13.

³² M. Treter, *Muzea współczesne. Studium muzeologiczne. Początki, rodzaje, istota i organizacja muzeów. Publiczne zbiory muzealne w Polsce i ich przyszły rozwój*, Kijów 1917.

³³ S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 13.

³⁴ Zob. K. Rulka, *Brzuski Henryk*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, Warszawa 1983, s. 165–166.

³⁵ Zob. J. Dębiński, *Andrzejewski Leon*, w: *WłSB*, t. 3, Włocławek 2005, s. 2–3.

³⁶ Zob. K. Rulka, *Andrzejewski Leon*, w: *Słownik polskich teologów katolickich (SPTK)*, t. 5, Warszawa 1983, s. 50.

³⁷ Tenże, *Gruse Feliks*, w: *WłSB*, t. 5, Włocławek 2008, s. 45.

³⁸ Zob. tenże, *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa*, poz. cyt., s. 213–214.

³⁹ Tenże, *Gruse Feliks*, poz. cyt., s. 46.

⁴⁰ F. Józwiak, *Teolog-ekumenista. Śp. ksiądz Wincenty Dudek, 1908–1978*, „Ateneum Kapłańskie”, 91(1978), s. 461.

⁴¹ Zob. A. Poniński, *Grajner Jan Paweł*, w: *WłSB*, t. 1, Włocławek 2004, s. 57–59.

⁴² Tamże, s. 58

⁴³ K. Rulka, *Profesorowie XX wieku Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Wykaz*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 147.

⁴⁴ *Kto jest kim w Polsce 1984. Informator biograficzny*, Warszawa 1984, s. 260.

⁴⁵ 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. 194

⁴⁶ A. Poniński, *Grajner Jan Paweł*, poz. cyt., s. 58.

⁴⁷ R. Andrzejewski, *Homilia... na pogrzebie ks. prałata Jana Pawła Grajnera*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 70(1987), s. 251; por. T. Lenkiewicz, *Bogata historia Kościoła*

i ojczyzny. Wspomnienie o ks. Janie Pawle Grajnercie, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 44, s. IV.

⁴⁸ Zob. K. Rulka, *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa*, poz. cyt., s. 210–212.

⁴⁹ R. Andrzejewski, *Homilia... na pogrzebie ks. prałata Jana Pawła Grajnera*, poz. cyt., s. 250.

⁵⁰ K. Rulka, *Profesorowie XX wieku Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Wykaz*, poz. cyt., s. 142; tenże, *Arabski Józef Szymon*, w: WłSB, t. 4, Włocławek 2006, s. 3.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ K. Rulka, *Wspomnienie o Romualdzie Hankowskiej*, „Studia Włocławskie”, 13(2011), s. 290.

⁵⁷ Tenże, *Arabski Józef Szymon*, poz. cyt., s. 3.

⁵⁸ Tamże, s. 3: „Powstało w ten sposób ok. 240 prac dyplomowych, które przechowywane są w bibliotece WSD”.

KS. KRZYSZTOF KAMIŃSKI

FORMACJA KATECHETÓW ZAKONNYCH I ŚWIECKICH W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ W XX WIEKU

Dzieło katechizacji wymaga od Kościoła intensywnej formacji katechetów. Na tym polu przyświeca nam przykład Chrystusa. Podczas swojej działalności Jezus zajmował się przede wszystkim formowaniem tych, którzy mieli głosić całemu światu Jego orędzie. Poświęcał wiele czasu na nauczanie gromadzących się przy nim ludzi, ale jeszcze więcej przeznaczył na formację swoich uczniów. Ujawnił im tajemnicę Boga i swego posłannictwa. Wzbudził w nich wiarę i rozwijał ją stopniowo poprzez coraz pełniejsze nauczanie. Kiedy powierzał im misję nauczania wszystkich narodów, mógł zlecić im to zadanie właśnie dlatego, że wcześniej obdarzył ich nauką, którą mieli szerzyć, choć w pełni pojęli ją dopiero za sprawą Ducha Świętego, który dał im Boską siłę apostołatu.

Władze kościelne uznają katechetyczną formację osób zamierzających podjąć się nauczania religii za zadanie najwyższej wagi. Ta formacja powinna obejmować wszystkich katechetów, zarówno kapłanów, osoby zakonne jak i świeckich, a nawet rodziców chrześcijańskich, którzy mogą w ten sposób otrzymać solidną pomoc dla przeprowadzenia katechezy początkowej i okazyjnej, co właśnie do nich należy.

1. Do II wojny światowej

Na przełomie XIX i XX wieku można zauważyć na ziemiach polskich ożywienie ruchu pedagogicznego, powstawanie wielu szkół. Jednym z przedmiotów nauczania w szkole była religia. Nic więc dziwnego, że ten ożywiony ruch pedagogiki świeckiej nie pozostawał bez wpływu na katechetykę. Szła za tym konieczność opracowania dokumentów, programów i metod nauczania katechetycznego. W tym zadaniu obok osób

duchownych musieli siłą rzeczy brać udział nauczyciele świeccy (często uczący innych przedmiotów) oraz osoby zakonne¹.

W pierwszej połowie XX wieku w diecezji wrocławskiej starano się przede wszystkim o odpowiednie przygotowanie kapłanów do katechizacji dzieci i młodzieży², niewiele zaś uwagi poświęcano specjalnej formacji katechetów zakonnych i świeckich nauczających religii w szkołach. Osoby zakonne zajmujące się katechizacją otrzymywały odpowiednie przygotowanie w ramach formacji zakonnej lub w seminariach nauczycielskich dla zakonnic, natomiast osoby świeckie przygotowanie do pełnienia funkcji nauczycieli religii zdobywały przeważnie w ówczesnych szkołach dla kandydatów na nauczycieli, którzy w ramach takiego kształcenia powinni zdobyć uprawnienia do nauczania wszystkich przedmiotów objętych szkolnym programem nauczania, w tym także religii.

Ponieważ tak wykształceni nauczyciele pracowali także w szkołach na terenie diecezji wrocławskiej, wskazane jest przedstawienie, jakie przygotowanie do nauczania religii posiadali.

1.1. W zaborze rosyjskim

Na początku XX wieku w szkołach na terenie diecezji wrocławskiej obowiązywało prawo szkolne zaborcy rosyjskiego, potwierdzone w 1905 r., w którym zapisano, że na naukę religii przeznaczają się w każdej klasie dwie godziny tygodniowo, może się ona odbywać w języku polskim, może jej nauczać kapłan, a gdyby to było niemożliwe, nauczyciel świecki, ale tego samego wyznania co uczniowie. Prawo wyboru nauczycieli religii mieli kierownicy i właściciele szkół, zatwierdzała ich władza szkolna, a władza diecezjalna wyrażała zgodę co do wybranych osób. W praktyce w szkołach kierownicy i właściciele nie zawsze wybierali najodpowiedniejszych ludzi na nauczycieli religii, wpływ Kościoła na obsadę był niewielki³.

Natomiast systematyczne nauczanie religii (katechizmu) poza szkołą było zasadniczo przez władze zaborcze zabronione⁴. Mimo to nauczanie katechizmu, jako forma przygotowania do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej, było w parafiach prowadzone. Bp Stanisław Zdzitowiecki w 1907 r. postanowił: „Gdzie liczba kapłanów jest niedostateczna, proboszczowie w nauczaniu katechizmu przybierać będą sobie pomocników z odpowiednio przygotowanych członków bractw miejscowych (okólnik z 8 lipca 1905), dopóki z czasem nie będą założone stowarzyszenia kanoniczne nauki chrześcijańskiej”⁵.

Ówczesni świeccy nauczyciele religii formację zawodową zdobywali głównie w seminariach nauczycielskich. Na ziemiach polskich znajdujących się pod zaborem rosyjskim (Królestwo Polskie) w 1912 r. funkcjonowało dziewięć takich seminariów nauczycielskich, ale żadne z nich nie było położone na terenie ówczesnej diecezji kujawsko-kaliskiej. Działy one na podstawie przepisów rosyjskich. Realizowano w nich trzyletni program nauczania podstawowych przedmiotów szkolnych, z pewnymi elementami pedagogiki poszczególnych przedmiotów. Wpływ Kościoła w tych seminariach ograniczał się do wykładu religii przez księdza prefekta⁶, który realizował obowiązujący w danym czasie program⁷. Abiturienti otrzymywali zatem wykształcenie potrzebne do nauczania w szkołach różnych przedmiotów, w tym także religii. Taka swoista łączność nauczania religii z innymi przedmiotami mogła mieć nieraz swoje pozytywne aspekty, co dostrzegano w latach późniejszych⁸. Niektórzy nauczyciele (siostry zakonne i świeccy) poprzez praktykę doszli w tej dziedzinie do fachowości i nawet opublikowali własne wskazówki do nauczania religii⁹.

Liczba seminariów nauczycielskich zaczęła się zwiększać w czasie I wojny światowej na ziemiach polskich pod okupacją niemiecką. Przewidywano w nich czteroletni i trzyletni kurs kształcenia nauczycieli ludowych.

Program nauki religii na kursie czteroletnim obejmował: historię Starego Testamentu (k. I – 2 godz. tygodniowo), historię Nowego Testamentu i liturgikę (k. II – 2 godz.), dogmatykę, czyli naukę wiary (k. III – 2 godz.), historię Kościoła, etykę i metodykę (k. IV – 3 godz.). W ramach metodyki seminarzyści poznawali praktyczne zasady, z pomocą których mogli celowo i z pożytkiem nauczać dzieci prawd wiary i zasad moralności. Jako pomoce do poznawania metodyki katechetycznej zalecano: F. Spirago *Metodyka katolickiej nauki religii*, N. Spes *Jak uczyć religii bez podręcznika*¹⁰.

Program nauki na kursie trzyletnim obejmował: historię Starego i Nowego Testamentu oraz liturgikę (k. I – 2 godz. tygodniowo), naukę wiary i moralności (k. II – 2 godz.), historię Kościoła katolickiego i metodykę religii (3 godz.). W ramach metodyki nauczania religii poruszano te same zagadnienia, co na kursie czteroletnim, podawane możliwie najpraktyczniej i najbardziej prosto¹¹.

Do lepszej formacji świeckich nauczycieli religii przyczyniła się także Polska Macierz Szkolna po swej ponownej legalizacji w 1916 r. Funkcjonujący przy Zarządzie Głównym wydział pedagogiczny zorganizował dla

nauczycieli ludowych uzupełniające kursy korespondencyjne, na których wykładano również religię¹², oraz utworzono komisję dla przygotowania pomocy poglądowych do nauki religii¹³.

Mimo to na początku XX wieku powszechne było narzekanie na niewłaściwą metodę nauczania religii, polegającą przede wszystkim na pamięciowym opanowaniu utartych formułek katechizmowych, nie oddziałującą na uczucia i wolę¹⁴.

Już w końcu 1916 r. rozpoczęło się organizowanie seminariów nauczycielskich o charakterze polskim. Na konferencji księży dziekanów diecezji kujawsko-kaliskiej 11 listopada t.r. postanowiono m.in.: „Niezbędną jest rzeczą tworzenie seminariów nauczycielskich, prowadzonych w duchu katolickim i narodowym, aby zapewnić szkołom początkowym ludzi moralnych i pewnych, którzy by służyli pomocą proboszczom w ich pracy kulturalno-społecznej. Pod tym względem poczynione będą wszelkie starania, które nie omieszka poprzeć Wielebne Duchowieństwo”¹⁵.

Już wcześniej, w wakacje 1915 r., z inspiracji ks. Jana Stanisława Żaka – włocławskiego wydawcy i działacza kulturalnego, społecznego i politycznego – za milczącą zgodą okupacyjnych władz niemieckich, zorganizowano we Włocławku 6-tygodniowe (5 lipca – 14 sierpnia) kursy pedagogiczne dla przygotowania polskich nauczycieli i nauczycielek dla miasta i okolicy, w których wzięło udział 100 osób¹⁶.

Pierwsze seminarium nauczycielskie w diecezji włocławskiej powstało w Częstochowie w 1917 r., z inicjatywy Koła Okręgowego Polskiej Macierzy Szkolnej, którego prezesem był ks. Marian Nassalski¹⁷. Seminarium, poprzez wykłady i zajęcia praktyczne przygotowywało nowe i wykwalifikowane kadry pedagogiczne¹⁸.

1.2. W Polsce niepodległej

Po odzyskaniu niepodległości ukazały się liczne przepisy prawne regulujące działalność Kościoła, a więc i katechizacji. Należy tu wymienić: Konkordat między RP a Stolicą Apostolską z 1925 r., Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej i przepisy Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, dokumenty Stolicy Apostolskiej, Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r.¹⁹, a przede wszystkim zarządzenia biskupów włocławskich.

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. ustalając w kanonach 1329–1336 zasady nauczania religii dzieci, wskazał także na możliwość wykorzystania w tym zakresie osób zakonnych i świeckich oraz na potrzebę przygoto-

wania ich do tego zadania przez odpowiednią formację, zorganizowaną przez biskupa ordynariusza.

Aż do II wojny światowej, nauczanie religii było zarezerwowane dla kapłanów z cenzusami naukowymi lub uprawnieniami zdobytymi na podstawie zdanego specjalnego egzaminu prefektowskiego jedynie w gimnazjach, gdzie byli oni prefektami etatowymi. W szkołach powszechnych obok kapłanów religii uczyły niejednokrotnie także osoby świeckie i to w znacznej mierze. W 1931 r. w diecezji wrocławskiej na 243 parafie przypadało nieco powyżej 980 szkół powszechnych, od 1-klasowych (znaczna liczba) do 7-klasowych²⁰, nie licząc tzw. ochron (przedszkoli). Tylko w 34 szkołach powszechnych byli zatrudnieni etatowi księża prefekci. Nawet gdyby przyjąć, że kapłani, zgodnie z ciągle ponawianym zaleceniem biskupa diecezjalnego, uczyli osobiście religii na podstawie umowy (nauczyciele kontraktowi) przynajmniej w wioskach parafialnych (tzn. będących siedzibą parafii), to i tak w około 75% szkół powszechnych religii musieli uczyć świeccy nauczyciele. W 1939 r. było już oprócz 70 etatowych księży prefektów, dziewięć etatowych katechetek: trzy siostry zakonne i sześć katechetek świeckich²¹.

W 1928 r. bp Władysław Krynicki zalecił księżom proboszczom zakładanie w parafiach Bractwa Nauczania Chrześcijańskiego, którego celem było „współdziałanie i popieranie wykształcenia i wychowania religijnego wśród katolików danej parafii”. Miało ono m.in. pomagać duchowieństwu parafialnemu w nauczaniu religijnym dzieci, młodzieży, a także osób starszych zaniedbanych pod względem uświadomienia religijnego²². Nie natrafiono jednak na żadne przekazy potwierdzające faktyczne istnienie i działanie takiego bractwa.

1.2.1. Szkoły kształcące nauczycieli

Na podstawie dekretu o kształceniu nauczycieli szkół powszechnych w Państwie Polskim z dn. 7 II 1919 r. mogły być organizowane seminaria nauczycielskie publiczne (państwowe) i prywatne. Przy każdym powinny być jedna lub dwie wzorowe szkoły powszechne jako szkoły ćwiczeń. Przy seminariach żeńskich funkcjonował z reguły dwuletni (czasem trzyletni) kurs ochraniarski (wychowawczyń przedszkoli)²³ i wzorowa ochronka²⁴. Jednak państwowe i prywatne seminaria nauczycielskie realizowały w tym czasie różnorodne programy nauczania. Odmienne były nie tylko nazwy przedmiotów, a także zakres treści i wymiar godzin. Zachodziły również znaczące różnice w zawartości merytorycznej realizowanych programów.

Dopiero w 1921 r. funkcjonowanie seminariów nauczycielskich zostało unormowane prawnie. Nauka w nich miała trwać przynajmniej 5 lat, przy czym pierwsze trzy roczne kursy miały charakter ogólnokształcący, dwa ostatnie – charakter przeważnie zawodowy. Program tych szkół, wprowadzony w 1921 r., z niewielkimi zmianami w 1926 r.²⁵, przewidywał jeżeli chodzi o wykształcenie religijne, lekcje religii (na poziomie szkoły średniej) przez 5 lat (na wszystkich kursach) w wymiarze 2 godzin tygodniowo. Przedmiotów pedagogicznych nauczano na kursach IV–V. W ich skład wchodziły: psychologia i nauka o dziecku, historia wychowania i pedagogika (w sumie 12 godzin tygodniowo) oraz metodyka elementarnego nauczania wraz z ćwiczeniami praktycznymi (13 godzin)²⁶.

Już w 1919 r. postulowano, aby wykształcenie nauczycieli szkół powszechnych podnieść na wyższy poziom i aby obejmowało ono dwa etapy: 1) wykształcenie ogólne w zakresie programu szkoły średniej (gimnazjum) – 5 lat nauczania, 2) wykształcenie zawodowe w szkole pedagogicznej, co najmniej dwuletniej, o charakterze wyższej szkoły zawodowej²⁷. Postulaty te jednak nie zostały zrealizowane.

Na terenie diecezji kujawsko-kaliskiej w tym czasie istniało kilka seminariów nauczycielskich: najpierw powstały takie szkoły w Piotrkowie Trybunalskim i w Częstochowie (do 1925 r.), nieco później we Włocławku, a w latach trzydziestych XX wieku funkcjonowały seminaria nauczycielskie w Liskowie (potem przeniesione do Słupcy), Nieszawie, Opatówku, i Zduńskiej Woli.

W 1928 r. wprowadzono jako zakłady kształcące nauczycieli tzw. pedagogia, uczelnie dwuletnie, przyjmujące kandydatów z ukończoną szkołą średnią. Ustawa szkolna z 11 III 1932 r. zlikwidowała seminaria nauczycielskie (miały one zakończyć swoją działalność ostatecznie w 1938 r.), wprowadzając w ich miejsce istniejące już pedagogia oraz 3-letnie licea pedagogiczne, przyjmujące kandydatów z wykształceniem średnim zdobytym w czteroletnich gimnazjach²⁸. W praktyce jednak do czasu wybuchu II wojny światowej w szkolnictwie powszechnym pracowali przede wszystkim nauczyciele wykształceni w seminariach nauczycielskich.

W 1927 r., z inicjatywy m. Cecylii Łubieńskiej, przełożonej generalnej Urszulanek Unii Rzymskiej, zorganizowano w Krakowie, tzw. Wyższe Kursy Katechetyczne (dwuletnie) dla kobiet o pełnym wykształceniu średnim²⁹. Studentki zyskiwały tam solidne wykształcenie filozoficzno-religijne i pedagogiczno-chrześcijańskie, którego ówczesne szkoły publiczne i uniwersytety nie dawały, gdyż wśród nauczycielstwa szerzyły się prądy

lewicowe i antyklerykalne. Wśród uczestniczek przeważały zakonnice i świeckie studentki Uniwersytetu Jagiellońskiego, ale były także pracujące nauczycielki. Absolwentki tych kursów były uprawnione do nauczania religii w szkołach publicznych i prywatnych na podstawie rozporządzenia Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego z dnia 22 kwietnia 1930 roku³⁰. Niestety, po kilku latach trzeba było kursy zlikwidować na skutek braku kandydatek. Spadek zainteresowania taką formą edukacji i formacji religijnej był spowodowany trudnościami z uzyskaniem misji kanonicznej do nauczania religii dla świeckich absolwentek tych kursów³¹.

Zgromadzenie Sióstr Urszulanek prowadziło przed II wojną światową dwie szkoły na terenie diecezji włocławskiej: w Sieradzu i we Włocławku.

Jeszcze bezpośrednio przed wybuchem II wojny światowej w miastach, gdy brakowało księży, religii uczyły przeważnie wyspecjalizowane katechetki, w szkołach wiejskich w znacznej liczbie przypadków spadało to głównie na nauczycielstwo świeckie bez specjalnego przygotowania do nauczania religii³².

1.2.2. Wymagane kwalifikacje

O właściwy poziom wykształcenia nauczycieli religii starało się Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Na przykład w 1925 r. w trosce o poziom nauczania religii w seminariach nauczycielskich, określono, jakie kwalifikacje powinni posiadać uczący tam religii prefekci³³. W 1923 r. w trosce o poziom kwalifikacji nauczycieli, m.in. religii, polecono, aby na nauczycieli w szkolnictwie powszechnym nie były przyjmowane osoby, które nie ukończyły co najmniej sześciu klas szkoły średniej z prawami publicznymi³⁴ (dotychczas były to często osoby, które ukończyły zaledwie cztery klasy szkoły średniej, lub mniej, albo nie miały żadnego wykształcenia średniego).

W 1938 r. MWRiOP w rozporządzeniu o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli religii rzymsko-katolickiej w szkołach powszechnych, odnośnie do osób świeckich stwierdziło, że takie kwalifikacje ma osoba, która: 1) ma odpowiednie wykształcenie zawodowe zdobyte w zatwierdzonych szkołach pedagogicznych lub 2) posiada gimnazjalne świadectwo dojrzałości lub kwalifikujące do studiów w szkole wyższej oraz świadectwo ukończenia prowadzonych przez władze duchowne kursów katechetycznych i złożenia egzaminu przed jedną z kurii diecezjalnych. Oprócz tego po kilku latach praktyki nauczyciel powinien zdać egzamin praktyczny przed komisją wyznaczoną przez ministra WRiOP w porozumieniu z właściwą władzą

duchowną³⁵. Wskazuje to na znaczne podniesienie wymagań w stosunku do świeckich nauczycieli religii.

1.2.3. Doskonalenie zawodowe katechetów

Nauczyciele religii, którzy nie posiadali pełnych kwalifikacji lub pragnęli je powiększać, mogli korzystać z przewidzianych prawem szkolnym form doskonalenia nauczycieli³⁶.

Wraz z rozwojem kształcenia zawodowego w polskim systemie oświatowym szła praktyka tworzenia systemu doskonalenia umiejętności nauczycieli religii i prefektów szkolnych³⁷. Doniosłą rolę w tym procesie odgrywały kursy katechetyczne, ukierunkowane na podnoszenie kwalifikacji tych nauczycieli, którzy byli w okresie aktywności zawodowej lub dopiero przygotowywali się do podjęcia pracy katechetycznej. Z czasem, udział w kursach stał się nawet warunkiem otrzymania misji kanonicznej³⁸. Katecheci korzystali często z możliwości doskonalenia zawodowego poza macierzystą diecezją wrocławską, uczestnicząc w licznych zjazdach pedagogicznych i katechetycznych. Kursy ogólnopolskie dawały większą możliwość wymiany myśli katechetycznej, stwarzały szerszą perspektywę zapoznania się z nowymi osiągnięciami dydaktyki i metodyki oraz uzupełniały wiedzę teologiczną, pedagogiczną i psychologiczną. W kursach tego typu uczestniczyli katecheci diecezji wrocławskiej, zwłaszcza prefekci szkolni³⁹.

Informacje o kursach ogólnopolskich katecheci zdobywali z miesięczników diecezjalnych („Kroniki Diecezji Wrocławskiej”). Ukazujące się tam komunikaty zapowiadały z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem termin, tematykę i miejsce kursu. Pierwszy tego typu komunikat został podany do wiadomości w diecezji wrocławskiej w marcu 1929 r. i zapowiadał kurs katechetyczny w Krakowie. Kurs był przeznaczony dla katechetów szkół powszechnych. Zaplanowana tematyka referatów i dyskusji oraz lekcji pokazowych pozwalała ustalić trzy zasadnicze kierunki, które miały się stać wytycznymi dla przebiegu kursu. Organizatorzy pragnęli położyć szczególny akcent na omówienie zagadnień związanych z wychowaniem młodzieży szkolnej, z analizą osobowości katechety i z metodami nauczania religii w szkole powszechnej⁴⁰.

Kilka miesięcy później, w czerwcu 1929 r., zorganizowano kolejny kurs katechetyczny, tym razem w Poznaniu⁴¹. Organizatorzy kursu położyli szczególny akcent na omówienie aktualnych problemów metodycznych w nauczaniu religii. Kurs ten przeznaczony był zarówno dla katechetów duchownych, jak i świeckich.

O doskonalenie zawodowe świeckich nauczycieli religii troszczyły się między innymi również organizacje i stowarzyszenia katolickie gromadzące także nauczycieli, głównie przez organizowanie kursów wakacyjnych i wydawanie pomocy katechetycznych. Do takich należało przede wszystkim Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowe Nauczycielstwa Szkół Powszechnych, powstałe w 1921 r. w Warszawie⁴², a także Katolicki Związek Polek (sekcja katechetyczna)⁴³.

Katolicki Związek Wychowawczy w Wilnie na przełomie czerwca i lipca 1939 r. zorganizował 8-dniowy kurs katechetyczny dla nauczycieli religii rzymsko-katolickiej szkół powszechnych na temat zatwierdzonych przez MWRiOP podręczników kartkowych obrazkowych, opartych na metodzie czynnej, z uwzględnieniem ich wartości wychowawczych⁴⁴.

W trosce o podnoszenie kwalifikacji zawodowych nauczycieli religii kursy katechetyczne i pedagogiczne były organizowane także przez Ministerstwo WRiOP. Określano je mianem kursów ministerialnych. Były one przeprowadzane w okresie wakacyjnym i zazwyczaj trwały trzy tygodnie. Pierwszy tego typu kurs został zorganizowany dla księży prefektów w 1930 r. W następnych latach organizowano kursy katechetyczno-pedagogiczne dla określonych grup, także dla osób zakonnych i osób świeckich⁴⁵. Kuria Diecezjalna Włocławska informowała w swym urzędowym organie o miesięcznych kursach katechetycznych zorganizowanych w lipcu 1931 r. dla nauczycieli świeckich w Krakowie i Bydgoszczy⁴⁶.

Dla nauczycieli nauczających religii obok programów nauczania na każdą klasę, przedstawiających: materiał nauczania, wyniki nauczania, praktyki religijne oraz uwagi⁴⁷, opracowywano specjalne podręczniki metodyczne⁴⁸. Powstały też specjalne podręczniki dla nauczycieli nauczających religii w szkołach wiejskich⁴⁹, co by wskazywało, że wymagało to specjalnych umiejętności, które trzeba było nabyć m.in. przez samokształcenie.

Gdy w 1933 r. MWRiOP postawiło wymóg świadectw kwalifikacyjnych od wychowawczyń przedszkoli, Katolicki Instytut Wychowawczy w Poznaniu zorganizował koncesjonowane przez władze szkolne kursy dokształcające dla niewykwalifikowanych ochroniarek, wśród których znajdowały się także zakonnice: trzy serie 10-tygodniowych wykładów w odstępach rocznych przez trzy lata⁵⁰.

W diecezji włocławskiej nie powstały jednak instytucje wspierające kształcenie i doskonalenie zawodowe nauczycieli świeckich. Nie ma żadnych przekazów o istnieniu i działalności Koła Pań Katechetek, które

bardzo efektywnie funkcjonowało w archidiecezji warszawskiej⁵¹, a także w diecezji częstochowskiej⁵².

Nie powstały też w diecezji wrocławskiej żadne instytucje na wzór Instytutu Pedagogicznego w Katowicach, przy którym w 1934 r. zostało zorganizowane „Ognisko metodyczne nauczania religii katolickiej”, będące jednak jedyną tego typu instytucją w Polsce międzywojennej⁵³; czy Katolickiego Związku Wychowawczego w Wilnie, powstałego w 1938 r.

Do podniesienia kwalifikacji świeckich kandydatów na nauczycieli religii w szkołach mógłby się przyczynić powstały we Wrocławku w 1938 r. Instytut Wyższej Kultury Religijnej. Co prawda jego zasadniczym celem było podniesienie poziomu wiedzy religijnej inteligencji katolickiej związanej z Akcją Katolicką, ale zdobyta na Instytucie wiedza mogła być też wykorzystana przez tych, którzy w przyszłości podjęliby się obowiązku nauczania religii w szkołach. W trzyletnim kursie (dwa dni w tygodniu w godzinach wieczornych) miały być prowadzone następujące wykłady: podstawy filozofii, apologetyka i historia religii, dogmatyka i nauka moralna, wstęp do Pisma Świętego, dzieje Kościoła, zagadnienia społeczne, liturgia, zasady pedagogii katolickiej, wybrane zagadnienia z prawa kanonicznego (kościelnego), istota i organizacja Akcji Katolickiej, wybrane zagadnienia z nauki o sztuce chrześcijańskiej⁵⁴.

Niestety wybuch II wojny światowej doprowadził do likwidacji dopiero co powstałej instytucji dydaktycznej i nie można stwierdzić, czy jej abiturienti zasililiby grono katechetów świeckich.

1.2.4. Nadzorowanie nauczania religii

Organem nadzorczym dla spraw katechetycznych w odrodzonej szkole polskiej była powołana już w 1917 r. przez biskupów byłego Królestwa Polskiego i funkcjonująca przez cały okres międzywojenny Komisja Szkolna Episkopatu Polskiego, złożona z przedstawicieli wszystkich diecezji Królestwa Polskiego. Do komisji tej zostali powołani księża: Antoni Ciepliński z Warszawy, Józef Wojtkiewicz z Wrocławka, Jan Gajkowski z Sandomierza, Tomasz Kowalewski z Płocka i Kazimierz Gostyński z Lublina. Komisja miała za zadanie zająć się przygotowaniem nowych programów nauczania religii oraz odpowiednich instrukcji i projektów ustaw dla przyszłego szkolnictwa polskiego. Ponadto miała przedstawić listę podręczników szkolnych wydanych bez aprobaty kościelnej i używanych w szkołach, a wreszcie wysunąć umotywowane wnioski dotyczące

zwiększenia liczby godzin nauki religii w seminariach nauczycielskich i szkołach zawodowych. Inspirowała również uchwały synodów dotyczące spraw katechetycznych⁵⁵.

Stolica Apostolska w Dekrecie o usilniejszym i staranniejszym nauczaniu katechizmu (z 12 I 1935 r.) poleciła ordynariuszom utworzenie w diecezji urzędu katechetycznego lub innej instytucji, która zajmowałaby się edukacją religijną w diecezji. W niektórych diecezjach, np. w częstochowskiej, rzeczywiście utworzono takie instytucje, zwane referatami szkolnymi⁵⁶, jednak w diecezji wrocławskiej do czasu wybuchu II wojny światowej taki urząd nie został powołany (po wojnie natomiast utworzono w Kurii Diecezjalnej osobny Referat Nauki Religii).

Informacje o kwalifikacjach nauczycielach religii uzyskiwano przez wizytacje szkół na terenie parafii przez proboszcza i przez dziekana w szkołach na terenie dekanatu. Poza tym w latach 1918–1929 byli ustanowieni wizytatorzy w większych miastach diecezji: Wrocławek, Piotrków Trybunalski (do 1925), Częstochowa (do 1925), Kalisz i Zduńska Wola. Od 1929 r. funkcjonował wizytator diecezjalny nauki religii, ks. Waław Kwarciański, który urzędował w Kurii Diecezjalnej, ale zajmował się głównie sprawami nominacji katechetów i nauczycieli religii. Wizytujący mieli możliwość poznawania przydatności fachowej poszczególnych nauczycieli do nauczania religii. Gdy nauczyciel religii nie spełniał dobrze swych obowiązków, mógł w następnym roku nie otrzymać misji do nauczania. Można to uznać za formę nadzoru, co prawda tylko negatywnego, nad formacją katechetyczną nauczycieli religii.

Od 1917 r. w diecezji wrocławskiej wymagano, aby kandydaci na nauczycieli religii posiadali od biskupa diecezjalnego misję do nauczania religii i co roku występowali o jej przedłużenie. Dawało to władzy kościelnej możliwość niedopuszczania do nauczania religii osób o nieakceptowanej przez Kościół postawie ideowej czy moralnej.

* * *

Do katechetów świeckich w szerokim tego słowa znaczeniu można zaliczyć także rodziców, którzy przekazują swoim dzieciom pierwsze prawdy wiary. Nikt ich wówczas nie uczył, jak to należy robić, aby takie przekazywanie wiary było najbardziej skuteczne. Bp Stanisław Zdzitowiecki w liście pasterskim z 1907 r. wskazywał jedynie na potrzebę posiadania i uczenia katechizmu, i wskazywał, że umiejętność jego nauczania przekazuje się z pokolenia na pokolenie⁵⁷.

2. Po II wojnie światowej

W okresie powojennym w formacji katechetycznej osób zakonnych i świeckich można wyróżnić kilka okresów, w których stosowano różne sposoby formacji katechetycznej, w zależności od aktualnych uwarunkowań stwarzanych przez władze komunistyczne, które zawsze starały się utrudniać nauczanie religii i kształcenie katechetów; siła i skuteczność tych utrudnień zmieniała się w poszczególnych okresach.

2.1. W latach 1945–1950

Ważną rolę w powojennym kształceniu zakonnych i świeckich sił katechetycznych spełniały kursy organizowane przez referat szkolny (katechetyczny) Kurii Diecezjalnej we Włocławku. Przy zapisie na taki kurs wymagano: metryki chrztu, świadectwa moralności od księdza proboszcza lub księdza prefekta, świadectwa szkolnego (tzw. małej matury lub ukończenia dwóch klas gimnazjalnych albo w wyjątkowych przypadkach siedmiu klas szkoły podstawowej), życiorysu i podania do Kurii Diecezjalnej. Wiek kandydata nie mógł przekraczać trzydziestego roku życia⁵⁸.

W lipcu i w sierpniu 1946 roku referat szkolny zorganizował we Włocławku, na podstawie zezwolenia Ministerstwa Oświaty z 24 V 1946 r., dwumiesięczny wstępny kurs katechetyczny. Egzamin końcowy z następujących przedmiotów: język polski, religia z metodyką, psychologia i pedagogika, historia z zagadnieniami życia współczesnego – zdało pomyślnie 77 uczestników kursu i otrzymało świadectwa ukończenia szkolenia, według wzoru zatwierdzonego przez Kuratorium Oświaty i Wychowania we Włocławku⁵⁹.

Projekt dalszego, 3-letniego, kształcenia katechetek przewidywał: nauczanie przedmiotów matematyczno-przyrodniczych na poziomie szkoły powszechnej, przedmiotów humanistycznych na poziomie gimnazjum pedagogicznego, przedmiotów pedagogicznych i religii na poziomie liceum pedagogicznego. Kształcenie miało odbywać się poprzez kursy korespondencyjne w ciągu roku szkolnego i kursy wakacyjne celem powtórzenia materiału i złożenia egzaminów⁶⁰.

Kursy katechetyczne, z których mogli korzystać także katecheci z diecezji włocławskiej, organizowały także inne ośrodki. Instytut Katolicki w Częstochowie, funkcjonujący tam w latach 1945–1947 (w 1947 r. przeniesiony do Wrocławia) zorganizował w dniach 4–21 lipca 1946 roku wakacyjny ogólnopolski kurs katechetyczny⁶¹. Kurs posiadał uprawnienia

kursów organizowanych przez kuratoria szkolne. Celem kursu było omówienie problemów oświaty i wychowania religijnego w szkołach średnich i podstawowych oraz zapoznanie uczestników z zagadnieniami z dziedzin naukowych, a także z metodyki nauczania religii. Kurs był przewidziany dla słuchaczy zaawansowanych w działalność katechetyczną oraz dla kandydatów na katechetów⁶². Prowadzono wykłady, ćwiczenia, lekcje pokazowe, po czym następowała dyskusja, podczas której dzielono się doświadczeniami i spostrzeżeniami⁶³.

W dniach 16–22 października 1948 r. we Wrocławiu został zorganizowany wakacyjny kurs dla katechetów i nauczycieli religii⁶⁴. Cztery tematy opracowały i przedstawiły katechetki. Inne referaty przedstawili księża. Po każdym referacie następowała dyskusja. Prelegenci poruszali zagadnienia religijno-wychowawcze dzieci i młodzieży w szkole i w życiu parafii⁶⁵.

Z wyżej wymienionych kursów uczestnicy otrzymywali zaświadczenia, które okazywali diecezjalnemu wizytatorowi nauki religii oraz pracodawcy⁶⁶.

Dnia 5 lutego 1949 r. biskup Mieczysław Radoński, stosownie do kanonu 1336 KPK z 1917 r. oraz motu proprio Piusa XI *Orbem catholicum* z dn. 29 VI 1923 r. i Dekretu Kongregacji Soboru z dn. 12 I 1935 r., ustanowił Diecezjalny Urząd Katechetyczny, któremu powierzył wszelkie sprawy w diecezji związane z organizacją nauczania katechizmu i szkolenia katechetów⁶⁷. Mimo to nigdy taka nazwa w Kurii Diecezjalnej Włocławskiej nie była używana: zaraz po wojnie urząd ten nazywany był referatem szkolnym, a później referatem nauki religii lub referatem katechetycznym.

Mimo oficjalnego powołania w Kurii Diecezjalnej Włocławskiej specjalnego urzędu katechetycznego, w latach 1950–1956, ze względu na zakaz władz państwowych, w diecezji włocławskiej nie odbył się żaden z planowanych kursów katechetycznych dla zakonnych i świeckich sił katechetycznych.

W Krakowie w tym czasie odżyła inicjatywa, prowadzona przed wojną przez urszulanki, kształcenia katechetek w postaci Wyższego Instytutu Katechetycznego. Regulamin tego Instytutu został zatwierdzony 15 września 1951 r. Miał to być 2-letni Wyższy Instytut Filozoficzno-Teologiczny dla zakonnicy po maturze, dający studentkom formację teologiczną i zakonną; miał także przygotować do nauczania religii na poziomie podstawowym i średnim oraz do pracy o charakterze wychowawczym i parafialnym. W najtrudniejszym okresie przypadającym na lata sześćdziesiąte XX wieku, Instytut ten działał w ukryciu i nie był uznawany przez władze państwowe.

Dopiero w 1971 roku udało się związać go z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Krakowie.

2.2. W latach 1957–1970

W diecezji wrocławskiej dopiero w dniach 8–29 lipca 1957 roku oraz w dniach 2–14 i 17–26 sierpnia 1960 roku referat katechetyczny przeprowadził kursy katechetyczne dla katechetów zakonnych i świeckich⁶⁸. Wzięło w nich udział łącznie ponad 140 uczestników. Celem tych kursów było podniesienie kwalifikacji zawodowych oraz kształcenie nowych kadr. Zagadnienia poruszane podczas trwania tych kursów wywodziły się z zakresu katechetyki, dydaktyki, dogmatyki, etyki, Pisma Świętego, historii Kościoła i liturgii. Słuchacze brali udział w około 80 godzinach wykładów na każdym z tych kursów. Ponadto można było skorzystać z dobrze zorganizowanej opieki duchowej oraz z wielu przygotowanych atrakcyjnych zajęć (filmów, ćwiczeń, pomocy katechetycznych itp.).

W dniach 30 VI – 2 VII 1959 roku we Wrocławiu odbył się Ogólnopolski Kurs Katechetyczny pod przewodnictwem bpa Piotra Dudźca, jako delegata Komisji Szkolnej Episkopatu Polski. W tym kursie udział wzięli również katecheci z diecezji wrocławskiej. Główny temat tego kursu to: „Typ katechety, jakiego domaga się Kościół”. Wskazywano na katechetę jako czujnego, kapłańskiego, obywatelskiego, a przede wszystkim ojcowskiego sługę dzieci i młodzieży. Podkreślano, iż katecheta to dobry chrześcijanin, który życiem potwierdza wszystko, co przekazuje dzieciom i młodzieży. Ponadto katecheta powinien być: posłuszny Kościołowi, człowiek modlitwy i ascezy chrześcijańskiej, człowiek nowoczesny tak w metodach nauczania jak i w podejściu do dzieci i młodzieży⁶⁹.

W 1960 r., Konferencja Episkopatu Polski określiła ogólne ramy dla kształcenia dydaktycznego katechetów. Wyznaczono następujący zakres programowy: 400 godzin wykładowych (łącznie z lekcjami praktycznymi) z następujących przedmiotów: teologia dogmatyczna (60 godzin), apologetyka (30), teologia moralna (50), liturgika (30), Pismo Święte (80), historia Kościoła (30), psychologia i pedagogika (60), dydaktyka i metodyka religii (60). Program ten można było zrealizować w trojaki sposób: 1) kurs roczny, 2) trzyletni kurs wakacyjny, 3) kurs zaoczny (trwał rok, w czasie którego odbywały się wspólne kolokwia, a po ich zakończeniu przeprowadzano miesięczny kurs wakacyjny)⁷⁰.

W większości diecezji polskich organizowane w tym czasie kursy katechetyczne respektowały w zasadzie te wytyczne.

W diecezji włocławskiej następny kurs katechetyczny dla pomocniczych sił katechetycznych został przeprowadzony jednak dopiero w wakacje 1968 roku. Nie wiadomo z jakiego powodu przez taki długi okres nie organizowano żadnych kursów katechetycznych. Być może wynikało to z zaniedbania referatu katechetycznego lub też nie było stosownych środków i odpowiednio przygotowanej kadry wykładowców. Należy tu również podkreślić, iż był to okres obrad Soboru Watykańskiego II, a więc okres kształtowania się postulatów bardzo potrzebnej odnowy katechetycznej i ożywionej dyskusji nad problemem ciągłej i całościowej formacji katechetów.

2.3. W latach 1970–1990

Po 1970 roku zauważa się pewną poprawę w tej bardzo ważnej misji Kościoła, jaką jest odpowiednio przygotowana kadra katechetów zakonnych i świeckich. Odtąd co roku organizowano i przeprowadzano kursy dla zaawansowanych o charakterze dokształcającym (tzw. kursy drugiego stopnia) oraz dla kandydatów (tzw. kursy pierwszego stopnia) – mające na celu kształcenie osób pragnących pracować w katechizacji dzieci i młodzieży. Wykłady dla uczestników pierwszego stopnia obejmowały tematykę umiejętności prowadzenia nauczania religii oraz zapoznawały słuchaczy z nauką Kościoła w tej dziedzinie. Kursy odbywały się w Kaliszu, Turku i we Włocławku. Uczestnicy kursów drugiego stopnia zapoznawali się z nowymi metodami w katechezie i zmianami programów nauczania. Ponadto zawsze omawiano bieżące sprawy związane ze skutecznością katechezy oraz rozwiązywano różne problemy i kłopoty spotykane w pracy katechetycznej⁷¹.

Dnia 29 października 1976 roku biskup Jan Zaręba ustanowił przy Kurii Diecezjalnej Studium Katechetyczne, które zgodnie z zaleceniem Soboru Watykańskiego II oraz wskazaniem Stolicy Apostolskiej zawartymi w *Directorium catechisticum generale*, miało służyć pogłębieniu formacji duchowej, intelektualnej i katechetyczno-pedagogicznej katechetów zakonnych i świeckich pracujących w diecezji włocławskiej⁷².

Wciąż wzrastający zakres obowiązków duszpasterzy sprawił potrzebę przygotowania do pracy katechetycznej nowych sił spośród osób zakonnych i świeckich. Stąd w czerwcu 1980 i 1981 roku w Diecezjalnym Domu Rekolekcyjnym im. św. Maksymiliana Kolbe w Nieszawie zostały przeprowadzone kursy szkoleniowe⁷³. Kursy trwały po trzy tygodnie, obejmując łącznie 70 godzin wykładów i 60 godzin ćwiczeń⁷⁴.

Od 1982 roku zauważyć można nową formę kształcenia katechetów w diecezji włocławskiej. W procesie tym chodziło o pogłębienie wiedzy w zakresie teoretycznym i praktycznym, a także wzmocnienie wiary nauczających. Wydział Katechetyczny postanowił, że skupienia formujące będą się odbywały co miesiąc w dwóch ośrodkach: we Włocławku i w Kaliszu. W ramach skupień były prowadzone wykłady i katechezy pokazowe oraz wygłaszano konferencje ascetyczne. Takie skupienie było obowiązkowe dla wszystkich katechetów⁷⁵.

W latach 1983–1989 organizowane były w Domu Rekolekcyjnym w Nieszawie dwuetapowe kursy katechetyczne: odbywały się w czasie wakacji po trzy tygodnie w jednym i trzy tygodnie w następnym roku. Nadto uczestnicy mieli obowiązek w ciągu całego roku katechetycznego w trzecią i czwartą sobotę miesiąca przybyć do Włocławka lub Kalisza na prowadzone dla nich wykłady. Poza wykładami i ćwiczeniami, w czasie wieczornym uczestnicy oglądali filmy o tematyce religijnej⁷⁶.

Należy podkreślić, że katecheci brali także czynny udział w konferencjach i zebraniach katechetycznych, na których omawiano aktualne problemy katechetyczne i duszpasterskie⁷⁷. Ponadto zobowiązano również katechetów do posiadania przez nich „Kroniki Diecezji Włocławskiej”, w której zawarte są najważniejsze zarządzenia władzy diecezjalnej, oraz dwumiesięcznika pt. „Katecheta” – poświęconego aktualnym problemom katechetycznym⁷⁸.

Przełomowym momentem w kształceniu religijnym osób świeckich było powołanie przez biskupa ordynariusza Jana Zarębę 19 września 1983 r. Instytutu Wyższej Kultury Religijnej (IWKR) we Włocławku. Celem IWKR-u było gruntowne przygotowanie świeckich do współpracy w zakresie katechezy i poradnictwa rodzinnego⁷⁹. Zajęcia trwały trzy lata po trzy spotkania w miesiącu⁸⁰. Prowadzono ćwiczenia i wykłady z filozofii, teologii i pedagogiki⁸¹. W czasie dwóch trzyletnich turnusów (1983–1986, 1988–1991) dyplomy ukończenia Instytutu uzyskało 69 osób⁸².

2.4. Od 1990 r.

Powrót katechezy do szkół w 1990 roku spowodował potrzebę formacji nowych sił katechetycznych spośród wiernych świeckich i zakonnych. Dlatego też władza diecezjalna, w trosce o umożliwienie zainteresowanym osobom (zakonnym i świeckim) pogłębienia znajomości prawd objawionych i nauki Kościoła, organizowała kursy katechetyczne. Były one organizowane w czasie wakacji w dwóch etapach po trzy tygodnie

w jednym i w drugim roku. Nadto uczestnicy kursów katechetycznych mieli obowiązek w ciągu całego roku katechetycznego w trzecią i czwartą sobotę miesiąca przybyć do Włocławka na prowadzone dla nich wykłady. Poza wykładami i ćwiczeniami w czasie wieczornym uczestnicy oglądali filmy o tematyce religijnej⁸³.

Ponadto zorganizowane zostało Kolegium Teologiczne Diecezji Włocławskiej. W pierwszym etapie, w latach 1993–1994, funkcjonowało ono w oparciu o program trzyletniego Studium Teologii Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie; w drugim etapie⁸⁴, w latach 1995–1998, w oparciu o program dla kolegiów teologicznych zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski. Jego działalność przyczyniła się do zdobywania i podnoszenia kwalifikacji katechetycznych⁸⁵. Kolegium to zostało formalnie rozwiązane w 2000 r.⁸⁶

W trosce o umożliwienie pogłębienia znajomości prawd objawionych i nauki Kościoła bp Bronisław Dembowski w 1992 r. przekształcił działający od 19 września 1983 r., Instytut Wyższej Kultury Religijnej w Studium Teologii we Włocławku⁸⁷. Dnia 14 października 1992 r. została zawarta umowa między Papieskim Wydziałem Teologicznym w Warszawie (Sekcja Św. Jana Chrzciciela) a Studium Teologii we Włocławku, a w 1993 r. zatwierdzona przez Stolicę Apostolską umowa o współpracy naukowej. Wskutek zawarcia tej umowy studenci Studium mają prawa przysługujące studentom wyższych uczelni państwowych, a absolwenci uzyskują tytuł magistra teologii. Odtąd Studium Teologii, kształcące ciągle nowe zastępy katechetów zakonnych i świeckich, jest instytutem filialnym Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Sekcji św. Jana Chrzciciela⁸⁸. Początkowo Studium prowadzone było w dwóch cyklach: cykl pięcioletni – odpowiadający wymogom katolickich fakultetów teologicznych i cykl trzyletni – o programie odpowiadającym byłemu IWKR⁸⁹, później jednak wprowadzono studia sześcioletnie, tj. 12 semestrów: dwa lata – przedmioty filozoficzne, cztery lata – przedmioty teologiczne⁹⁰. W ramach Studium istnieją dwie specjalizacje: katechetyczna i rodzinna⁹¹.

Specjalizacja katechetyczna została utworzona w 1996 r. Obejmuje ona studentów Studium Teologii od IV do VI roku, którym daje przygotowanie katechetyczno-pedagogiczne. Rozumie się przez nie nabycie wiedzy i umiejętności z zakresu pedagogiki, psychologii, katechetyki i dydaktyki, które są wykładane w powiązaniu z teologią w wymiarze 270 godzin, oraz odbycie 150 godzin praktyk pozytywnie ocenionych.

Potwierdzenie takiego przygotowania stanowi odpowiedni dokument, który upoważnia do prowadzenia zajęć katechetycznych⁹².

* * *

Jak wynika z powyższego, formacja katechetyczna diecezji wrocławskiej szła w trzech kierunkach: wykształcenie, pogłębienie i doksztalcanie kadry. W tym zadaniu korzystano z pomocy innych ośrodków, w ten sposób ubogacając samych uczestników i styl diecezjalny. Kończąc powyższe rozważania dotyczące formacji katechetów zakonnych i świeckich, należy stwierdzić, że nie zawsze w pełni wykorzystano wszystkie stworzone szanse i możliwości, zwłaszcza w latach 1960–1970. Niemniej zaniedbania te były nieraz spowodowane czynnikami natury obiektywnej. Mimo to, możemy zauważyć ciągły rozwój form przygotowania całej kadry nauczających.

PRZYPISY

¹ Por. E. Majcher, *Działalność katechetyczna ośrodka warszawskiego w latach 1918–1939*, Warszawa 1996, s. 11–12.

² Zob. K. Kamiński, *Przygotowanie kapłanów wrocławskich do nauczania religii w pierwszej połowie XX wieku (do 1939 r.)*, „Studia Włocławskie”, 13(2011), s. 139–149.

³ E. Majcher, *Działalność katechetyczna ośrodka warszawskiego...*, dz. cyt., s. 21–22.

⁴ Tamże, s. 22.

⁵ [S. Zdzitowiecki] Stanisław bp, *Rozporządzenia diecezjalne. O nauczaniu katechizmu*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł), 1(1907), s. 50–51.

⁶ [A. Fajęcki] X. A. F., *Seminarium nauczycielskie*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 35–36, Warszawa 1912, s. 191.

⁷ Zob. P. Poręba, *Dzieje katechetyki*, w: *Dzieje katolickiej teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2, Lublin 1977, s. 160–161.

⁸ Zob. M. Sopoćko, *Łączność i jednolitość nauczania religii z innymi przedmiotami*, Warszawa 1937.

⁹ Zob. np. S. Marciszewska, *O nauczaniu religii. Rady i wskazówki dla matek i nauczycielek*, Warszawa 1911.

¹⁰ *Program nauki religii rzymsko katolickiej w szkołach niższych i seminariach nauczycielskich oraz wskazówki metodyczne*, Warszawa 1916/17, s. 92–96

¹¹ Tamże, s. 97–104.

¹² Zob. Polska Macierz Szkolna, *Kursy uzupełniające PMS dla nauczycieli ludowych*, Warszawa 1917.

¹³ E. Majcher, *Działalność katechetyczna ośrodka warszawskiego...*, dz. cyt., s. 27.

¹⁴ Zob. J. Ciemniński, *O nowożytną metodę nauczania religii*, Warszawa – Poznań 1919, s. 1–29.

¹⁵ [S. Zdzitowiecki] Stanisław bp, *Rozporządzenia diecezjalne. Zapadłe rezolucje na konferencji dziekanów z dnia 11 października 1916 roku*, KDWł, 10(1916), s. 278.

¹⁶ Zob. J.S. Żak, *Z moich wspomnień sprzed 25 lat*, [Włocławek ok. 1939], s. 44–49.

¹⁷ R. Ceglarek, *Katechizacja w diecezji częstochowskiej (1926–1951)*, Częstochowa 2008, s. 387.

¹⁸ J. Olszówka, M. Szczygieł, *Z tradycji kształcenia nauczycieli – wychowawców w Częstochowie*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Seria Humanistyczna”, 5(1982), nr 5, cz. 2, s. 50–56.

¹⁹ Podstawy prawne nauczania katechetycznego w Polsce szczegółowo omawia: E. Majcher, *Działalność katechetyczna ośrodka warszawskiego...*, dz. cyt., s. 32–42.

²⁰ Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej”, 1931. Podanie bardziej dokładnych danych jest niemożliwe z powodu nieprecyzyjnie podanych informacji na temat liczby i stopnia szkół powszechnych w poszczególnych parafiach, a przede wszystkim z powodu mylenia przez proboszczów „klas” z „oddziałami”.

²¹ „Rocznik Diecezji Włocławskiej”, 1939, s. 32–38. Jako katechetki świeckie pracowały: w Kaliszu – Władysława Leśniakówna (od 1925), Barbara Magdzińska (od 1925), Helena Michalska (od 1931); w Szadku – Helena Szymczakówna (od 1928); w Turku – Helena Dutkiewiczówna (od 1922); we Włocławku – Anna Rezlerówna (od 1923).

²² *Ustawa Bractwa Nauczania Chrześcijańskiego przy kościołach parafialnych diecezji włocławskiej*, KDWł, 12(1928), s. 199.

²³ Wskazówki metodyczne do nauczania religii w ochronkach zob.: *Program nauki religii rzymsko katolickiej w szkołach niższych i seminariach nauczycielskich oraz wskazówki metodyczne*, Warszawa 1919/17, s. 7–14.

²⁴ *Podręczna encyklopedia pedagogiczna*, w oprac. F. Kierskiego, t. 2, Lwów – Warszawa 1925, s. 489.

²⁵ *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 5, Warszawa 2006, s. 700.

²⁶ *Podręczna encyklopedia pedagogiczna*, dz. cyt., s. 490–491.

²⁷ Tamże, s. 492.

²⁸ *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, dz. cyt., s. 700.

²⁹ C.M. Sondej, *Intelektualna i duchowa formacja osobowości katechetek w Międzyzakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie. Studium z zakresu katechetyki*, Kraków 1998, s. 35.

³⁰ Tamże, s. 36.

³¹ Tamże, s. 36.

³² W. Niemyski, *Katecheta w szkole wiejskiej*, Warszawa 1939, s. 1.

³³ *Przepisy rządowe i prawne. Rozporządzenie ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 24 marca 1925 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych duchownych rzymsko-katolickich do nauczania religii w szkołach średnich ogólnokształcących i seminariach nauczycielskich, państwowych i prywatnych*, KDWł, 19(1925), s. 250; 20(1926), s. 266.

³⁴ *Przepisy rządowe i prawne. Kwalifikacje katechetek*, KDWł, 18(1924), s. 508.

³⁵ Zob. *Rozporządzenia prawno-państwowe. O kwalifikacjach zawodowych nauczycieli religii rzymsko-katolickiej w szkołach powsz.*, KDWł, 32(1938), s. 43–48.

³⁶ Zob. *Podręczna encyklopedia pedagogiczna*, t. 1, Lwów – Warszawa 1923, s. 69–71.

³⁷ Zob. M. Nowacka, *Katechetyczne doradztwo metodyczne*, Lublin 1999.

³⁸ *Rozporządzenie Ministra WR i OP z dn. 24.12.1937 r. o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli religii rzymsko-katolickiej w szkołach powszechnych*, „Wiadomości Diecezjalne” (Częstochowa), 13(1938), s. 57

³⁹ R. Ceglarek, *Katechizacja w diecezji częstochowskiej (1926–1951)*, dz. cyt., s. 397.

⁴⁰ *Program kursu katechetycznego*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” (MKiW), 18(1929), z. 3, s. 143–144.

⁴¹ H. Weryński, *Kurs katechetyczny w Poznaniu*, MKiW, 18(1929), z. 7–8, s. 292–296.

⁴² Zob. M.J. Żmichowska, *Katolickie stowarzyszenia. XII. Nauczycielskie. 3. Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowe Nauczycielstwa Szkół Powszechnych*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1123–1126.

⁴³ Zob. K. Kuźmak, *Katolicki Związek Polek*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1199–1202.

⁴⁴ *Z Kurii. Kurs katechetyczny*, KDWł, 33(1939), s. 165.

⁴⁵ Zob. m.in.: *Kurs wakacyjny nauki religii rzymsko-katolickiej*, MKiW, 21(1932), z. 5, s. 228–229; *Kurs katechetyczny w Cieszynie*, MKiW, 21(1932), z. 8, s. 247–249; *Wakacyjny kurs dla nauczycieli religii od 4 do 30 lipca 1932 r. w Bydgoszczy*, MKiW, 21(1932), z. 6–7, s. 313; B. Pałgowski, *Wrażenia z kursu metodycznego w Warszawie*, MKiW, 22(1933), z. 4, s. 162–169; z. 5, s. 217–223; z. 6–7, s. 287–296; tenże, *Z kursu katechetycznego w Krakowie*, MKiW, 24(1935), z. 6–7, s. 312; z. 8, s. 348–351; z. 9, s. 409–411; F. Cieślak, *Dni katechetyczne w Warszawie*, „Ateneum Kapłańskie” (AtK), 35(1935), s. 286–292; MKiW, 24(1935), z. 2, s. 49–62; z. 3, 97–100; *Kurs katechetyczny w Krakowie*, MKiW, 26(1937), z. 6–7, s. 319–320; z. 9, s. 412–413; *Kurs religii dla nauczycieli świeckich w Kielcach*, MKiW, 28(1939), z. 6–7, s. 319.

⁴⁶ *Z Kurii Diecezjalnej. Kursy katechetyczne*, KDWi, 25(1931), s. 204.

⁴⁷ Zob. np. *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia. Religia rzymsko katolicka (projekt)*, Lwów 1933.

⁴⁸ Zob. np. *Podręcznik metodyczny do nauki historii biblijnej*, oprac. J. Szukalski, t. 1: *Stary Testament*, Poznań 1928.

⁴⁹ Zob. W. Niemyski, *Katecheta w szkole wiejskiej*, Warszawa 1939.

⁵⁰ *Z Kurii Diecezjalnej. Koncesjonowane kursy dokształcające dla niewykwalifikowanych ochroniarek (wychowawczyń przedszkoli)*, KDWi, 28(1934), s. 300.

⁵¹ Zob. E. Majcher, *Działalność katechetyczna ośrodka warszawskiego...*, dz. cyt., s. 89–92; M. Nowacka, *Katechetyczne doradztwo metodyczne*, Lublin 1999, s. 71–72.

⁵² Zob. R. Ceglarek, *Katechizacja w diecezji częstochowskiej (1926–1951)*, dz. cyt., s. 160–162.

⁵³ Zob. M. Nowacka, *Katechetyczne doradztwo metodyczne*, Lublin 1999, s. 72–74.

⁵⁴ S. Biskupski, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej przy wrocławskim seminarium duchownym*, AtK, 72(1969), s. 302–303; zob. W. Hanc, K. Rulka, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej we Wrocławku*, w: *Studium Teologii we Wrocławku 1992–2002*, Wrocław 2003, s. 36–40.

⁵⁵ Por. E. Majcher, *Działalność katechetyczna ośrodka warszawskiego...*, dz. cyt., s. 43–44; P. Poręba, *Dzieje katechetyki*, w: *Dzieje katolickiej teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2, Lublin 1977, s. 162.

⁵⁶ Zob. R. Ceglarek, *Katechizacja w diecezji częstochowskiej (1926–1951)*, dz. cyt., s. 123–132.

⁵⁷ [S. Zdzitowiecki] Stanisław bp, [*List pasterski o katolickim wychowaniu dzieci*], KDWi, 1(1907), s. 364–365.

⁵⁸ Wymagania takie stawiano kandydatom do 1961 roku, a po tym roku – wymagano świadectwa dojrzałości oraz obowiązkowo pozostałych dokumentów bez zmian.

⁵⁹ *Wstępny Kurs Katechetyczny we Wrocławku*, KDWi, 29(1946), s. 123.

⁶⁰ Tamże, s. 124.

⁶¹ *Kurs wakacyjny na Jasnej Górze*, KDWi, 29(1946), s. 64–65.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ *Z Referatu szkolnego*, KDWi, 31(1948), s. 113.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże. Pracodawcami były władze szkolne lub księża proboszczowie.

⁶⁷ M. Radoński, *Dekret o ustanowieniu Diecezjalnego Urzędu katechetycznego*, KDWi, 43(1949), s. 68.

⁶⁸ *Kursy Katechetyczne*, KDWi, 40(1957), s. 114–116; 43(1960), s. 25.

⁶⁹ *Ogólnopolski Kurs Katechetyczny we Wrocławiu*, KDWi, 53(1959), s. 314–316.

⁷⁰ J. Doppke, *Katechizacja w Polsce 1945–1990*, Pelplin 1998, s. 215.

⁷¹ *Konferencje Księża Dziekanów*, KDWi, 53(1970), s. 67; 54(1971), s. 15, 277–279; 55(1972), s. 172; 56(1973), s. 171; 57(1974), s. 175; 58(1975), s. 256.

⁷² J. Zaręba, *Dekret ustanawiający studium katechetyczne*, KDWi, 59(1976), s. 281.

⁷³ *Kurs szkoleniowy dla katechetów*, KDWi, 63(1980), s. 142–143; 64(1981), s. 234.

⁷⁴ Tamże.

- ⁷⁵ *Kształcenie katechetów w diecezji*, KDWi, 65(1982), s. 79.
- ⁷⁶ *Kursy katechetyczne w Nieszawie*, KDWi 66(1983), s. 190; 67(1984), s. 213; 68(1985), s. 172; 69(1986), s. 177–178; 70(1987), s. 268–269; 72(1989), s. 201.
- ⁷⁷ Por. *Rejonowe konferencje katechetyczne*, KDWi, 43(1960), s. 23, 394; 47(1964), s. 277–278; 55(1976), s. 234; 60(1977), s. 218–219; 61(1978), s. 181–182; 64(1981), s. 239–240; 66(1983), s. 238–239; 68(1985), s. 259; 69(1986), s. 223; 70(1987), s. 271; 73(1990), s. 249.
- ⁷⁸ *Konferencje katechetyczne w diecezji*, KDWi, 51(1968), s. 204–205.
- ⁷⁹ J. Zaręba, *Dekret ustanawiający IWKR*, KDWi, 66(1983), s. 204.
- ⁸⁰ Każdorazowe spotkanie odbywało się w soboty i obejmowało sześć godzin lekcyjnych.
- ⁸¹ Por. *Statut IWKR-u*, KDWi, 66(1983), s. 249.
- ⁸² M. Włosiński, *Kształcenie katechetów w diecezji wrocławskiej*, w: *W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin*, Wrocław 2002, s. 249; por. J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej diecezji wrocławskiej po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 2012, s. 245–247.
- ⁸³ *Kursy katechetyczne w Nieszawie*, KDWi, 72(1989), s. 201; *Katechetyczne dni formacyjne w diecezji wrocławskiej*, KDWi, 76(1993), s. 144.
- ⁸⁴ Dopiero wtedy, w 1995 r., otrzymało oficjalne umocowanie prawne; zob. B. Dembowski, *Dekret powołujący Kolegium Teologiczne Diecezji Wrocławskiej we Wrocławku*, KDWi, 78(1995), s. 325.
- ⁸⁵ M. Włosiński, *Kształcenie katechetów w diecezji wrocławskiej*, art. cyt., s. 249.
- ⁸⁶ B. Dembowski, *Dekret rozwiązujący Kolegium Teologiczne*, KDWi, 83(2000), s. 585; zob. Z. Cabański, *Kolegium Teologiczne Diecezji Wrocławskiej we Wrocławku*, w: *Studium Teologii we Wrocławku 1992–2002*, dz. cyt., s. 115–116.
- ⁸⁷ *Dekret ustanawiający i Statut Studium Teologii we Wrocławku*, KDWi, 75(1992), s. 191–193.
- ⁸⁸ *Sprawozdanie z inauguracji Studium Teologii we Wrocławku*, KDWi, 75(1992), s. 215.
- ⁸⁹ Tamże, s. 192.
- ⁹⁰ Tzn. po podpisaniu umowy z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Warszawie.
- ⁹¹ Por. *Statut Studium Teologii we Wrocławku*, KDWi, 81(1998), s. 275–284; J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa powszechnego...*, dz. cyt., s. 247–250.
- ⁹² Zob. K. Skoczylas, *Specjalizacja katechetyczna w Studium Teologii we Wrocławku*, w: *Studium Teologii we Wrocławku 1992–2002*, dz. cyt., s. 95–100.

JAROSŁAW WAŚOWICZ SDB

STAN BADAŃ NAD HISTORIĄ KLASZTORU W ŁĄDZIE W XX WIEKU

Klasztor w Łądzie z racji funkcji, jaką spełniał nie tylko ze względów kościelnych, ale także społeczno-kulturalnych regionu, zawsze pozostawał w kręgu zainteresowań badaczy. Właściwie każdy okres z przeszłości 800-letnich dziejów łądzkiego klasztoru przy okazji badań nad jego sztuką i architekturą, nad historią polskich cystersów, kapucynów, powstań narodowych jest w większym lub mniejszym stopniu opracowany. Nie inaczej jest z badaniami odnoszącymi się do jego dziejów w XX wieku. Przedmiotem naszego opracowania stanie się właśnie ukazanie historiografii tego okresu dotyczącej klasztoru w Łądzie. Spróbujemy także wskazać na pewne postulaty badawcze nad zagadnieniami, które domagają się jeszcze opracowania.

Historia klasztoru pocysterskiego w Łądzie w XX wieku związana jest w większej swojej części z działalnością wychowawczo-duszpasterską Towarzystwa św. Franciszka Salezego, zamiennie nazywanego Zgromadzeniem Salezjańskim lub salezjanami, którzy przybyli tutaj w 1921 r., z inicjatywy ks. prałata Franciszka Szczygłowskiego, na zaproszenie biskupa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego¹. Kanoniczna erekcja domu zakonnego w Łądzie pw. św. Bernarda z Clairvaux nastąpiła dopiero 20 grudnia 1930 r., na podstawie dekretu przełożonego generalnego ks. Filipa Rinaldiego. Do 2004 r. Łądz znajdował się w granicach diecezji włocławskiej. Szczegółowo wszystkie etapy rozwoju salezjańskiej wspólnoty zakonnej omówił ks. Zenon Klawikowski w opracowaniu poświęconym 90-leciu posługi duchowych synów ks. Bosko w Łądzie².

Po objęciu nowej placówki salezianie w Łądzie utworzyli Małe Seminarium Duchowne. Było ono przeznaczone dla młodzieńców okazujących oznaki powołania, którzy w starszym wieku rozpoczęli naukę w szkole średniej. W terminologii salezjańskiej określano ich mianem „Synów

Maryi”. Szkoła funkcjonowała w Łądzie (z przerwą w latach okupacji) do roku 1952, kiedy została zamknięta przez władze komunistyczne, podobnie jak i inne tego typu dzieła salezjańskie w Polsce³. Małe Seminarium doczekało się obszernego opracowania monograficznego autorstwa ks. Marka Chmielewskiego SDB⁴. Praca omawia w wyczerpującym zakresie zagadnienie związane z powstaniem i dziejami Małego Seminarium, z jego zarządem, personelem wychowawczo-pedagogicznym i administracyjnym, charakterystyką wychowanków, procesem nauczania i wychowania, a także administracją majątkową Zakładu Salezjańskiego. Część tegoż opracowania została opublikowana w różnych periodykach⁵. W znacznie węższym zakresie, spraw związanych z początkami i dziejami Małego Seminarium dotyczą prace traktujące o historii salezjanów⁶ i historii szkolnictwa salezjańskiego w Polsce⁷.

Począwszy od 1921 przy Małym Seminarium funkcjonowała także tymczasowa szkoła krawiecka przeznaczona dla sierot, repatriantów z Rosji. Uczęszczała do niej grupa 20 dzieci. Opiekę nad nimi sprawował były wychowanek salezjański, Wincenty Roga. Szkoła zakończyła działalność po wykształceniu ostatnich dwóch krawców w roku 1927⁸. Historia tej placówki domaga się szczegółowego opracowania, co ze względu na braki w materiałach archiwalnych i niewielkie wzmianki w literaturze przedmiotu, wydaje się być zadaniem niezwykle trudnym.

Wraz z wybuchem II wojny światowej rozpoczął się kolejny okres dziejów łądzkiego klasztoru. W styczniu 1940 r. został tu utworzony obóz przejściowy dla duchowieństwa z diecezji włocławskiej, gnieźnieńskiej, poznańskiej, warszawskiej, płockiej oraz kilku zgromadzeń zakonnych. Obóz funkcjonował do października 1941 r. Doczekał się popularnonaukowej monografii wydanej staraniem Kleryckiego Koła Łądzkich Przewodników, z racji beatyfikacji 108 męczenników ostatniej wojny, której dokonał w dniu 13 czerwca 1999 r. w Warszawie papież Jan Paweł II. Wśród wyniesionych na ołtarze znaleźli się także kapłani internowani w Łądzie. Książka zatytułowana *Łądcy męczennicy* autorstwa Jarosława Wąsowicza SDB zawiera krótki rys historyczny obozu dla księży, ukazuje sylwetki męczenników wyniesionych na ołtarze, ze szczególnym uwzględnieniem ich pobytu w Łądzie. W aneksie odnajdziemy wcześniej niepublikowane wspomnienia z tamtego okresu: ks. Władysława Bartonia SDB, ówczesnego mieszkańca Łądu pana Bogumiła Dzwoniarskiego oraz obozowe fotografie⁹. Niejako uzupełnieniem omawianej pozycji są: edycja źródłowa prezentująca jeden z nielicznych dokumentów obozowych,

jaki zachował się w Archiwum Inspektorii św. Wojciecha w Pile – *Lista Duchownych internowanych w Łądzie 6 X 1941 r.*¹⁰, artykuł omawiający wydawane w obozie przez grupę księży i kleryków pismo „Exsul”¹¹, a także artykuł publiczny, który ukazał się w prasie lokalnej, dotyczący pomocy, jakiej więzionym księżom udzielali okoliczni mieszkańcy¹².

Łąd z tej racji, że więziony był tutaj biskup sufragan włocławski Michał Kozal, trafił także na wokandę dyplomatycznych zabiegów prymasa Polski kard. Augusta Hlonda i Stolicy Apostolskiej o uwolnienie tego hierarchy Kościoła z niemieckiej niewoli. Starania te spowodowały, że obóz utworzony przez okupanta w łądzkim klasztorze znalazł się w ważnych kościelnych dokumentach dyplomatycznych czasów II wojny światowej. Kulisy tych działań, obejmujących m.in. niefortunną misję werbisty o. Eberharda Wigge, omawiają artykuły T.S. Ledóchowskiej¹³, J. Arlika¹⁴ i S. Kosińskiego¹⁵.

Ważne przyczynki związane z historią obozu znajdziemy w publikowanych wspomnieniach księży internowanych w Łądzie – biskupa Franciszka Korszyńskiego¹⁶, ks. Stanisława Librowskiego¹⁷, ks. Józefa Świniarskiego¹⁸ ks. Władysława Bartonia SDB¹⁹, ks. Józefa Grzywaczewskiego²⁰. Za najcenniejszą publikację w tej grupie należy uznać wspomnienia pisane w Łądzie przez błogosławionego ks. Franciszka Drzewieckiego – orionistę, opublikowane w monografii jemu poświęconej²¹. Informacje dotyczące łądzkiego obozu znajdziemy także w literaturze biograficznej błogosławionych męczenników i kandydatów na ołtarze²², opracowaniach poświęconych sytuacji duchowieństwa w Kraju Warty i obozom internowania dla duchownych²³ oraz w publikacjach na temat martyrologii salezjanów w czasie II wojny światowej²⁴. Ostatnia grupa publikacji, którą należy wspomnieć, związana jest nie tyle z historią łądzkiego obozu, co z uroczystościami ku czci łądzkich męczenników, jakie po zakończeniu wojny odbywały się w klasztorze. Warto je w tym miejscu przywołać, gdyż stanowią one świadectwo pamięci o duchownych, którzy oddali swoje życie za wiarę i ojczyznę, oraz dokumentują rozwój kultu męczenników ostatniej wojny w tym szczególnym miejscu naznaczonym ich cierpieniem²⁵.

Po likwidacji obozu internowania w październiku 1941 r. klasztor oddano w ręce niemieckiego ugrupowania Hitlerjugend. Niemiecka młodzież pozostała tutaj aż do końca wojny. Ośrodek ewakuowano przed zbliżającym się frontem. Okres od października 1941 do lutego 1945, kiedy klasztor zamieniono w ośrodek szkoleniowy dla tej młodzieżowej

niemieckiej formacji faszystowskiej, stanowi lukę w historiografii łądzkiego klasztoru w czasie II wojny światowej. Dotychczas nikt nie podjął się opracowania tego zagadnienia. Mało jest też materiałów, które można by ewentualnie do tego celu wykorzystać. W „Kronice Domu Łądzkiego” zachowały się sporadyczne wzmianki na temat obozu Hitlerjugend²⁶. Stosunkowo niedawno zebrano wspomnienia kilku mieszkańców, którzy pracowali w tym czasie w obsłudze ośrodka²⁷. Aby rzetelnie opracować to zagadnienie, należałoby korzystać z archiwów niemieckich, a to stanowi duże utrudnienie. Być może chociaż fragment z tych wojennych dziejów łądzkiego klasztoru zostanie opracowany przez historyków, w ramach badań nad działalnością Hitlerjugend na terenach okupowanej Polski.

Niemal od razu po zakończeniu II wojny światowej salezianie przystąpili do odbudowy działalności w swoich zakładach. W Łądzie reaktywowano Małe Seminarium Duchowne. Ale nie był to czas sprzyjający dobremu funkcjonowaniu tej placówki. Polska w wyniku porozumień zwycięskich mocarstw znalazła się w bloku państw socjalistycznych, w których podjęto programową walkę z Kościołem. Dotknęła ona szczególnie salezjanów. Począwszy od końca lat czterdziestych władze PRL-u zaczęły zamykać prowadzone przez nich placówki oświatowo-wychowawcze. Małe Seminarium w Łądzie ten los spotkał w 1952 r. Aby utrzymać klasztor w rękach Zgromadzenia, przełożeni zdecydowali się na utworzenie tu Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego (WSD TS). Szczegółowo okoliczności likwidacji Małego Seminarium omówił ks. Marek Chmielewski w publikacji, która ukazała się w ramach serii wydawniczej poznańskiego oddziału Instytutu Pamięci Narodowej *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1945–1989*²⁸.

Od 1952 r. zaczyna się więc w łądzkim klasztorze kolejny etap jego historii, który trwa po dziś dzień. Dotychczas dzieje WSD TS doczekały się *Księgi Jubileuszowej*, wydanej z racji 50-lecia działalności seminarium, opracowanej pod redakcją ówczesnego jego rektora, ks. Marka Chmielewskiego²⁹. Przedstawione zostały w niej szczegółowo dzieje seminarium³⁰, omówiono personel wychowawczy, dydaktyczny i administracyjny³¹, zakres formacji duchowej i intelektualnej³², zaangażowanie duszpasterskie wspólnoty seminaryjnej³³. Przedstawiono także absolwentów WSD TS, jako duszpasterzy, wychowawców oraz misjonarzy³⁴. Ponadto w księdze znalazło się miejsce na omówienie troski wspólnoty seminaryjnej o łądzkie zabytki³⁵.

Dzieje WSD TS w Łądzie zostały zaprezentowane w innych okolicznościowych publikacjach, głównie artykułach naukowych i pryzczynkach popularnonaukowych. Z racji jubileuszu 25-lecia seminarium ks. Stanisław Kosiński, wieloletni wykładowca historii Kościoła i innych przedmiotów w łądzkim seminarium, opracował jego historię do roku 1977³⁶. Kolejny artykuł, autorstwa ks. Jana Pietrzykowskiego, ukazał się w tomie „Seminare” poświęconym w dużej mierze zagadnieniom historycznym z racji jubileuszu 100-lecia pracy salezjanów w Polsce, który przypadł na rok 1998. Ksiądz Pietrzykowski omawia w nim 45 lat historii seminarium w Łądzie, a więc okres 1952–1997³⁷. W kolejnych latach ksiądz Wąsowicz opublikował artykuł, w którym omówił sprawę represji władz komunistycznych wobec WSD TS w latach 1956–1970³⁸, natomiast ks. Pietrzykowski w jednym z haseł w *Leksykonie duchowieństwa represjonowanego w PRL* omówił sprawę ks. Króla, aresztowanego w Łądzie w 1960 r.³⁹ Z ważniejszych opracowań popularnonaukowych omawiających całościowo dzieje salezjanów i seminarium warto przywołać teksty ks. Stanisława Kosińskiego⁴⁰, ks. Jacka Brakowskiego⁴¹, ks. Marka Chmielewskiego i Stefana Paszka⁴² oraz dodatek jubileuszowy do urzędowego kwartalnika „Kronika Inspektorialna”⁴³.

Kolejna grupa publikacji dotyczy obszarów związanych z działalnością naukową, kulturową i społeczną seminarium salezjańskiego. Wśród nich na wyróżnienie zasługują opracowania historii Łądzkich Sympozjów Liturgicznych, które odbywają się w seminarium od 1986 r. Twórcą i głównym organizatorem tych sesji naukowych był ks. prof. dr hab. Adam Durak SDB (1949–2005). Krąg korzystających z dorobku naukowego prezentowanego na sympozjach znacznie się powiększył poprzez ich popularyzację w formie książek. Wybrane materiały z pierwszych 15 sesji zostały opublikowane w dwóch pozycjach (pod redakcją ks. prof. A. Duraka), w których znajdziemy także wspomniany rys historyczny Łądzkich Sympozjów Liturgicznych⁴⁴. Ponadto w tym gronie wyróżnić należy opracowania ks. Marka Babicza dotyczące biblioteki w Łądzie, która otwiera swoje podwoje nie tylko dla seminarzystów, ale również dla czytelników spoza seminarium⁴⁵. Kilka artykułów poświęconych zostało także scenie teatralnej w Małym Seminarium „Synów Maryi” oraz w WSD TS⁴⁶. Ksiądz Chmielewski omówił zakres obecności seminarium w panoramie ziemi słupeckiej, akcentując szczególnie jego rolę kulturotwórczą, duchowe i intelektualne oddziaływanie na szeroko rozumianą okolicę⁴⁷. Z podobnej perspektywy, niektóre wątki z dziejów seminarium,

omówili także ks. Babicz⁴⁸ i ks. Zenon Klawikowski⁴⁹. W opracowaniu wydanym z okazji 90-lecia posługi salezjańskiej w Łądzie ukazała się obszerna relacja o działalności grupy seminaryjnej „Świadectwo i Twórczość”, która obejmowała w całym regionie przez kilkanaście lat opieką duszpasterską środowisko świeckich, zwłaszcza pracowników służby zdrowia i nauczycieli⁵⁰.

Salezianie od samego początku pobytu w Łądzie zajęli się konserwacją i utrzymaniem zabytkowego klasztoru i świątyni. Ich praca na tym polu została doceniona poprzez odznaczenie WSD TS w dniu 4 lutego 1981 r. przez Ministra Kultury i Sztuki nagrodą I stopnia i Dyplomem Honorowym za Osiągnięcia w Upowszechnianiu Kultury oraz poprzez wpisanie 17 czerwca 2009 r. przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej prof. Lecha Kaczyńskiego zespołu dawnego opactwa cysterskiego na listę Pomników Historii. Ukazało się kilka prac dokumentujących działania łądzkich salezjanów na tym polu. Na pierwszym miejscu trzeba tu wymienić ks. Janusza Nowińskiego, Kustosza Zabytków Dawnego Opactwa w Łądzie, wieloletniego wykładowcę historii sztuki i konserwacji zabytków w seminarium w Łądzie, a także pracownika naukowego UKSW w Warszawie, który wielokrotnie omawiał troskę salezjanów o łądzkie zabytki w latach 1921–2011⁵¹. Jeszcze przed wojną pozycję o historii klasztoru i jego zabytkach opublikował salezjanin ks. Mikołaj Kamiński⁵². Ważnym opracowaniem w tym zakresie jest maszynopis ks. Jana Romanowicza, jednego z pierwszych salezjanów, którzy podjęli pracę w Łądzie, napisany przez niego w 1935 r. w Wilnie⁵³. Ksiądz Romanowicz przedstawia bowiem stan łądzkich zabytków w roku 1924, a więc krótko po przybyciu do klasztoru salezjanów. Pomaga to zorientować się, ile prac konserwatorskich zostało wykonanych przez lata dzielące nas od momentu przejścia Łądu przez Zgromadzenie. W zbiorach biblioteki WSD TS znajduje się także maszynopis ks. Jana Wosia, który omawia m.in. wiele zagadnień związanych z ochroną łądzkich zabytków z l. 1929–1937⁵⁴. Historię poszczególnych prac konserwatorskich dokumentują opracowania techniczne ich wykonawców, znajdujące się w zbiorach biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego⁵⁵. Salezianie przez lata podejmowali również szereg inicjatyw wydawniczych na rzecz odpowiedniej informacji o bezcennych zabytkach Łądu w formie pocztówek, folderów oraz albumów⁵⁶.

Kolejną kartę dziejów klasztoru i świątyni łądzkiej w XX w. tworzy historia parafii pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny i św. Mikołaja

Biskupa. Samodzielną parafię w Łądzie utworzono pod koniec XIX w. Została erygowana w roku 1890. Do 1918 r. duszpasterstwo w parafii prowadzili księża diecezjalni, w latach 1919–1921 prowadził je o. Maur Świeczkowski z zakonu oliwetanów, później przejęli je salezjanie. O historii parafii i świątyni w Łądzie w ogólnym zarysie traktują schematyzmy diecezji włocławskiej, zwłaszcza opublikowany w 2000 r. w związku z Wielkim Jubileuszem⁵⁷. Podobne roczniki były wydane także i w innych latach⁵⁸, jednak jubileuszowy ukazał się w formie znacznie poszerzonej w porównaniu z dotychczasowymi. Znajdziemy w nim podstawowe informacje odnoszące się do historii Łądu w ciągu wieków, a także interesujące nas dane związane z parafią, takie jak: informacje o parafialnych archiwaliach i miejscu ich przechowywania, zestawienie bibliograficzne, wykaz miejscowości przynależących do parafii, liczba mieszkańców objętych duszpasterstwem, informacje o cmentarzu parafialnym, wykaz proboszczów i administratorów parafii w XX wieku, a także o duchowieństwie zakonnym i diecezjalnym wywodzącym się z terenu parafii⁵⁹. Podobny charakter ma wydany w 1988 r. z racji jubileuszu 100-lecia pracy salezjanów w Polsce schematyzm „Rodzina salezjańska w Polsce”⁶⁰.

Wśród opracowań odnoszących się bezpośrednio do historii parafii łądzkiej w XX w. wymienić należy kilka zaledwie prac. Artykuł ks. Jarosława Wąsowicza⁶¹, referat ks. Apoloniusza Domańskiego zatytułowany „Duszpasterstwo Księży Salezjanów w Parafii Matki Bożej i św. Mikołaja w Łądzie n. Wartą 1921–1996”⁶² oraz pracę magisterską Karola Kuszyki „Monografia historyczno-demograficzna parafii Łąd w II połowie XX w.”⁶³. Autor omawia w niej dzieje osady i parafii, jej organizację, przynależność administracyjną, architekturę kościoła, a także zagadnienia związane z ruchem naturalnym ludności w parafii Łąd w II połowie XX w. Jak dotychczas brak jest opracowań historycznych dotyczących okresu 1890–1918, kiedy duszpasterstwo parafialne prowadzili w Łądzie księża diecezjalni. Z parafią od kilkunastu lat nierozłącznie związana jest działalność oratorium, którego dzieje opracował ks. Mariusz Kowalski⁶⁴ oraz ks. Adam Popławski, we wspomnianym już artykule w *Księdze Jubileuszowej* seminarium.

* * *

Podsumowując stan badań nad historią klasztoru w Łądzie w XX w. warto wspomnieć o sporej ilości artykułów publicystycznych, relacji i sprawozdań z licznych uroczystości, jakie wydarzyły się w Łądzie, które

uzupełniają prace naukowe. Ukazywały się one na łamach prasy lokalnej, w czasopismach diecezjalnych i salezjańskich⁶⁵. Ich pełne zestawienie bibliograficzne domaga się opracowania.

Niezwykle bogata historia klasztoru w Łądzie zobowiązuje do dalszych badań i inicjatyw promujących to ważne miejsce na mapie Kościoła w Polsce. W ostatnim czasie podjęto szereg inicjatyw badawczych (m.in. seria wydawnicza *Z kart łądzkiej historii*) oraz promocyjnych (zostanie utworzony „Szlak męczenników” z możliwością zdobycia odznaki PTTK), które w dalszej perspektywie pozwolą być może na wypełnienie istniejących niestety luk badawczych, o których wspomnieliśmy w powyższym opracowaniu. We współpracy z Instytutem Pamięci Narodowej w Poznaniu planowane jest także szczegółowe opracowanie represji komunistycznych władz wobec Małego Seminarium „Synów Maryi” oraz Wyższego Seminarium w Łądzie. Poczyniono również pierwsze starania o rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego kolejnej grupy salezjańskich męczenników II wojny światowej, co zaowocuje być może kolejnymi publikacjami na temat obozu internowania z lat 1940–1941. Mamy więc nadzieję, że historiografia Łądu w XX w. w miarę upływu czasu wzbogacona zostanie o nowe i cenne publikacje.

PRZYPISY

¹ Ks. prałat Franciszek Szczygłowski wcześniej był inicjatorem przybycia salezjanów do Aleksandrowa Kujawskiego. Na ten temat zob. m.in.: M. Jarecki, *Ksiądz prałat Franciszek Szczygłowski 1876–1941*, Słupca, 2000, s. 29–34, 38–39; J. Pietrzykowski, *Duchowni polscy – dobrodziejcy salezjańscy z lat 1898–1938*, „Seminare”, 18(2002), s. 605–625; *Salezjanie w Aleksandrowie Kujawskim 1919–2009. Studia i materiały źródłowe*, red. J. Wąsowicz, Piła 2009 (Seria: *Studia i materiały źródłowe pod patronatem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej*, t. 1); J. Wąsowicz, *Relacja o pracy duszpasterskiej i społecznej ks. Franciszka Szczygłowskiego (1876–1941), dobrodziejcy dzieł salezjańskich w Aleksandrowie Kujawskim i Łądzie nad Wartą. Edycja źródłowa*, „Seminare” (w druku).

² Por. Z. Klawikowski, *Początki i rozwój dzieła salezjańskiego w Łądzie n. Wartą – wspólnota św. Bernarda*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, red. J. Nowiński, Warszawa – Łą 2011, s. 20–33.

³ Więcej na temat likwidacji salezjańskich placówek zob. J. Wąsowicz, *Likwidacja salezjańskich zakładów wychowawczych*, „Biuletyn IPN”, (2007), nr 4, s. 49–56.

⁴ M. Chmielewski, *Małe Seminarium Duchowne Księża Salezjanów w Łądzie n. Wartą w latach 1921–1952*, Lublin 1988 (praca magist. na Wydziale Teologicznym KUL; mps. w Bibliotece WSD w Łądzie).

⁵ Tenże, *Małe Seminarium Duchowne Księża Salezjanów w Łądzie nad Wartą (1921–1952)*, „Seminare”, 20(2004), s. 495–515; tenże, *Małe Seminarium Duchowne Księża Salezjanów w Łądzie nad Wartą 1921–1952*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, dz. cyt., s. 74–85.

⁶ Zob. przykładowo: A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984; J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Polsce 1945–1989*, Warszawa 2007, s. 289; J. Wąsowicz,

Salezianie w Wielkopolsce, „Kronika Wielkopolski”, (2006), nr 2, s. 82–83; S. Wilk, *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898–1998)*, Lublin – Warszawa 1998, s. 16.

⁷ J. Niewęglowski, *Wychowawczo-społeczna działalność salezjanów w Polsce w latach 1898–1989*, Warszawa 2011, s. 303–307, 410–412, 591–594; A. Świada, *Salezjańskie szkolnictwo w Polsce (zarys)*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce*, red. R. Popowski [i in.], Łódź – Kraków 1974, s. 11–36; W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900–1963. Rozwój i organizacja*, Lublin 1996, s. 95–102, 201–203, 290–293, 393–395; tenże, *Szkoły salezjańskie w Oświęcimiu na tle salezjańskiego szkolnictwa średniego ogólnokształcącego i zawodowego na ziemiach polskich 1900–1939*, Lublin 2010, s. 94–95.

⁸ Por. M. Chmielewski, *Małe Seminarium Duchowne Księża Salezjanów w Łądzie n. Wartą w latach 1921–1952*, dz. cyt., s. 28–29.

⁹ J. Wąsowicz, *Łądcy męczennicy. Obóz przejściowy dla duchowieństwa styczeń 1940 – październik 1941*, Łądz 2000. Przepracowana część tej pozycji wraz z aparatem naukowym została powtórnie opublikowana. Zob.: *Obóz dla duchowieństwa w Łądzie n. Wartą (styczeń 1940 – październik 1941)*, w: *II wojna światowa w Wielkopolsce Wschodniej. Wybrane aspekty*, red. P. Gołdyn, Konin 2010, s. 126–134. W ramach nowej serii wydawniczej *Z kart łądzkiej historii*, zainicjowanej z okazji jubileuszu 90-lecia pracy salezjanów w Łądzie, jesienią 2013 r. ukaże się drugie, poprawione wydanie książki ks. Wąsowicza.

¹⁰ J. Wąsowicz, *Lista duchownych internowanych w Łądzie 6 X 1941 r.*, „Seminare”, 17(2001), s. 505–518. Dokument znajduje się w spuściźnie ks. Wiktora Jacewicza SDB w Archiwum Salezjańskim Inspektorii Pilskiej.

¹¹ J. Wąsowicz, „*Exsul*”. *Pismo więźniów obozu przejściowego dla duchowieństwa w Łądzie n. Wartą*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne”, 2(2004), s. 135–139.

¹² Tenże, „*Głodnych nakarmić, nagich przyodziać...*”. *Mieszkańcy regionu słupeckiego wobec duchowieństwa internowanego w Łądzie*, „Gazeta Słupecka”, 2001, nr 45(6 XI), s. 6.

¹³ T.S. Ledóchowska, *Stolica święta a pokój*, „Ateneum Kapłańskie” (AtK), 76(1971), z. 372, s. 45–58.

¹⁴ J. Arlik, *Z okupacyjnej przeszłości. Próba ratowania od zagłady księży werbistów*, w: *Kościół katolicki na Ziemiach Polski w czasie II wojny światowej. Materiały i studia*, red. F. Stopniak, t. 7, z. 2, Warszawa 1978, s. 324–335.

¹⁵ S. Kosiński, *Dwa raporty kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski w sprawie przesładowań Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1939–1940*, w: *Kościół Katolicki na Ziemiach Polski w czasie II wojny światowej...*, dz. cyt., s. 99–121.

¹⁶ F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań – Warszawa 1985.

¹⁷ S. Librowski, *Kalendarium życia, cierpień, działalności i uznania księdza Stanisława Librowskiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK), 58(1988), s. 269–549.

¹⁸ J. Swiniarski, *Łądz – niedawny etap męczeństwa*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł), 50(1967), s. 225–235.

¹⁹ W. Bartoń, *Życie łądzkich więźniów (wspomnienia)*, w: J. Ślósarczyk, *Historia Prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 5: 1939–1945, Pogrzebień 1968 (mps), s. 139–151, toż, w: J. Wąsowicz, *Łądcy męczennicy...*, dz. cyt., s. 48–60.

²⁰ *Odpowiedź ks. Józefa Grzywaczewskiego na kwestionariusz dotyczący działalności salezjańskiej w czasie II wojny światowej*, w: J. Wąsowicz, *Sługa Boży ks. Franciszek Miśka SDB (1898–1942). Życie i męczeństwo*, Piła 2011, s. 109–114 (Seria biograficzna pod patronatem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej, t. 3).

²¹ *Notes ks. Franciszka Drzewieckiego*, w: J. Borowiec, F. Peloso, *Ks. Franciszek Drzewiecki, nr 22 666: światło w ciemnościach Dachau*, Warszawa 1995.

²² Problematyki łądzkiego obozu pośrednio dotyczą publikacje dotyczące poszczególnych męczenników. Wśród prac, w których interesująca nas tematyka przewija się najczęściej, wyróżnić należy: S. Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo ks. Michała Kozala*, Włocławek 1987; J. Borowiec, F. Peloso, *Ks. Franciszek Drzewiecki, Nr 22666: światło w ciemnościach Dachau*, dz. cyt.; J. Borowiec, *Ks. Franciszek Drzewiecki (1908–1942)*, Warszawa 1991; W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal. Życie – męczeństwo – kult*, Warszawa 1987; T. Kacz-

marek, *Bp Michał Kozal „Mistrz Męczenników”*, Włocławek 2001; tenże, *Męczennicy za wiarę. Studzy Boży z diecezji włocławskiej*, Włocławek 1999; L. Królik, *Pięciu kapłanów męczenników: Archutowski, Detkens, Oziębłowski, Sajna, Woźniak*, Warszawa 1994; S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939–1945*, Włocławek 1947; *Męczennicy za wiarę 1939–1945. Duchowni i świeccy z ziem polskich, którzy prześladowani przez nazizm hitlerowski dali Chrystusowi ofiarą życia świadectwo miłości*, red. T. Kaczmarek [i in.], Warszawa 1996; T. Rulski, *Ks. prałat Michał Woźniak, dziekan w Kutnie*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 47(1965), s. 188–191; A. Świda, *Kleryk Józef Holecki (1919–1943)*, w: *Chrześcijanie*, t. 7, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 573–592; J. Wąsowicz, *Sługa Boży ks. Franciszek Miśka SDB...*, dz. cyt., s. 57–70; tenże, *Świadek Wiary. Referat z sesji rozpoczynającej proces rogatoryjny w diecezji włocławskiej Sługi Bożego ks. Franciszka Miśki SDB*, „Kronika Inspektorialna”, nr 3–4(2004), s. 30–33; tenże, *Schemat biograficzny Sługi Bożego ks. Franciszka Miśki SDB (1898–1942)*, „Kronika Inspektorialna”, nr 14(2011), s. 128–132. Zob. także powieść T. Bojarskiej, *Cierniowa mitra*, Poznań 1987, s. 69–130. Bibliografię I grupy męczenników II wojny światowej zestawili: T. Kaczmarek, *Bibliografia 108 błogosławionych męczenników*, *AtK*, 135(2000), z. 549–550, s. 258–277.

²³ Zob. m.in. W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, wyd. 2, Włocławek 2013; W. Jacewicz, *Hitlerowskie obozy internowania duchowieństwa rzymskokatolickiego w latach okupacji. Próba syntezy*, „Biuletyn Informacyjny dla Księży b. Więźniów Obozu Koncentracyjnego w Dachau”, nr 11(1984), s. 9–13; J. Sziling, *Hitlerowska polityka eksterminacyjna duchowieństwa katolickiego w Kraju Warty*, w: *Akcje okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła katolickiego w Kraju Warty*, red. A. Galiński, M. Budziarek, Łódź 1997; K. Śmigiel, *Aresztowania duchowieństwa w rejencjach poznańskiej i inowrocławskiej*, w: *Akcje okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła katolickiego w Kraju Warty...*, dz. cyt.; tenże, *Kościół katolicki w tzw. Okręgu Warty 1939–1945*, Lublin 1979.

²⁴ W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, t. 1–5, Warszawa 1977–1981; W. Jacewicz, *Męczeństwo salezjanów polskich w czasie okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce...*, dz. cyt., s. 229–230; tenże, *Swastyka nad domami salezjańskimi w Polsce w latach 1939–1945*, b.r. i m.w. (mssp w Bibliotece WSD w Łądzie); S. Wilk, *Salezjanie*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 722–751. Obecnie obszerną publikację na temat salezjanów polskich w okresie II wojny światowej przygotowuje ks. Jan Pietrzykowski SDB z UKSW.

²⁵ *Sprawozdanie z uroczystości milenijnych w Łądzie*, „Nostra”, nr 6(1967), s. 3–5; *Uroczystości dziękczynne w Łądzie n. Wartą za beatyfikację biskupa Michała Kozala*, *KDWł*, 70(1987), s. 276–277; *Uroczystości w Łądzie dla uczczenia martyrologium duchowieństwa*, *KDWł*, 50(1967), s. 225–235; J. Wąsowicz, *Uroczystości ku czci łądzkich męczenników*, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 1999, nr 51(19 XII), s. I–II, toż, *KDWł*, 82(1999), s. 667–668; tenże, *Klasztor w Łądzie jako sanktuarium Błogosławionych Męczenników II wojny światowej*, *KDWł*, 84(2001), s. 607–614; tenże, *Proces rogatoryjny ks. Franciszka Miśki SDB w diecezji włocławskiej*, „Męczennicy”. *Biuletyn Informacyjny Postulacji Procesu Beatyfikacyjnego II Grupy Polskich Męczenników z okresu II wojny światowej*, nr 2/2004, s. 38–39; tenże, *Rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego ks. Franciszka Miśki w Łądzie*, „Kronika Inspektorialna”, nr 3–4/2004, s. 29; tenże, *Przebieg procesu beatyfikacyjnego ks. Franciszka Miśki SDB w l. 2001–2011*, „Kronika Inspektorialna”, nr 14(2011), s. 118–128; J. Nowiński, *Ołtarz Łądzkich Męczenników*, „Kronika Inspektorialna”, 18(2012), s. 53–54.

²⁶ „Kronika Domu Łądzkiego” 1939–1945 (rps w Archiwum WSD w Łądzie).

²⁷ Relacje od p. Bogdana Dzwoniarskiego oraz państwa Alfonsa i Marii Kamińskich zostały zebrane na drodze wywiadu wiosną 2001 r. przez kl. Jarosława Wąsowicza SDB. W formie maszynopisu są przechowywane w Archiwum WSD w Łądzie. Na bazie tego materiału powstał artykuł publicystyczny, który ukazał się w lokalnej prasie: J. Wąsowicz, *Z kart regionalnej historii. Obóz HitlerJugend w Łądzie n. Wartą*, „Gazeta Słupecka”, 13 (2001), nr 47(587), s. 7.

²⁸ M. Chmielewski, *Likwidacja Małego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą (1950–1952)*, w: *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1945–1956*, red. K. Białecki, Poznań 2008, s. 114–120.

²⁹ *Księga Jubileuszowa. 50 lat Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą (1952–2002)*, red. M. Chmielewski, Łąd 2002.

³⁰ J. Pietrzykowski, *Zarys dziejów WSD TS w Łądzie (1952–2002)*, w: *Księga Jubileuszowa...*, dz. cyt., s. 11–34.

³¹ M. Chmielewski, *Specyfika roli wychowawców i wykładowców w WSD TS w Łądzie*, w: *Księga Jubileuszowa...*, dz. cyt., s. 37–40; J. Pietrzykowski, *Dyrektorzy i rektorzy*, w: tamże, s. 40–48; M. Babicz, W. Grochal, *Wykładowcy*, w: tamże, s. 48–65; J. Wąsowicz, *Posługa Córek Maryi Wspomożycielki (siostr salezjanek)*, w: tamże, s. 65–68.

³² W. Łachut, *Warunki formacji duchowej*, w: *Księga Jubileuszowa...*, dz. cyt., s. 71–83; Z. Hnateczak, *Formacja intelektualna młodych salezjanów*, w: tamże, s. 87–104; M. Chmielewski, J. Wąsowicz, *Dorobek naukowy i artystyczny wykładowców*, w: tamże, s. 105–169; M. Babicz, *Biblioteka*, w: tamże, s. 171–186; A. Durak, *Łądzkie sesje i sympozja naukowe*, w: tamże, s. 187–199.

³³ K. Niegowski, *Działalność łądzkiego Ośrodka Szkolenia Organistów*, w: *Księga Jubileuszowa...*, dz. cyt., s. 203–206; J. Kobiałka, *Koło Animacji Liturgicznej (KALL)*, w: tamże, s. 206–208; J. Pizoń, *Koło Powołaniowe i Weekendy z ks. Bosko*, w: tamże, s. 208–211; A. Kucharski, *Ministranckie Święto Dominika Savio*, w: tamże, s. 211–213; J. Kamza, *Koło Misyjne*, w: tamże, s. 214–220; P. Barylak, *Grupa „Świadectwo i Twórczość” (1980–1995)*, w: tamże, s. 220–222; A. Popławski, *Działalność oratoryjna przy WSD TS w Łądzie*, w: tamże, s. 222–226; J. Kamza, *Stowarzyszenie Lokalne Salezjańskiej Organizacji Sportowej*, w: tamże, s. 226–232; J. Wąsowicz, *Salezjańskie Wspólnoty Ewangelizacyjne*, w: tamże, s. 232–236; tenże, *Łądzkie Spotkania Młodych*, w: tamże, s. 236–238; M. Nowicki, *Rekolekcje ewangelizacyjne*, w: tamże, s. 238–241; P. Barylak, J. Wąsowicz, *Misterium Męki Pańskiej*, w: tamże, s. 241–245; K. Pozorski, *Ruch „Światło – Życie” w Łądzie*, w: tamże, s. 246–247; T. Kościelny, *Działalność harcerska w Łądzie*, w: tamże, s. 247–251; J. Brakowski, *Kleryckie Koło Przewodników po zespole klasztornym w Łądzie*, w: tamże, s. 251–258; J. Wąsowicz, *Klub Honorowych Dawców Krwi przy WSD TS w Łądzie*, w: tamże, s. 259–260.

³⁴ J. Wąsowicz, *Absolwenci WSD TS w Łądzie jako duszpasterze i wychowawcy młodzieży*, w: *Księga Jubileuszowa...*, dz. cyt., s. 263–274 (w tej części *Księgi Jubileuszowej* znajduje się także wykaz neoprezbiterów wyświęconych w Łądzie w l. 1957–2002); S. Schmidt, *Wychowankowie WSD TS w Łądzie na misjach (1964–2002)*, w: tamże, s. 275–312.

³⁵ M. Babicz, J. Nowiński, *Restauratio et aedificatio. Zabytkowy zespół klasztorny w Łądzie pod opieką salezjanów*, w: *Księga Jubileuszowa...*, dz. cyt., s. 315–327.

³⁶ S. Kosiński, *Dwadzieścia pięć lat istnienia i działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą 1952–1977*, „*Seminare*”, 3(1978), s. 7–36.

³⁷ J. Pietrzykowski, *Początki i dzieje Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie*, „*Seminare*”, 14(1998), s. 77–87. W cytowanym już artykule w *Księdze Jubileuszowej* rozszerzył swój artykuł do roku 2002. Działalność seminarium w Łądzie ks. Pietrzykowski omówił także w swojej rozprawie habilitacyjnej: *Salezjanie w Polsce...*, dz. cyt., s. 147–195.

³⁸ J. Wąsowicz, *Represje wobec Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą w latach 1956–1970*, w: *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1956–1970*, red. K. Białecki, Poznań 2009, s. 95–113.

³⁹ J. Pietrzykowski, *Król Józef (1916–2000), salezjanin*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 1, red. J. Myszor, Warszawa 2002, s. 134–135.

⁴⁰ S. Kosiński, *Pół wieku działalności synów księdza Bosko w Łądzie*, „*Nostra*”, nr 5(1973), s. 1–5.

⁴¹ J. Brakowski, *Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, dz. cyt., s. 86–103.

⁴² M.T. Chmielewski, S. Paszek, *Pocysterski klasztor w Łądzie n. Wartą*, Konin 2003, s. 70–79.

⁴³ M.T. Chmielewski, *90-lecie obecności salezjanów w Łądzie*, „Kronika Inspektorialna”, 18(2012), s. 151–154; J. Nowiński, *Salezjanie w Łądzie 1921–2011. Zarys historii*, „Kronika Inspektorialna”, 18(2012), s. 155–162.

⁴⁴ *Łądzkie Sympozja Liturgiczne I. Rys historyczny i materiały z Sympozjów Liturgicznych organizowanych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą w latach 1986–1994*, red. A. Durak, Kraków 1997; *Łądzkie Sympozja Liturgiczne II. Rys historyczny i materiały z Sympozjów Liturgicznych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą w latach 1995–1999*, red. A. Durak, Kraków 2000. Sympozja liturgiczne zostały też zaprezentowane w cytowanym już artykule ks. Duraka w *Księdze Jubileuszowej*, natomiast w „Ateneum Kapłańskim” został omówiony ich wpływ na odnowę liturgiczną w Polsce, zob. A. Durak, *Łądzkie sympozja liturgiczne wkładem do odnowy liturgicznej w Polsce*, AtK, 130(1998), z. 534, s. 295–297.

⁴⁵ Oprócz cytowanego już artykułu w *Księdze Pamiątkowej*, ks. Babicz pisał o bibliotece Małego i Wyższego Seminarium Duchownego w artykułach: M. Babicz, *Biblioteka w Łądzie w latach 1921–2011*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, dz. cyt., s. 126–131; tenże, *Stare druki Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą*, w: *Ziemia Śłupecka naszą Małą Ojczyzną. Księga Pamiątkowa dedykowana Panu Marianowi Jareckiemu, regionaliście, działaczowi społecznemu, publicyście*, red. J. Wąsowicz, Słupca 2002, s. 57–59; tenże, *Stare druki Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą*, ABMK, 80(2003), s. 25–27. Zob. także: A. Bendziński, *Biblioteki klasztorne w Łądzie: historia i współczesność*, „Biblioteka”, nr 2(1998), s. 35–39.

⁴⁶ J. Nowiński, J. Wąsowicz, *Scena teatralna w Łądzie*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, dz. cyt., s. 132–143; R. Strzelecki, *Droga teatru. Działalność sceniczna w Wyższych Seminarium Duchownych w Polsce 1948–1988*, Lublin 1997 (o teatrze seminaryjnym w WSD Salezjanów w Łądzie na stronach: 42, 48–50, 67, 105, 106, 124, 158, 164, 167, 172, 173–174, 209, 215–218, 236, 237, 239, 243, 248, 251, 256, 258, 264, 267, 269–275, 277, 281); J. Wąsowicz, *Misterium Męki Pańskiej w Łądzie n. Wartą*, „Kronika Wielkopolski”, 2(2002), s. 62–75. Zob. także cytowany już artykuł współautorstwa P. Barylaka i J. Wąsowicza z *Księgi Jubileuszowej*.

⁴⁷ M.T. Chmielewski, *Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie w krajobrazie kultury Ziemi Śłupeckiej (1952–2002)*, w: *Ziemia Śłupecka...*, dz. cyt., s. 33–53.

⁴⁸ M. Babicz, *Kulturotwórcza działalność Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie*, „Biuletyn Parków Krajobrazowych Wielkopolski”, nr 15(17) 2009, s. 75–82.

⁴⁹ Z. Klawikowski, *Posługa salezjanów z Łądu na rzecz Kościoła i społeczności lokalnych*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, dz. cyt., s. 116–125.

⁵⁰ K. Kurek, *Łądzkie kronik czytanie... Działalność grupy „Świadectwo i Twórczość” w świetle kronikarskich zapisów*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, dz. cyt., s. 144–151.

⁵¹ J. Nowiński, *Ogrody dawnego założenia cysterskiego w Łądzie nad Wartą – historia oraz współczesna koncepcja ich rewaloryzacji i rewitalizacji*, „Seminare”, 26(2009), s. 351–374; tenże, *Restauratio et aedificatio. Zabytkowy zespół klasztorny w Łądzie pod opieką salezjanów*, „Seminare”, 13(1997), s. 281–290; tenże, *Od spustoszenia i ruiny do Pomnika Historii – salezjanie w trosce o Łąd i jego zabytki w latach 1921–2011*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, dz. cyt., s. 54–71; zob. także cytowany już artykuł ks. Nowińskiego (współautor ks. M. Babicz) z *Księgi Jubileuszowej* oraz artykuł o odnalezionych w 1999 r. depozytach w kulach hełmów wież klasztornej kościoła: „*Metafizyczne piorunochrony*” – depozyty złożone w kulach hełmów wież kościoła opactwa w Łądzie nad Wartą w 1729 roku, „Seminare”, 31(2012), s. 259–278.

⁵² M. Kamiński, *Dawne opactwo zakonu cysterskiego w Łądzie nad Wartą. Zarys dziejów i zabytki sztuki*, Łąd 1936.

⁵³ J. Romanowicz, Stan zabytków w klasztorze pocysterskim w Łądzie w roku 1924, Wilno 1935 (mps w Bibliotece WSD w Łądzie).

⁵⁴ J. Woś, Łąd – notatki zrobione w czasie mego ośmioletniego tamże pobytu 1929–1937. Niektóre notatki z 1965, Zielone 1965 (mps w Bibliotece WSD w Łądzie).

⁵⁵ Zob. m.in. A. Werc, Badania architektoniczne elewacji dawnego klasztoru cysterskiego w Łądzie nad Wartą pow. Konin prowadzone w 1973–1975 (mps); J. Nowiński, Propozycja rekonstrukcji treści zniszczonego fresku J.W. Neunhertz'a w płd.-wsch. żaglu dużej kopuły w Łądzie, Łąd 1983 (mps); Tryptyk Najświętszej Marii Panny z Łądu. Wykonawca Jan Potz, Łódź 1981 (mps); B Śmigielska-Kwiatkowska, Zagadnienie treści i formy dekoracji malarskiej sali Opackiej w Łądzie, Poznań 1968 (mps). Wszystkie pozycje w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie.

⁵⁶ W ostatnich latach wydane zostały dwa albumy: M.T. Chmielewski, J. Nowiński, *Zespół klasztorny w Łądzie n. Wartą*, Piła 2003; J. Nowiński, *Łąd nad Wartą*, Warszawa 2009.

⁵⁷ *Diecezja Włocławska 2000*, oprac. ks. W. Frączak [i in.], Włocławek 2000.

⁵⁸ Podobne opracowania ukazały się staraniem Kurii Diecezji Włocławskiej w latach: 1949, 1957, 1962, 1972, 1978, 1983, 1991.

⁵⁹ *Diecezja Włocławska 2000...*, dz. cyt., s. 674–678.

⁶⁰ L. Kaliński, *Rodzina salezjańska w Polsce*, Warszawa 1988, s. 240–243.

⁶¹ J. Wąsowicz, *Parafia Najświętszej Maryi Panny i św. Mikołaja w Łądzie*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, dz. cyt., s. 104–109.

⁶² A. Domański, *Duszpasterstwo Księży Salezjanów w Parafii Matki Bożej i św. Mikołaja w Łądzie n. Wartą 1921–1996*, Łąd 1997 (mps w Archiwum Domu salezjańskiego w Łądzie).

⁶³ K. Kuśka, *Monografia historyczno-demograficzna parafii Łąd w II połowie XX w.*, Łódź 2000 (mps w Bibliotece WSD w Łądzie).

⁶⁴ M. Kowalski, *Oratorium im. Poznańskiej Piątki*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, dz. cyt., s. 110–113.

⁶⁵ Artykuły te ukazały się głównie w następujących czasopismach: „Przewodnik Katolicki”, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, „Łąd Boży”, „Kronika Inspektorii św. Wojciecha”, „Pokłosie salezjańskie”, „Biuletyn Salezjański Nostra”, „Głos Wielkopolski”, „Gazeta Słupecka”, „Regionalny Kurier Słupecki” i innych.

AGNIESZKA JABŁONOWSKA ZSNM

**DZIAŁALNOŚĆ WYCHOWAWCZA
ZGROMADZENIA SIÓSTR WSPÓLNEJ PRACY
OD NIEPOKALANEJ MARYI
W CZASIE OKUPACJI NIEMIECKIEJ (1939–1945)**

Wychowanie można określić najogólniej jako „przekształcenie człowieka”. Można też powiedzieć, że „wychowanie jest jednym z czynników wpływających na zachowanie człowieka i jednym z istotnych czynników kształtujących jego osobowość”¹. Takie określenie obejmuje także wychowanie ludzi dorosłych. Tutaj jednak chodzi o kształtowanie osobowości dzieci i młodzieży. Pożądane jest, aby wychowanie było możliwie wszechstronne, czyli uwzględniało harmonijne kształcenie życia duchowego i fizycznego, intelektualnego i moralnego, społecznego i patriotycznego².

Taki wszechstronny rozwój młodego pokolenia stawiało sobie za cel akcji wychowawczych Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy. W swej działalności w okresie międzywojennym Zgromadzenie objęło dzieci w wieku przedszkolnym, dzieci ze szkół podstawowych, młodzież ze szkół średnich oraz młodzież pozaszkolną. W związku z tym prowadziło przedszkola, ochronki, sierocińce, świetlice, internaty. Organizowało kolonie dla dzieci w okresie wakacji, kursy zawodowe i rekolekcje dla młodzieży. Siostry pracowały w katolickich stowarzyszeniach młodzieżowych oraz w Sodalicii Mariańskiej³. Praca dobrze się rozwijała. Rozszerzano wciąż zakres prac. Sytuacja była sprzyjająca i można było się spodziewać, że Zgromadzenie rozwinie swą działalność wychowawczą na szeroką skalę. Tymczasem wybuch wojny udaremnił wszystkie plany na przyszłość.

Na terenach włączonych do Rzeszy

Na terenach włączonych do Rzeszy Niemcy zlikwidowali wszystkie polskie zakłady wychowawcze, a więc również przedszkola, sierocińce, internaty prowadzone przez siostry Wspólnej Pracy. Niektóre z nich

utrzymały się przez pierwsze miesiące okupacji: sierocińce prowadzono w Zduńskiej Woli⁴ i w Bierzwiennej (do 1940 roku)⁵, w Uniejowie do momentu wysiedlenia siostr istniało przedszkole⁶, w Sompolnie s. Łucja Karowska (1939?–1941) przez pewien czas, za pozwoleniem władz niemieckich, prowadziła ochronkę⁷, we Włocławku w domu generalnym sierociniec do 1941 r., przy ul. Leśnej, dopóki Niemcy ich nie zlikwidowali w 1940 r., prowadzone były ochronka i szkoła doksztalcząca w zakresie 6 klas gimnazjalnych.⁸

Niemcy chcąc przeszkodzić w rozwoju umysłowym Polaków zlikwidowali polskie szkolnictwo. Część dzieci i młodzieży nie zajętych nauką w szkołach niemieckich wysyłali do Rzeszy do pracy, inne poddano rozmaitym udręczeniom na miejscu. W celu uniemożliwienia wychowania religijnego i patriotycznego, Niemcy zaciekle tępil wszystkie organizacje młodzieżowe, nawet sportowe, nie mówiąc już o katolickich stowarzyszeniach młodzieżowych. Podejrzewali, że pod pozorem najniewinniejszego związku może się kryć antyhitlerowska organizacja.

W związku z likwidacją zakładów wychowawczych i organizacji młodzieżowych Zgromadzenie utraciło w wielu przypadkach kontakt z dziećmi i młodzieżą. Tymczasem wzrastało młode pokolenie, które wymagało opieki. Nie mogło być tak długiej przerwy w wychowaniu. Okres sześciu lat mógł mieć duże znaczenie w normalnym rozwoju dziecka. W takiej sytuacji siostry podjęły wysiłki, aby w miarę możliwości przyjść z pomocą dzieciom i młodzieży. Dlatego nawet po zamknięciu sierocińców opiekowały się dziewczynkami. Siostra Wincenta Warych (1911–1997)⁹ miała pod opieką kilka takich dziewcząt z sierocińca z Bierzwiennej podczas swojego pobytu w Sompolnie. Dołożyła wielu starań, aby wychować je pod względem religijnym, moralnym, patriotycznym oraz przygotować praktycznie do życia. W tym celu z własnej inicjatywy prowadziła dla nich „lekcje”, uczyła modlitwy, mówiła, jak postępować w konkretnych sytuacjach¹⁰.

Na terenach włączonych do Rzeszy nie było możliwości zajmowania się dziećmi i młodzieżą w zorganizowanej formie, więc siostry, które przebywały u rodzin, gdzieś na wsi, zbierały małe grupy dzieci, żeby przekazać im choćby minimum wiadomości szkolnych. Jednak nawet takie akcje napotykały na rozmaite trudności, bo Niemcy tropili takie „zebrania”¹¹. W takiej sytuacji siostry nie chcąc narażać dzieci i siebie na represje ze strony Niemców, zrezygnowały z gromadzenia dzieci w jednym miejscu i uczyły je indywidualnie.

Przełożona generalna Jadwiga Walter (1866–1941)¹² w czasie okupacji utrzymywała kontakty z młodzieżą, którą jeszcze przed wojną wdrażała do pracy nad urobieniem charakteru. Siostry, które pracowały w rozproszeniu, wykorzystywały okazje przy wspólnym wykonywaniu pracy, aby wpływać wychowawczo na młodzież, ostrzec przed niebezpieczeństwem demoralizacji czy współpracy z Niemcami¹³.

W wychowaniu bardzo przemawia przykład wychowawczy. Siostry często wykorzystywały ten moment. W czasie bombardowania Włocławka w 1939 roku siostry włączyły się do akcji pomocy rannym i poszkodowanym. Zorganizowały także grupę dziewcząt, które z zapalem zbierały żywność, rozdelały ją między uciekinierów, robiły opatrunki rannym. Poza tym urządzono przemyślaną akcję modlitwy w kaplicy sióstr. Siostry celowo włączyły dziewczęta do swoich akcji charytatywnych, żeby praktycznie wykształcić w nich prawdziwie chrześcijańską postawę wobec potrzebujących¹⁴. Wykorzystywały także każdą okazję, aby wpoić młodzieży ideę wolności Ojczyzny.

Młode siostry, które wraz z polską młodzieżą wywiezione zostały do pracy w Niemczech, w celu podtrzymania religijności i „ducha polskości” organizowały „opłatek” przed Bożym Narodzeniem, kiedy indziej „imieniny” itp. Takie spotkania były zawsze okazją do śpiewania polskich piosenek i rozmów o Polsce¹⁵.

Siostry zajmowały się dziewczętami, które wracały z Niemiec. Niekiedy odsyłano je lub uciekały same w takim stanie, że należało przede wszystkim zapewnić im leczenie, odpoczynek, bo były zupełnie niezdolne do pracy.

Jak wynika z przytoczonych wyżej przykładów działalności wychowawczej sióstr na terenach włączonych do Rzeszy i w samej Rzeszy, wysiłki Zgromadzenia zmierzały do zaspokojenia najpilniejszych w danej chwili potrzeb dzieci i młodzieży. Były to w większości niezorganizowane akcje. Siostry nie posiadając możliwości dobierania odpowiednich metod i środków w swojej pracy wyszukiwały doraźne sposoby. Powyższe przykłady nie przedstawiają wszystkich rodzajów pracy na omawianym terenie, ponieważ poszczególne akcje były tak zróżnicowane, że trudno je pogrupować, brak przy tym wystarczających materiałów.

W Generalnej Guberni

Bardziej zorganizowaną działalność wychowawczą Zgromadzenie rozwinęło w Generalnej Guberni. Tam pomimo utrudnień zastosowanych przez Niemców siostry prowadziły działalność zbliżoną do przedwojennej.

Dzieci i młodzież znalazły się w trudnej sytuacji w związku z pozbawieniem ich opieki rodziców. Dane statystyczne na dzień 24 czerwca 1945 r. wskazywały, że na obszarze Polski przedwojennej było 125 tys. sierot i 1051 tys. półsierot w wieku 8–18 lat¹⁶. Opieka szkoły także poważnie się zmniejszyła, ponieważ działania wojenne unieruchomiły szkolnictwo. Następnie jednak Ministerstwo Oświaty poleciło otworzyć szkoły¹⁷, ale wkrótce, bo już w listopadzie 1939 r., władze Generalnej Guberni nakażały zamknięcie szkół średnich ogólnokształcących i zawodowych¹⁸. Do Polaków zastosowano obowiązek siedmioletniej nauki, z tym że dzieci miały być zwalniane w dwu ostatnich latach od prac domowych, a zajęcia szkolne miały odbywać się raz w tygodniu. Z programu nauczania okupant wykreślił historię Polski, geografię i literaturę polską. W celu zahamowania rozwoju fizycznego i umysłowego młodzieży nałożył obowiązek pracy najpierw od 16, a następnie od 14 roku życia.

Wymienione trudności wytworzyły braki w wychowaniu, należało więc przyjść z pomocą dzieciom i młodzieży. Toteż siostry w Łowiczu, a następnie w Warszawie, Sobocie i Lesznie włożyły wiele wysiłku w pracę wychowawczą.

W istniejącym już przed wybuchem II wojny światowej domu sióstr Wspólnej Pracy w Łowiczu¹⁹ pomimo trudności lokalowych²⁰ siostry prowadziły przez całą okupację sierociniec oraz kursy krawieckie. Sierotami zajmowały się w różnym czasie s. Jadwiga Machnowska (1920–1998)²¹, s. Izydora Wojda (1921–2010)²², Maria Marczyk (1915–1996)²³. W związku z trudnymi warunkami w Generalnej Guberni, gdzie szczególnie dał się odczuć brak żywności, siostry zmuszone były zbierać żywność na wsiach na utrzymanie sierocińca²⁴. Przez całą okupację w sierocińcu znajdowało się około 15 dziewczynek w wieku 3–18 lat, a po powstaniu warszawskim liczba ta zwiększyła się do 22²⁵.

Starsze dziewczęta z sierocińca oraz kilka dochodzących z miasta kończyły kursy krawieckie, aby przygotować się do samodzielnego życia. Niemcy zezwalając na prowadzenie szkoły zawodowej ograniczyli liczbę uczennic do 25, jednak siostry prawie zawsze zwiększały ich liczbę, ryzykując przy tym własną wolnością²⁶. W ten sposób siostry uratowały wiele dziewcząt przed wywiezieniem do Rzeszy, gdyż Niemcy nie zabierali ich od sióstr. Kształcąc dziewczęta zawodowo, siostry nie zapomniały o wychowaniu religijnym. Z myślą o tym urządzano wykłady religijne, skrzynkę pytań religijnych, na które odpowiadała najczęściej s. Koleta Jakubowska (1907–1988)²⁷. Prowadziła ona również pogadanki na temat

zasad dobrego wychowania. Siostry wychowawczynie wykorzystywały swoją obecność przy dzieciach, żeby wpoić im zasady grzecznościowe, nauczyć modlitwy, „kształcić serce i umysł”²⁸.

Dom łowicki był bardziej nastawiony na pomoc wysiedlonym księżom, dlatego praca z młodzieżą nie rozwinęła się w szerszych rozmiarach. W celu opieki nad dziećmi i młodzieżą Zgromadzenie założyło placówkę w Warszawie. Opiece sióstr powierzono całą młodzież Pragi.

W bardzo trudnych warunkach materialnych uruchomiono przedszkole 2-grupowe, a dla dzieci w wieku szkolnym świetlicę. W przedszkolu dzieci przebywały do godz. 14 a od 15 czynna była świetlica tzw. „Ognisko”. W świetlicy dzieci z pomocą sióstr przygotowywały się do zajęć szkolnych i dopełniały wiedzę religijną i historyczną. Siostry urządzały dla dzieci specjalne pogadanki na te tematy, a także tłumaczyły, jak spędzać czas wolny „pożytecznie dla zdrowia duszy i ciała”²⁹.

Prace sióstr okazały się bardzo pożądane. Świadczył o tym fakt, że młodzież chętnie i licznie gromadziła się u sióstr. Na wiosnę 1940 roku w domu sióstr znalazło opiekę 30 dzieci w przedszkolu i 60 w świetlicy. W 1941 roku liczby te wzrosły do 60 dzieci w przedszkolu i około 100 w świetlicy. Prócz tego 11 dziewcząt rozpoczęło naukę haftu i trykotarstwa, w 1941 roku było ich już 18³⁰.

W powstałym w listopadzie 1939 r. domu sióstr Wspólnej Pracy w Warszawie (Praga, ul. Kawęczyńska 69)³¹ prowadzono także dożywianie dzieci. Prowiant otrzymywano z miejskiej kuchni. Zupa była tak niesmaczna, że siostry i dzieci jadły ją z przymusem, wzbudzając z dziewczynkami intencje: „ta łyżka za Polskę, za uwięzionych patriotów, za umęczonych kapłanów, za dzieci polskie w Niemczech...”³². Kiedy siostrom udało się przewieźć z Łowicza trochę tłuszczu, wówczas zupa była smaczniejsza. Stopniowo siostry wystarały się o przydział prowiantów suchych: mąki, kaszy, cukru³³.

Kierowniczką przedszkola i świetlicy była s. Serafina Kowalska (1916–1988)³⁴. Zorganizowała ona również pracę sodalicijną pod osłoną Koła „Radość”. Do tej grupy należały dziewczęta ze szkół średnich i starsze. Sodalistki posiadały „Statut”, w którym zawarte były cele i zadania, miały też doskonałą organizację. Co roku dnia 8 grudnia składały przyrzeczenia „wiernej służby maryjnej słowem i modlitwą”. Jako przygotowanie do przyrzeczeń organizowano trzydniowe rekolekcje „zamknięte”. W związku z rekolekcjami do sióstr należało przygotowanie kaplicy, zajęcie się sprawą posiłków i noclegów, urządzenie biblioteki, nauczanie młodzieży różnych pieśni. Włączały się do tych prac wszystkie siostry. Siostra Ko-

walska jako wykwalifikowana siła wykazała wiele inicjatywy w urządzaniu pogadanek wychowawczych oraz różnego rodzaju imprez patriotycznych. Organizowała akademie dla uczczenia wydarzeń historycznych, np. powstania listopadowego, oraz włączała młodzież w różne akcje, których celem było wyrobienie w młodzieży „siły ducha, głębokiej miłości Boga, bliźniego i Ojczyzny”³⁵. Pomagały jej w tym w różnym czasie s. Stanisława Warych (1896–1990)³⁶ i s. Maria Malendowicz (1899–1980)³⁷, s. Bernadeta Sobierajska (1917–2003) i s. Leonia Łaguna (1917–1993)³⁸. Urządzane z młodzieżą z „Ogniska” i z Koła „Radość” przedstawienia cieszyły się takim powodzeniem wśród ludności Pragi, że powtarzano je nieraz kilkakrotnie, aby więcej osób mogło je zobaczyć. Należy zauważyć, że organizowanie z młodzieżą akademii, występów i przedstawień służyło nie tylko wychowaniu religijnemu i patriotycznemu młodzieży, ale podciągało także miejscowe społeczeństwo pod względem kulturalnym.

W trosce o dzieci warszawskie Rada Główna Opiekuńcza organizowała kolonie. Wkrótce przed powstaniem 1944 roku zorganizowano je w Szymanowie. Wysłano tam 70 biednych dzieci w wieku 7–14 lat. Opiekę nad nimi powierzono siostrze Wspólnej Pracy. Jako wychowawczynie pojechały z dziećmi s. Genowefa Zbonikowska (1916–2000)³⁹ i s. Balbina Dębowska (1913–1986)⁴⁰. Pobyt na koloniach przedłużył się, ponieważ wybuchło powstanie i dzieci nie mogły wrócić do swoich domów w Warszawie. W rezultacie siostry przebywały z dziećmi w Szymanowie przez trzy miesiące, dopóki rodzice ich nie odebrali. Poza tymi koloniami siostry kilkakrotnie organizowały kolonie, półkolonie i wycieczki za miasto, aby dzieci miały trochę urozmaicenia i nie odczuwały tak dotkliwie skutków okupacji⁴¹.

Wiele inicjatywy w pracy wychowawczej wykazały siostry w zorganizowanym w grudniu 1940 r. domu w Sobocie (pow. łowicki)⁴². Uwzględniając wszystkie potrzeby miejscowej ludności, pamiętały szczególnie o najmłodszych. W porozumieniu z kierownikiem szkoły p. Zalewskim uruchomiły w lokalu szkolnym przedszkole. Zajęły się również tymi dziećmi w wieku szkolnym, które najbardziej potrzebowały opieki. Były to dzieci rodziców zabranych na front lub wywiezionych do obozów koncentracyjnych, albo znajdujących się w bardzo trudnych warunkach materialnych. Dzieci te w liczbie 60 „otrzymywały codziennie pożywienie, opiekę i w miarę możliwości trochę nauki”⁴³. W okresie wakacji s. Leonia Łaguna i s. Łucja Karwowska prowadziły kolonie dla dzieci. W związku z prowadzeniem w Sobocie szwalni i warsztatu dziewiarskiego istniała możliwość prowadzenia kursów dla dorastających dziewcząt. Chociaż Niemcy w niektórych

przypadkach dawali pozwolenie na prowadzenie szkół zawodowych, nie zaspokajało to potrzeby kształcenia zawodowego Polaków, toteż dziewczęta z zapałem oddawały się nauce zawodu. Siostry obok nauczania technicznego wykonywania pracy troszczyły się również o wyrobienie u dziewcząt postawy uczciwego podejścia do swojej pracy. Dawały wskazówki, jak mają gospodarować kiedyś zarobionymi samodzielnie pieniędzmi. W okresie okupacji szczególnie trudno było zdobyć środki na utrzymanie, dlatego siostry przestrzegały dziewczęta, aby nie dały się wciągnąć do współpracy z Niemcami lub nie dały się wykorzystywać przez nich w inny sposób⁴⁴.

Po omówieniu działalności wychowawczej prowadzonej przez Zgromadzenie w Warszawie i Sobocie pozostała do omówienia działalność powstałego w lipcu 1942 r. domu w Lesznie⁴⁵. Tam podobnie jak w innych miejscowościach siostry prowadziły przedszkole, roczne kursy zawodowe dla dziewcząt, świetlicę dla około 120 dzieci szkolnych. Przedszkole zorganizowała przygotowana do tej pracy s. Bernadeta Sobierajska. Dzieci zgłaszało się tyle, że można było 100 i więcej zapisać, ale ze względu na ciasny lokal przyjęto tylko połowę. W świetlicy siostry pomagały dzieciom w odrabianiu lekcji oraz uczyły geografii, historii i literatury polskiej, czyli przedmiotów, które Niemcy wykreślili z programu nauczania w polskich szkołach podstawowych w Generalnej Guberni. Przy okazji prowadzenia kursów zawodowych siostry zachęcały dziewczęta do korzystania z sakramentów, spowiedzi i Komunii świętej⁴⁶.

Poza kilkuletnią działalnością wychowawczą na wymienionych placówkach przez kilka miesięcy siostry prowadziły przedszkole w Retkach koło Łowicza⁴⁷ oraz w Nieborowie⁴⁸. Przerwały tę pracę z powodu niezwykle trudnych warunków i przenieśli się do Soboty.

* * *

Ogólnie można stwierdzić, że siostry w swej pracy wychowawczej objęły dzieci i młodzież o dużej rozpiętości wieku, bo od 3 do 18 i więcej lat. Działalność wychowawczą rozumiały bardzo szeroko. Jak wynika z powyższych rozważań, siostry szczególnie wiele wysiłku włożyły w troskę o rozwój fizyczny dzieci i młodzieży. To jest zawsze podstawą wychowania, ale w okresie okupacji nabrało znaczenia wskutek trudności w zdobywaniu żywności oraz w związku ze zmuszaniem nawet nieletnich do ciężkiej pracy fizycznej. Chcąc obronić młodzież przed obniżeniem moralności, siostry skupiły młodzież, włączały w pozytywne zajęcia, uczyły wykorzystywać wolny czas. W celu wychowania społecznego stosowały różne sposoby, aby uwraź-

liwić młodzież na potrzeby innych. Kierując się przywiązaniem do Kościoła i Ojczyzny starały się wpoić wychowankom ideały religijne i dobrze pojęty patriotyzm. Te dwie sprawy zawsze były przez Polaków łączone, a w okresie okupacji stopiły się w jednym uczuciu religijno-narodowym. W wychowaniu religijnym należałoby wymienić pracę nad przygotowaniem poszczególnych dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej, co jest wyrazem udziału siostr także w działalności duszpasterskiej w czasie wojny.

Praca wychowawcza siostr w czasie II wojny światowej została doceniona przez tych, którzy z niej korzystali i zachowana została we wdzięcznych wspomnieniach⁴⁹.

PRZYPISY

¹ K. Przeclawski, *Instytucje wychowania w wielkim mieście. Wybrane zagadnienia z socjologii wychowania*, Warszawa 1971, s. 11.

² Por. Z. Bielawski, *Podstawy wychowania religijnego*, Lwów 1920 s. VI; M. Krawczyk, *Metody wychowania moralnego*, Warszawa 1965, s. 17, 30, 155; tenże, *Zasady wychowania moralnego*, Warszawa 1960; K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1967, s. 8, 10.

³ K. Lange, *Geneza Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy na tle kwestii społecznej w zaborze rosyjskim i dalszy jego rozwój w niepodległej Polsce (1910–1939)*, Lublin 1964, s. 68–78 (mps w archiwum KUL); M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK), 44(1982), s. 285.

⁴ W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, wyd. 2 popr. i uzupełn., Włocławek 2013, s. 185–186.

⁵ Por. Archiwum Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi we Włocławku (ASWP), Domy filialne (spuścizna Marianny (s. Antonii) Hałagierey – materiały), t. 4. Zeznania, 42.

⁶ Por. ASWP, Ankieta – pamiętnik (kartoteka sporządzona przez Henrykę (s. Agnieszkę) Jabłonowską w latach 1972–1973 jako podstawa do pracy magisterskiej „Działalność społeczno-religijna siostr zakonnych w okresie okupacji niemieckiej na przykładzie Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy”, pisanej na seminarium z socjologii religii i moralności na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL) (AP), nr 71.

⁷ L. Jędrzejczak, *Siostry Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w Sompolnie*, w: *Parafia św. Marii Magdaleny w Sompolnie na tle historycznym*, red. W. Krzywański, K. Rulka, Włocławek 2011, s. 535.

⁸ ASWP, AP, nr 30; S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939–1945*, ABMK, 38(1979), s. 362, 381; M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945*, poz. cyt., s. 285.

⁹ Zob. E. Kijek, *Siostry Stanisława i Wincenta (Józefa) Warychówny z parafii św. Floriana w Uniejowie*, „W służbie Maryi”. Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, 43(2010), nr 3, s. 43–44.

¹⁰ Por. ASWP, AP, nr 3.

¹¹ Tamże, nr 35.

¹² Zob. L. Jędrzejczak, *Walter z d. Mańkowska Jadwiga*, w: *Włocławski słownik biograficzny (WłSB)*, t. 2, red. S. Kunikowski, Włocławek 2005, s. 191–193.

¹³ ASWP, AP, nr 39.

¹⁴ Tamże, nr 40.

- ¹⁵ Tamże, nr 29.
- ¹⁶ J. Gumkowski, *Młodzież polska w okresie okupacji*, Warszawa 1966, s. 57. Dane są orientacyjne, bo jeszcze wiele tysięcy Polaków nie zdążyło wrócić do kraju z obozów.
- ¹⁷ Por. C. Wycech, *Z dziejów tajnej oświaty 1939–1944*, Warszawa 1964, s. 6.
- ¹⁸ Następnie Niemcy z uwagi na swoje wojenne cele zezwalali na prowadzenie szkół zawodowych, aby te dostarczyły fachowców dla gospodarki niemieckiej.
- ¹⁹ Zob. M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945*, poz. cyt., s. 206–208.
- ²⁰ Zimą 1940 r. siostry dostały nakaz opuszczenia części domu narożnego, gdzie znajdowała się kaplica, pracownie i inne pomieszczenia. Dom włączono do getta, a siostronom przydzielono skromne mieszkanie gdzie indziej. Por. ASWP, Kronika domu łowickiego, s. 8.
- ²¹ Zob. L. Jędrzejczak, *Machnowska Jadwiga*, w: WłSB, t. 4, red. S. Kunikowski, Włocławek 2006, s. 82–83.
- ²² Zob. J. Gołębiowska, *Siostra Izidora Wojda (1921–2010)*, „W służbie Maryi”. Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, 43(2010), nr 1, s. 79–81.
- ²³ Zob. M.L. Jędrzejczak, *Bieg życia sióstr ze Zgrom. Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi zmarłych w latach 1922–1996*, Włocławek 1997, s. 123–125.
- ²⁴ Por. ASWP, AP, nr 84, 90.
- ²⁵ Por. ASWP, Kronika domu łowickiego, s. 8.
- ²⁶ Por. ASWP, AP, nr 90.
- ²⁷ Zob. M.L. Jędrzejczak, *Bieg życia...*, dz. cyt., s. 70–71.
- ²⁸ ASWP, AP, nr 91.
- ²⁹ ASWP, Kronika domu w Warszawie; AP, nr 39.
- ³⁰ ASWP, AP, nr 40; Kronika domu w Warszawie.
- ³¹ Zob. M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945*, poz. cyt., s. 208–211.
- ³² ASWP, Domy filialne, t. 4, zezn. 66.
- ³³ ASWP, Kronika domu w Warszawie.
- ³⁴ Zob. M.L. Jędrzejczak, *Bieg życia...*, dz. cyt., s. 88–91. Siostra Kowalska przed wybuchem wojny pracowała jako instruktorka wychowania religijnego wśród dziewcząt KSMŻ we Włocławku. – ASWP, AP, nr 40.
- ³⁵ ASWP, AP, nr 40.
- ³⁶ Zob. L. Jędrzejczak, *Warych Stanisława*, w: WłSB, t. 4, s. 167–169.
- ³⁷ Zob. t a ż, *Bieg życia...*, dz. cyt., s. 117–119.
- ³⁸ Zob. tamże, s. 109–112.
- ³⁹ Zob. L. Jędrzejczak, *Pogrzeb śp. siostry Genowefy Zbonikowskiej*, „W służbie Maryi”. Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, 33(2000), nr 1–2, s. 94–95.
- ⁴⁰ Zob. t a ż, *Bieg życia...*, dz. cyt., s. 41–42.
- ⁴¹ Por. ASWP, AP, nr 22, 26.
- ⁴² Zob. M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945*, poz. cyt., s. 212–213.
- ⁴³ ASWP, AP, nr 56.
- ⁴⁴ Tamże, nr 39.
- ⁴⁵ Zob. M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945*, poz. cyt., s. 213–214.
- ⁴⁶ Por. ASWP, AP, nr 76.
- ⁴⁷ Zob. M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945*, poz. cyt., s. 211–212.
- ⁴⁸ Zob. tamże, s. 214.
- ⁴⁹ Zob. A. Jabłonowska, *Ocena działalności społeczno-religijnej Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w okresie drugiej wojny światowej*, „Studia Włocławskie”, 11(2009), s. 486–487.

PIOTR PAWŁOWSKI

**„SĄD OSTATECZNY” Z KATEDRY WŁOCŁAWSKIEJ
– PRZYCZYNEK DO IKONOGRAFII CZYŚĆCA**

Według świadectwa z drugiej połowy XVII w. w zakrystii katedry wrocławskiej znajdował się stary, piękny obraz (*vetus elegans pictura*), z przedstawieniem „Sądu Ostatecznego”. Jezus Chrystus, w otoczeniu świętych, jako *Iudex Christus*, sprawuje na nim sąd nad biskupem oraz różnymi dostojnikami i urzędnikami diecezjalnymi. Ponieważ obraz ten nie zachował się do naszych czasów (w każdym razie nic o tym nie wiadomo), trudno cokolwiek powiedzieć o nim samym. Prawdopodobnie był to sporych rozmiarów obraz tablicowy, malowany na desce, choć nie można do końca wykluczyć ewentualności, że było to malowidło ścienne – fresk. Wiemy natomiast, iż w sztuce polskiej XVI i XVII w. temat Sądu Ostatecznego, czy pokrewnego z nim przedstawienia czyśćca, był dość popularny. Szczególnie, iż „obraz czyśćca” był szeroko wykorzystywany w kaznodziejstwie, zwłaszcza po Soborze Trydenckim. Nie dziwi przeto fakt, że świadectwo o tym obrazie zachowało się w jednym z dzieł głośnego w swoim czasie teologa, kanonika wrocławskiego, penitencjarza Michała Rychalskiego. Tym bardziej, że przejawiał on także różnorodne zainteresowania sztukami plastycznymi.

Ks. Michał Rychalski – świadek

Ks. Michał Rychalski (1645–1688) związany był z diecezją kujawsko-pomorską i Włocławkiem co najmniej od czasu studiów filozoficzno-teologicznych w miejscowym seminarium¹. Po ukończeniu nauki i otrzymaniu święceń kapłańskich, został w 1668 r. włączony do kolegium wikariuszy przy katedrze wrocławskiej. Później, już jako psalterzysta, w 1671 r. otrzymał na wniosek kapituły katedralnej, „ze względu na wiedzę i prawość obyczajów”, stanowisko penitencjarza (spowiednika) w katedrze wrocławskiej. Tu też w 1684 r. wystawił własnym kosztem ołtarz ku

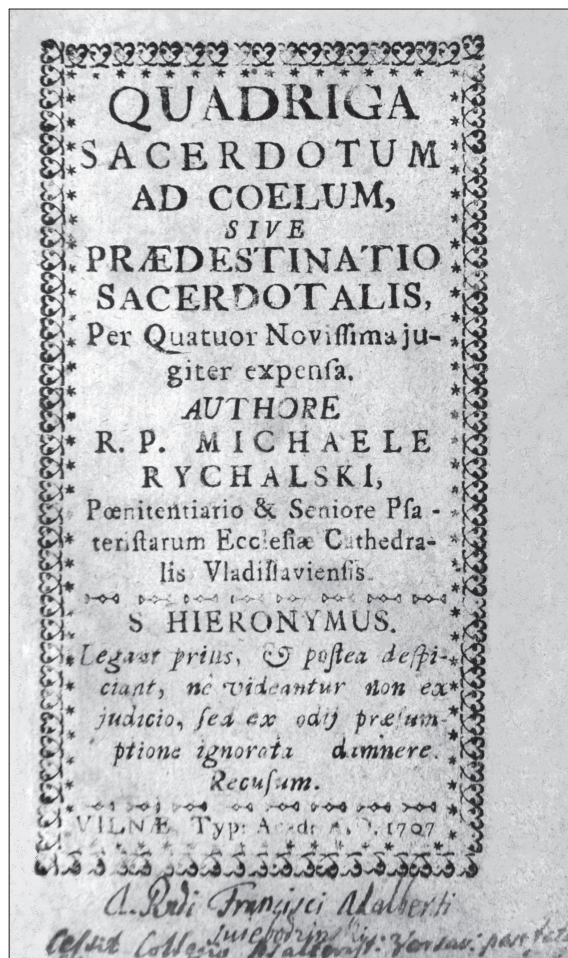
czci św. Barbary. Znajduje się on obecnie w drewnianym kościele pw. św. Marcina Biskupa w Straszewie, koło Aleksandrowa Kujawskiego, dokąd trafił pod koniec XVIII w.

Przed wszystkim ks. Michał Rychalski był jednak znany i ceniony ze względu na swoje liczne dzieła teologiczno-ascetyczne, szczególnie z zakresu mariologii. Były one w XVII i XVIII wieku bardzo popularne. Jedenaście jego publikacji zostało wydanych drukiem, niektóre doczekały się wznowień, jak na przykład interesujące nas, ze względu na informację o obrazie „Sądu Ostatecznego”, dziełko pt. *Quadriga sacerdotum ad coelum...*, wyd. przez cystersów w Oliwie w 1686 r., które wydano jeszcze czterokrotnie w XVIII w.

(Wilno 1703, Kraków 1705, Wilno 1707, Kraków 1747)². Niektóre z jego dzieł posiadają starannie dobrany materiał ilustracyjny, głównie w postaci herbów osób, którym dzieła te były dedykowane, ale znajdujemy też na przykład piękną grafikę przedstawiającą Matkę Boską na półksiężycu, z herbem biskupa sufragana włocławskiego Piotra Pawła Mieszkowskiego³. Rychalski posiadał znaczny księgozbiór, służący mu głównie jako warsztat pracy naukowej⁴. Zmarł w wieku 43 lat, 20 września 1688 r.; w tymże roku wykonawcy jego testamentu wystawili mu w katedrze włocławskiej pamiątkowe epitafium, znajdujące się obecnie na ścianie w zakończeniu nawy północnej, tuż przy wejściu do kaplicy św. Kazimierza⁵.

Kwadryga do nieba – źródło

Obszerną wiadomość o obrazie z przedstawieniem Sądu Ostatecznego podaje ks. Michał Rychalski w dziele o tematyce moralno-ascetycznej, z kręgu literatury określanej jako *quattuor hominum novissima*⁶. Co znamienne, zagadnienie „czterech rzeczy ostatecznych” analizuje ono



w odniesieniu do postawy i dyscypliny życia kapłańskiego. Dzieło to, którego pierwsze wydanie ukazało się w drukarni cystersów w Oliwie w 1686 r., cytujemy według dostępnego nam czwartego wileńskiego wydania opatrzonego długim „mówiącym”, oryginalnym tytułem: *Quadriga Sacerdotum Ad Cælum, Sive Prædestinatio Sacerdotalis Per Quatuor Novissima jugiter expensa*. Authore R. P. Michaelae Rychalski, Pœnitentiaro & Seniore Psalteristarum Ecclesiæ Cathedralis Vladislaviensis. Vilnæ. Typ. Acad., 1707; 12°. Korzystamy z edycji opublikowanej w Drukarni Akademickiej w Wilnie i egzemplarza ze zbiorów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (sygn.: XVIII.O.97)⁷. Łaciński tytuł dzieła oddać można jako: „Kwadryga kapłanów do Nieba, czyli przeznaczenie kapłańskie ukazane przez cztery rzeczy ostateczne”, czyli śmierć, sąd Boży, piekło (potępienie) albo niebo (chwałę). Interesujący nas fragment z omówieniem treści obrazu znajduje się na stronach 71–75, w rozdziale drugim zatytułowanym *Iudicium sacerdotis strictius* (Sąd kapłana bardziej ścisły).

Nie powinien dziwić nas fakt, iż ks. Michał Rychalski zwrócił uwagę na obraz z wyobrażeniem Sądu Ostatecznego, rozgrywającego się, jak zobaczymy niżej, w scenerii nieba, czyśćca i piekła. Obraz taki był doskonałą ilustracją nie tylko do kazań, ale i inspiracją do rozważań ascetyczno-moralnych, jakimi przecież zajmował się Rychalski w swoich publikacjach. Jacek Kowzdan, w swoim studium historycznoliterackim poświęconym tej „serii tematycznej” podaje, iż czas jej największego rozkwitu trwał od końca XIV do połowy XVIII w., podkreślając, że: „Tematyka czterech rzeczy ostatecznych wyrasta bezpośrednio z działu teologii dogmatycznej i stanowi jej końcowy traktat, zwany eschatologią. Doktryna ostatecznych przeznaczeń człowieka i świata formowała się przez wieki. Eschaton był przedmiotem refleksji biblijnych egzegetów, Ojców i Doktorów Kościoła, wreszcie tematem orzeczeń soborowych i wypowiedzi urzędu nauczycielskiego, w których ulegał dogmatyzacji”⁸.

Ks. Michał, jak to widać z jego dzieł i cytowanych przez niego dawnych autorów, np. Jana Chryzostoma czy Piotra Damiani, był bardzo zainteresowany zagadnieniami eschatologicznymi i dobrze w nich obeznany⁹. Być może na zainteresowania te miał wpływ znajdujący się w zakrystii katedry włocławskiej obraz, skoro tak mocno utrwalił się w świadomości młodego włocławskiego kapłana, że pod koniec swego życia szczegółowo wykorzystał zawarte na nim teksty w jednym z ostatnich swoich dzieł.

Vetus elegans pictura – stary piękny obraz

Opis niezachowanego obrazu z katedry wrocławskiej z przedstawieniem Sądu Ostatecznego jest dla ks. Michała Rychalskiego ilustracją – przykładem (*exemplum*) do rozważań nad oceną stanu moralnego kapłanów: *Hoc iudicium status Sacerdotalis efficaciter repraesentat vetus elegans pictura, in sacrario Ecclesiae nostrae Cathedralis, ubi in superiori parte tabulae expressus tremendus Iudex Christus, cum caelesti curia Beatorum, & Sanctorum omnium*¹⁰ – to jest: „Tę ocenę stanu [moralnego] kapłanów przedstawia dosadnie stary piękny obraz w naszej zakrystii katedralnej [wrocławskiej], gdzie w górnej części obrazu przedstawiony jest budzący lęk Chrystus jako Sędzia, z niebiańską rzeszą błogosławionych i wszystkich świętych”¹¹.

Dalej autor przystępuje do opisu środkowej, głównej części obrazu (*in medio tabulae*)¹², który w tym miejscu określa jako *tabula* (łac. *tabula* – deska; tablica drewniana, obraz tablicowy). Termin ten został użyty ponownie przy opisie dolnej części obrazu (zob. niżej). Po ogólnym opisie centralnej kompozycji malowidła: *procumbit Episcopus, cum Praelatis & Canonicis, ferentibus junctas manus & cadaverosas facies, in apparatu consveto, taliter ingemiscentes*:¹³, czyli: „w środku obrazu znajdują się: biskup z prałatami i kanonikami, mającymi złożone ręce i trupie twarze, [wszyscy] w odpowiednich strojach i wszyscy wzdychający:”. Owo *ingemiscentes* może oznaczać, iż niżej przytoczone kwestie wygłaszane przez namalowane postaci, wydobywają się z ich ust (wzdychający) i są to inskrypcje umieszczone na stosowanych wówczas dość często malowanych banderolach¹⁴.

Z powyższego opisu wynika, iż centralne pole obrazu jednoznacznie przedstawia czyściec, a nie piekło, które znajduje się w dolnej części malowidła, o czym ks. Rychalski pisze: *In parte inferiori tabulae depictus est infernus, varij status & conditionis damnatos, inter voraces flammas repraesentans, cum hac inscriptione. Gvarda, Gvarda, Specta, Time, Cave*¹⁵ – to jest: „W części najniższej namalowane jest piekło, przedstawiające różne stany i kondycje potępionych w pożerających płomieniach, z takim napisem: Czuwaj, czuwaj, patrz, lękaj się, strzeż się”. Inskrypcja ta, znajdująca się zapewne na wydzielonym z kompozycji obrazu obramowaniu (kartuszu), miała stanowić wymowne ostrzeżenie i przestrożę dla wszystkich grzeszników. Stwierdzenie Andrzeja Tomczaka: „W XVII w. w zakrystii katedry wrocławskiej wisiał obraz przedstawiający sąd ostateczny. W piekle smażyli się urzędnicy biskupi, żalący się w różny sposób...”, nie jest więc zgodne z prawdą¹⁶.

Według opisu ks. Rychalskiego, interesujący nas, niezachowany obraz z zakrystii katedry wrocławskiej był kompozycją składającą się z wyraźnie wydzielonych trzech poziomych planów. Najwyżej było przedstawione niebo z centralnie umieszczonym Chrystusem jako Sędzią, znajdującym się w otoczeniu świętych i błogosławionych. Pośrodku, zapewne w centralnym dominującym polu, znajdował się czyściec z tłumem postaci, w tym przypadku biskupa, członków kurii i kapituły, czyli elit diecezji. Postaci, o bladych (trupich) twarzach są przedstawione w geście modlitewnym, a wypowiedane przez nie kwestie są publicznym wyznaniem grzechów, za które musieli pokutować w czyścicu. Najniżej znajdowało się piekło, w którego płomieniach znajdowały się potępione na wieki osoby, wywodzące się z różnych stanów i warstw społecznych. Przedstawienie takie było zgodne z kanonami obowiązującymi już w drugiej połowie XVI w., gdy wiara w czyściec uzyskała powagę dogmatu. Stało się to w grudniu 1563 r., podczas ostatniej sesji Soboru Trydenckiego. Jak zauważa Krystyna Moisan-Jabłońska: „Czyściec oczywiście nie negował podstawowych prawd, głoszących, że dobro prowadzi do zbawienia i nieba, a zło do potępienia i piekła. Z punktu widzenia dogmatyki katolickiej, idealnie wpisywał się w schemat czterech rzeczy ostatecznych, występując jako dodatkowy stan pośredni, poprzedzający osiągnięcie wiecznej szczęśliwości”¹⁷.

Ponieważ ks. Michał Rychalski już w swoich czasach, tj. w czwartej ćwierci XVII w., określił ten obraz jako stary, musiał mieć on wówczas sporo ponad sto lat. Wynika z tego, iż powstał on około połowy wieku XVI i jako taki zarówno co do warstwy artystycznej jak i treści literackiej (inskrpcje), świadectwo ks. Michała powinno być traktowane jako niezwykle cenne. Fakt, iż obraz ten nie stanowił ogólnie dostępnego wyposażenia katedry wrocławskiej, lecz „skrywany” był w pomieszczeniu zakrystii, jest zrozumiałe w kontekście jego głównego przesłania, skierowanego właśnie do kapłanów. Być może był to obraz epitafijny, ufundowany przez jakiegoś przedstawiciela kapituły wrocławskiej, z przeznaczeniem dla tego konkretnego miejsca. Wszak przedstawienie o pokrewnej treści (i trójdzielny podziale), z kościoła parafialnego w Pucku, znajduje się w niedostępnym dla wszystkich wiernych prezbiterium – kapłańskiej części świątyni. Pochodzi on z 1663 r., a analizująca go badaczka sugeruje, iż jest on wzorowany na grafice niderlandzkiej: „U góry trójstrefowej kompozycji przedstawiono niebiosą. W zwieńczeniu obrazu, znad obłoków, wyłaniają się postacie Boga Ojca [...] Chrystusa [...] i gołębicę Ducha Świętego. [...] Poniżej Trójcy Świętej w okrągłym medalionie

ukazano Chrystusa [...] trzymającego w prawej ręce klucz [...] po prawej stronie klęczącego [niżej] tłumu wiernych możemy wyróżnić członków duchowieństwa: papieża, biskupa, kardynała i zakonników. Naprzeciwko nich znajdują się świeccy przedstawiciele Kościoła [...] m.in. król [...] postać w czapce książęcej oraz szlachcic. [...] U samego dołu [...] widnieją dusze czyścicowe”¹⁸. Podobny obraz (także jak ten z Pucka również z terenów dawnego obszaru diecezji kujawsko-pomorskiej), określane jako „Adoracja Trójcy Świętej przez świętych i dusze czyścicowe” (z drugiej poł. XVIII w.), znajduje się w kościele parafialnym w Byszewie (niedaleko Koronowa)¹⁹. Te dwa przykłady malarstwa, oraz kamienne epitafium „Ukrzyżowanie wśród dusz czyścicowych” (1778) z kościoła parafialnego w Kłótnie²⁰ (powiat włocławski), powinny dla potrzeby niniejszego artykułu wystarczyć jako materiał porównawczy do tego typu przedstawień ikonograficznych w kręgu oddziaływania biskupstwa włocławskiego, by zasygnalizować, iż przedstawienia tego rodzaju były na tym terenie obecne i dobrze znane.

Wyznania grzeszników

Zasadniczą częścią przekazu świadectwa ks. Michała Rychalskiego o niezachowanym obrazie „Sąd Ostateczny” z katedry włocławskiej było przytoczenie umieszczonych na nim inskrypcji, które pasowały do koncepcji i wyvodu jego dzieła o rozważaniach na temat zagrożeń życia kapłańskiego, zagrożeń i pokus zamykających przed nimi udział w zbawieniu i dostęp do nieba. Wszystko to rozpatrywane w kontekście czterech rzeczy ostatecznych: śmierci, sądu i alternatywy: potępienia lub chwały (piekło albo niebo). Wierne zacytowanie inskrypcji ze spowiedzią biskupa, najważniejszych urzędników diecezji i członków kapituły ocaliło i zachowało do naszych czasów ten unikatowy i bardzo ciekawy zabytek, cenny nie tylko pod kątem płaszczyzny teologicznej, ale całego obszaru historii mentalności religijnej, filozofii i obyczajowości. Swoje grzechy wyznają tu przed Chrystusem Sędzią, jak na przysłowiowym Sądzie Ostatecznym, po kolei: biskup, prepozyt, dziekan, archidiakon, scholastyk, kantor, kustosz, kanclerz kapituły, kanclerz biskupi i kanonik. Oddajmy im głos.

Wszystkie zaczynają się od żalostnego westchnienia: *O utinam* lub *O si*, raz tylko od *O vae mihi*. W westchnieniach tych przedstawiciele elity duchowieństwa (znamiennie, że brak tu choćby jednego zwykłego kapłana) wyznają, że gdyby postępowali tak, jak teraz mówią, nie musieliby cierpieć w czyścicu.

Biskup:

O utinam populo mihi credito verbo & exemplo praefuissem, jura Ecclesiae fortiter defensassem, non alienassem, sed recuperâsem & auxissem, bonis Ecclesiae consanguineos non ditassem, sed in propagationem religionis & cultus Divini, disciplinaeq; Ecclesiasticae dispensassem, idoneos ordinâsem, beneficia non amicis, aut alijs in favorem, sed fidelibus operarijs contulissem.

(O gdybym ludowi mi powierzonemu przewodził słowem i przykładem, zdecydowanie bronił praw Kościoła, nie przekazywał innym lecz utrzymywał i powiększał, nie wzbogacał dobrami kościelnymi krewnych, lecz przeznaczał je na propagowanie religii, kultu Bożego i dyscypliny [kościelnej], święcił godnych kapłanów, beneficja powierzał nie przyjaciółom lub innym dla przyjemności lecz przeznaczał na pobożne dzieła).

Prepozyt:

O utinam sine simulatione, partialitate, & odio, pensata tantum aequitate & justitiâ, & quae communi utilitati conducunt sincerâ fide & charitate praesedissem!

(O gdybym kierował sprawami bez obłudy, stronniczości i zawiści, mając na względzie jedynie równość i sprawiedliwość, które prowadzą do pożytku wspólnego, ze szczerą wiarą i miłosierdziem).

Dziekan:

O utinam tam diurnis quàm nocturnis Officijs non cursim, sed regulato modo & ordine, sine negligentia ritè exequendis vigilanter superintendissem!

(O gdybym bacznie nadzorował należyte wypełnianie tak dziennych jak i nocnych modlitw brewiarzowych, nie pośpiesznie, lecz w wyznaczonym sposobie i porządku, bez zaniedbania).

Archidiakon:

O si praevisio regido ordinandorum examine, spretis omnino sordibus non dissimulante, sed perspicaci oculo idoneos dignosque Clericos Pontifici praesentâsem!

(O gdybym przedstawiał biskupowi [do święceń] odpowiednich i godnych kleryków, wżgardziwszy w ogóle podłymi, po uprzednim rzetelnym egzaminie kandydatów, nie udawanym, lecz przeprowadzonym byстрыm okiem).

Scholastyk:

O si ordinatam Scholarum disciplinam juvenum adultiorumq; eruditionem regorosè tam in Scholis, quàm in Choro fieri disposuissem!

(O gdybym dopilnował, aby przypisana dyscyplina szkolna dla młodzieńców i dorastających oraz nauczanie rzetelnie tak w szkołach jak i chórze były zachowane).

Kantor:

O si debitas Antiphonarum, Psalmorumque inceptions, cantus, tonus, versusq[ue] regulari concentu depromere ordinâssem!

(O gdybym kierował należytym wykonywaniem intonacji antyfon i psalmów, z odpowiednim śpiewem, tonem i wersami, zgodnie z regułami).

Kustosz:

O si decorem Ecclesiae, vasorum munditiam, clenodiorum, vestiumq[ue]; sacrorum custodiam, campanarum regulatum pulsum attentè procurâssem.

(O gdybym skrupulatnie troszczył się o piękno kościoła, czystość naczyń [liturgicznych], klejnotów, szat, pilnowanie porządku czynności świętych, regularne dzwonięcie).

Kanclerz kapituły:

O si munimentorum conservationem, literarum expeditionem, minutarum quoq[ue] argutam rimationem, solerti studio respexissem!

(O gdybym gorliwie starał się o zachowanie dokumentów, wysyłanie pism, a także drobiazgowo przygotowanie minut [projektów dokumentów]).

Kanclerz biskupa:

O vae mihi! Utinam Reverendissimo meo alijs impedito, disciplinae Ecclesiasticae per Diaecesim invigilâssem! iura, libertates Ecclesiasticas diligentius defensâssem, litibus & actionibus Episcopatus attendissem, Cancellariamq[ue] meam ac curiam disciplinatam servâssem, nec favore ductus, minutam scripsissem, sigillâssemque!

(Biada mi! Obym mojemu biskupowi zajętemu załatwianiem innych spraw pomagał nadzorować dyscyplinę kościelną w diecezji, starannie bronić praw i wolności kościelnych, czuwać nad procedurami i czynnościami sądowymi biskupstwa, moją kancelarię i kurię trzymał w porządku, nie kierując się względem na korzyść, pisał minuty [tj. projekty dokumentów] i je pieczętował).

Kanonik:

O si praesentias meas sine cachinnatione, sine vaniloquio, sed attentâ devotione, debitis horis, & obsequijs meruissem, atque conscientiâ timoratâ & severâ votâssem!

(O gdybym przez moje uczestnictwo [w nabożeństwach] bez śmiechu, bez próżnego gadania, lecz w skupionej pobożności, we właściwych godzinach i z należytyim zaangażowaniem zdobywał zasługi, tak jak w sumieniu bogobojnie i poważnie przyrzekłem).

Warto zwrócić uwagę, iż w tej spowiedzi biskupa i urzędników kurii mamy jakby przy okazji podany swoisty, dość szczegółowy katalog powinności poszczególnych dostojników kościelnych. Jako taki, przekaz ten może być traktowany jako źródło historyczne, przy badaniach funkcji i zakresu kompetencji poszczególnych urzędów kościelnych w XVI i XVII wieku.

* * *

Przekaz ks. Michała Rychalskiego jest niezwykle cenny, nie tylko z tej racji, że nie mamy (a w każdym bądź nie udało się dotąd odszukać) żadnej innej informacji o opisanym wyżej obrazie. Chociaż informacje podane przez Rychalskiego są dość obszerne i kompletne – podaje on szczegółowo liczne inskrypcje zamieszczone na obrazie – jego przekaz nie wzbudził jak dotąd większego zainteresowania. Jedynie A. Tomczak, w swojej pracy o kancelarii biskupów włocławskich przywołuje świadectwo ks. Rychalskiego przy analizie obowiązków urzędu dworskiego kanclerza biskupiego, cytując zawartą na obrazie inskrypcję dotyczącą kanclerza biskupa²¹. Znamiennie, że powołany do rejestracji zabytków epigrafiki *Corpus inscriptionum Poloniae* nie podaje żadnych informacji o tym ciekawym zabytku, chociaż przytacza wiele innych objaśniających napisów z zabytkowych obrazów. Także historycy sztuki zajmujący się dotąd historią katedry włocławskiej i jej zabytkami nie dotarli do interesującego przekazu ks. M. Rychalskiego. Wszystko to świadczy o ciągle niedostatecznej „penetracji” i poszukiwaniach źródłowych, szczególnie w obszarze dawnego piśmiennictwa. Niestety, z powodów naturalnych przepaść w tej dziedzinie ciągle się powiększa. Po pierwsze brak zainteresowania wieloma „przestarzałymi” już książkami, spoza kanonu literatury pięknej, dzieł historycznych, pamiętnikarskich lub kręgu nauk humanistycznych. Po drugie teksty te są dodatkowo dla

większości zamknięte w „elitarnym” języku łacińskim i nigdy nie były tłumaczone na język polski. Ponadto są one trudno dostępne nawet w dużych naukowych bibliotekach i z reguły nie są kwalifikowane do udostępniania w formie zdigitalizowanej w licznych już bibliotekach internetowych. Wszystko to razem sprawia, iż nikt ich już nie czyta. Nie podejrzewa się nawet, że skrywają one jeszcze wiele informacji ciekawych dla historyka i historyka sztuki. Zaniedbania w tej dziedzinie wydają się nie do odrobienia, głównie z powodu coraz bardziej zacieśniających się przestrzeni badawczych poszczególnych dyscyplin naukowych. Trudno obecnie podejrzewać, aby na przykład potencjalny badacz twórczości teologiczno-ascetycznej Michała Rychalskiego poinformował jakiegoś kompetentnego historyka sztuki, iż w dziele tego spowiednika katedry włocławskiej znajduje się opis obrazu, który powinien go zainteresować, skoro obaj badacze reprezentują „odmienne światy” i odległe środowiska naukowe. Jedyne, co pozostaje, to liczenie na przypadkowe odkrycie podczas pogłębionych studiów lub przypadkowych lektur. W ten też sposób piszący te słowa natrafił na zapiskę, która zwróciła jego uwagę na niezachowany niestety do naszych czasów obraz „Sąd Ostateczny” z katedry włocławskiej.

Czyżby konkluzja ze szczegółowego studium Krystyny Moisan-Jablońskiej o obrazach czyścica, iż „wśród polskich obrazów z XVI i pierwszej połowy XVII w., przedstawiających sąd ostateczny, do tej pory nie odnaleziono przykładów, na których obok sceny sądu byłby namalowany czyściec” – w świetle niniejszych informacji o „Sądzie Ostatecznym”²² z katedry włocławskiej była już nieaktualna? Co więcej program tego obrazu, szczególnie w kontekście źródła, które podaje informacje o jego fabule i treści, tj. dzieła ks. Rychalskiego o czterech rzeczach ostatecznych, jest wzorcowym przykładem ikonograficznym przedstawienia czyścica w zestawieniu z wyobrażeniem czterech rzeczy ostatecznych, tj. śmierci, sądu ostatecznego, piekła i nieba. Cóż, pozostaje tylko wyrazić żal, iż obraz ten, jak wiele innych cennych dzieł sztuki polskiej, przepadł pośród licznych zawieruch dziejowych, jakich w ciągu ostatnich wieków doświadczyła nasza Ojczyzna.

PRZYPISY

¹ Najnowszy biogram, zob.: K. Rulka, *Rychalski Michał*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, red. S. Kunikowski, t. 6, Włocławek 2011, s. 142–143. Tu obszerniejsza bibliografia.

- ² Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 26, Kraków 1915, s. 510–511.
- ³ P. Pawłowski, *Wizerunek bp. sufragana kujawsko-pomorskiego Piotra Pawła Mieszkowskiego*, „Ex Cathedra” (Włocławek), 10(2012), nr 6, s. 7–11; tenże, *Biskup Piotr Paweł Mieszkowski „U Maryi Stóp”*, „Ex Cathedra”, 10(2012), nr 7/8, s. 7–10.
- ⁴ Pozostałość po tym księgozbiornie (22 wol.) znajduje się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Zob.: K. Rulka, *Personalne księgozbiory historyczne w bibliotece seminarium duchownego we Włocławku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 65(1996), s. 371–372.
- ⁵ *Epitafia i płyty nagrobne katedry włocławskiej*, Włocławek 2012, s. 182–183.
- ⁶ Po szczegółowe informacje dotyczące tego typu literatury w piśmiennictwie staropolskim odsyłamy do monografii: J. Kowzan, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003.
- ⁷ U dołu karty tytułowej znajduje się zapiska proveniencyjna: „A[dm]odum] R[evere]ndi Francisci Adalberti Suiebodziński – cessit Collegio Psalterist[arum] Varsav[iensi] post fata” (Franciszek Wojciech Świebodziński – po swojej śmierci przekazał kolegium psalterzystów w Warszawie).
- ⁸ J. Kowzan, *Quattuor hominum novissima*, dz. cyt., s. 17.
- ⁹ M. Rychalski, *Quadruga sacerdotum ad coelum...*, Vilniae 1707, s. 71.
- ¹⁰ Tamże.
- ¹¹ Wszystkie tłum. z łaciny wg propozycji ks. K. Rulki.
- ¹² M. Rychalski, *Quadruga sacerdotum ad coelum...*, dz. cyt., s. 71.
- ¹³ Tamże, s. 71–72.
- ¹⁴ Porównaj np. il. 8 „Sąd indywidualny: zmarły sądzony przez Boga”, w: G. Minois, *Historia piekła*, Warszawa 1996, tabl. po s. 192.
- ¹⁵ M. Rychalski, *Quadruga sacerdotum ad coelum...*, dz. cyt., s. 75.
- ¹⁶ A. Tomczak, *Kancelaria biskupów włocławskich w okresie księgi wpisów (XV–XVIII w.)*, Toruń 1964, s. 64, przyp. 57.
- ¹⁷ K. Moisan-Jabłońska, *Obraz czyśćca w sztuce polskiego baroku*, Warszawa 1995, s. 30.
- ¹⁸ Tamże, s. 116, il. 104.
- ¹⁹ Tamże, s. 117–118; il. 105.
- ²⁰ Tamże, s. 84, il. 70.
- ²¹ A. Tomczak, *Kancelaria biskupów włocławskich...*, dz. cyt., s. 64, przyp. 57.
- ²² K. Moisan-Jabłońska, *Obraz czyśćca w sztuce polskiego baroku*, dz. cyt., s. 38.

AGNIESZKA CIESIELSKA

**„ZA POKOLENIA I DLA POKOLEŃ”
Wystawa dedykowana pamięci
ks. profesora Stanisława Librowskiego**

Na przełomie minionego i bieżącego roku w Muzeum Diecezjalnym we Włocławku odbyła się wystawa zatytułowana „Za pokolenia i dla pokoleń”¹, stanowiąca ukoronowanie prac konserwatorskich, jakim poddane były wybrane, najstarsze dokumenty z zasobu Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Konserwacja i wystawa zostały zrealizowane dzięki wsparciu diecezji włocławskiej oraz Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Diecezja włocławska, zarówno ze względu na znakomite zbiory biblioteki seminaryjnej, jak i zawartość archiwum diecezjalnego jest prawdziwą skarbnicą, częścią dziedzictwa narodowego. Dotychczas dwukrotnie były prezentowane wybrane obiekty z biblioteki seminaryjnej, na wystawach zorganizowanych wspólnie z Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej. Istotne ograniczenie w tego typu przedsięwzięciach stanowi sama materia – papier, atramenty czy chociażby oprawy ksiąg, które nie mogą być długo ani często eksponowane. Sale wystawiennicze muszą spełniać określone wymagania co do warunków środowiska i ograniczenia dostępu światła. Nie bez znaczenia jest także ranga i unikatowość, a wręcz jednostkowość tych obiektów – ich eksponowanie wymaga szczególnych środków ostrożności. Niemniej posiadanie tak wielu wspaniałych pamiątek naszej przeszłości zobowiązuje nie tylko do ich pieczołowitej ochrony, ale i prezentacji. Są elementem znakomitej tradycji diecezji i miasta.

Poprzedzająca wystawę, trwająca 10 miesięcy konserwacja obiektów była niezbędną, aby je zaprezentować. Księgi, mimo dobrych warunków, w jakich przechowywane są obecnie, nosiły w większości ślady po wielokrotnym zwilgoceniu w przeszłości. Papier w tych miejscach był bardzo osłabiony przez działanie drobnoustrojów, aż do powstania rozległych



ubytków. Księgi w tym stanie nie nadawały się do ekspozycji. Pergaminowe dokumenty, tradycyjnie przechowywane w złożonej formie w kopertach, miały utrwalone zagięcia i samoistnie się zamykały. Po konserwacji dokumenty przechowywane są w formie rozłożonej, w dopasowanych pudełkach z materiałów bezkwasowych, z miejscami na pieczęcie. Również w tych otwartych pudełkach dokumenty samoistne pokazywane były na wystawie. Wszystkie obiekty zdezynfekowano, oczyszczono mechanicznie i w razie potrzeby chemicznie, wzmocniono, uzupełniono ubytki. W księgach zachowano oryginalne oprawy, natomiast w dwu przypadkach, gdzie nie było opraw z epoki, a późniejsze wykonane były z kwaśnych materiałów, źle działających na zabytkowe wnętrza, wykonano nowe oprawy ze skóry, o historycznych formach. Dla ksiąg również wykonano pudełka ochronne.

Wystawa „Za pokolenia i dla pokoleń” była pierwszą tak dużą prezentacją dokumentów z Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Ekspozycja stanowiła wyjątkową okazję do zapoznania się z najcenniejszymi dokumentami znajdującymi się we włocławskich zbiorach. Pokazano na niej 23 samoistne dokumenty pergaminowe i 6 rękopiśmiennych ksiąg po konserwacji². Archiwalia umieszczono w otoczeniu obiektów ze stałej ekspozycji muzeum diecezjalnego. Historyczne wnętrza, o pięknych sklepieniach stanowiły znakomitą oprawę wystawy.

Pierwszej części ekspozycji nadano układ chronologiczny – dwa najstarsze dokumenty, z 1232 i 1233 roku, oraz najstarszą księgę posiadzeń kapituły katedralnej z lat 1435–1513 umieszczono w sali gotyckiej muzeum diecezjalnego. Księgę prezentowano zamkniętą, tak aby można było obejrzeć zachowaną piękną oprawę z epoki. Obok w gablocie umieszczono zdjęcia pokazujące obiekt przed konserwacją, z rozległymi ubytkami w oprawie i kartach.

Wszystkie pozostałe dokumenty samoistne zaprezentowano w głównej sali muzeum. W gablotach znalazły się najwcześniejsze, niewielkie dokumenty na pergaminie, dokumenty z przywieszonymi pieczęciami woskowymi, w tym księcia Konrada Mazowieckiego (Konrad książę łęczycki). Dwa dokumenty, o największej powierzchni spośród pokazywanych, wystawione były przez kancelarie papieskie Aleksandra IV i Grzegorza XII. Zaopatrzone są one w dobrze zachowane pieczęcie ołowiane (bulle) na jedwabnych sznurach. Dla dziejów diecezji i miasta Włocławka bardzo ważne są dwa z pokazywanych dokumentów: oznaczony sygnaturą 23, z 1255 roku, w którym Kazimierz książę łęczycki i kujawski oświadcza, że na prośbę biskupa włocławskiego Wolimira nadaje tejże diecezji miasto Włocławek, i drugi z dokumentów – oznaczony sygnaturą 35, z 1259 roku, zwany drugą bullą protekcyjną dla diecezji, w której papież Aleksander IV, na prośbę biskupa włocławskiego Wolmira, potwierdza posiadłości diecezji na Kujawach i w ziemi dobrzyńskiej. Obok każdego dokumentu umieszczono opis i skrótową treść na podstawie *Inwentarza realnego dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku* ks. prof. Stanisława Librowskiego³. Streszczenia te dały barwny, żywy obraz historii, zarówno tej wielkiej (np. odwołanie do zjazdu w Gąsawie) jak i dotyczącej indywidualnych osób. Znajdują się w nich i wątki dramatyczne, jak ten, przewijający się w kilku dokumentach, a dotyczący zabójstwa scholastyka włocławskiego i plockiego Jana przez księcia Konrada. Dokumenty pośrednio opisują także Włocławek i okolice. Wiadomo z nich m.in. o usytuowaniu młynów czy kondycji „podupadłego” już w XIII wieku cysterskiego opactwa św. Gotarda w Szpetalu (dokument 39). Podają szczegóły z budowy powstającej w XIV wieku nowej katedry, jak np. dokument 197, gdzie opisane jest pokrycie dachu nad chórem kapłańskim i fundacja tamże ołtarza Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. W wielu miejscach, w opisach znaleźć można było nazwy, obecnie małych miejscowości, wsi, które istniały i odgrywały rolę już w średniowieczu. Szczególnie istotny jest wątek zmagania diecezji z zakonem krzy-

zackim – w jednym z dokumentów „biskup włocławski, bezsilny wobec Krzyżaków, wzywa [...] do naprawienia szkód wyrządzonych [...] w 1328, a bardziej jeszcze w 1329 roku, w którym to m.in. spalili [...] katedrę we Włocławku” (dokument 138).

Prezentowane księgi wytypowane były z trzech zespołów: akt działalności biskupów kujawsko-pomorskich, ksiąg posiedzeń kapituły katedralnej i kopiariuszy.

Akta biskupów kujawsko-pomorskich opisują działalność ordynariusza diecezji. Biskupi często podróżowali i zmieniali swoje rezydencje, dlatego księgi ich działalności były prowadzone na bieżąco tam, gdzie aktualnie przebywali. Sprawy załatwiane osobiście bądź przez towarzyszących mu urzędników były zapisywane w księdze, która ze swoim sekretarzem towarzyszyła właścicielowi. Stąd akta działalności biskupów, inaczej zwane „acta actorum”, dostarczają wiadomości zarówno o działalności, jak i biskupich podróżach. Bez wątplenia księgi takie prowadzone były na długo przed datą pierwszego wpisu w zachowanych obecnie aktach. Prawdopodobnie zostały one zniszczone podczas ostatniego najazdu krzyżackiego na Włocławek w 1431 roku. Również najstarsza księga posiedzeń kapituły najprawdopodobniej zaginęła podczas tych wydarzeń. Wśród obecnie zachowanych pierwsza rozpoczyna się od roku 1435⁴.

Już od XIII wieku zaczęła się, szerzej rozpowszechniona w następnych stuleciach, tendencja do kopiowania swego zasobu archiwalnego⁵. Dziś wiele dokumentów znanych jest wyłącznie z tych odpisów. Na wystawie zaprezentowane były dwa kopiariusze, oznaczone sygnaturami 6 i 7. Posiadają one indywidualne opracowania ks. Librowskiego wydane w odrębnych tomach *Inwentarza realnego dokumentów*⁶, z przetłumaczoną zawartością, opisem ksiąg i ich dziejami. Podobnie jak w innych opracowaniach ks. Librowskiego tak i tu tekst jest napisany bardzo żywo, z widoczną fascynacją tematem, ale przy tym rzeczowo, sumiennie, krytycznie nawet.

Kopiariusz 6 zawiera wpisy dokumentów z lat 1148–1577. Księga była często przewożona i ukrywana w czasie zagrożeń dziejowych. Kapituła ukrywała ją wraz z innymi ważnymi dokumentami w Płocku, na Jasnej Górze i w Gdańsku. W 1942 roku Niemcy wywieźli ją łącznie z całym zasobem archiwalnym. Po 1945 roku trafiła do Moskwy, a stamtąd przez Warszawę do Poznania, skąd powróciła do Włocławka.

Kopiariusz 6 był podstawą do sporządzenia drugiego z prezentowanych kopiariuszy, zwanego królewskim. Treść nowego kopiariusza przygotowali dwaj sekretarze wyznaczeni przez króla Zygmunta III Wazę,

wybierając dokumenty z poprzedniej księgi. Pisarzem kopiującym był Andrzej Dolski, pochodzący z dzisiejszej wsi Dulsk koło Inowrocławia. Niestety, nie uniknął on krytycznej oceny księdza Librowskiego: „Pismo Dolskiego jest piękne, nawet kaligraficzne, lecz z błędami gramatycznymi i ortograficznymi. Jak na kopiariusz pisarz ten zbyt często zmienia niepoprawnie daty kalendarza kościelnego na świecki, trwający do dziś”. Księga ma oryginalną, piękną oprawę – w deski oklejone czerwoną skórą, ze złożonymi tłoczeniami i z superekslibrisem na środku przedniej i tylnej okładki. U dołu księgi, na grubym, jedwabnym sznurze, w metalowej puszcze przywieszona jest woskowa pieczęć królewska. Ze względu na wyjątkowo wartościową oprawę z epoki, księga prezentowana była na wystawie w formie zamkniętej. Także i ten kopiariusz miał dramatyczne dzieje – po wybuchu wojny w 1939 roku ówczesny kierownik archiwum ks. dr Stanisław Maternowski ukrył go, oddając pod opiekę „dwóch pobożnych niewiast, zamieszkałych we Włocławku przy ulicy Kilińskiego”. Zrobił to w tajemnicy i po jego śmierci w obozie w Dachau nie było informacji, gdzie księga się znajduje. Szczęśliwie została odnaleziona przez ks. Librowskiego w dobrym stanie, destrukcji uległ jedynie oryginalny futerał ochronny.

Głębszy odbiór wystawy, poza sferą urody materialnej i wartości muzealnej pokazywanych obiektów, był możliwy dzięki przetłumaczonej skrótowo treści umieszczonej obok każdego z nich. Tak szczegółowe opracowanie zbiorów włocławskiego archiwum diecezjalnego jest wynikiem tytanicznej pracy księdza profesora Stanisława Librowskiego, który przez 10 lat samodzielnie opracował i wydał własnym nakładem osiemnastotomowy *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*. Przetłumaczona zawartość tekstowa pozwala nam zetknąć się z pierwotnym źródłem, bez naleciałości i interpretacji wynikających z jego opracowania. Obcowanie z tak bezpośrednim przekazem daje nam nowy, fascynujący obraz dawnych wieków. Bez pomocy takich ludzi jak ks. prof. Librowski byłby to świat hermetyczny, kraina dostępna nielicznej grupie badaczy. W czasie, gdy krystalizowały się plany konserwacji i wystawy, pomysł, aby uhonorować nią księdza profesora pojawił się w sposób zupełnie oczywisty, także ze względu na przypadającą w 2012 roku 10. rocznicę jego śmierci. Nie dane mi było poznać księdza profesora Librowskiego osobiście, ale bardzo wyraziście oddają jego osobowość liczne publikacje, a jeszcze bardziej wspomnienia wielu osób, z którymi współpracowałam w tym czasie. Ze źródeł tych wyłania się postać

charyzmatyczna, aczkolwiek niełatwa, o mocnym charakterze, człowiek dający wiele od siebie, wymagający, kształtujący, przekazujący mądrość życiową. Dla mnie osobiście szczególnie ujmujący i przybliżający osobę księdza profesora był tekst wprowadzający do zamierzonej serii *Okruchy ze skarbcza kultury i nauki*. W krótkim wstępie nie tylko nakreślił założenia cyklu, ale i wyraziście przedstawił się jako autor, niepokorny, wręcz zadziorny: „Wykłady te nie będą następowały po sobie ani ważnością zagadnień, ani chronologią akcji, ani wreszcie geografiami terytorium. Kolejne referaty pójdą do druku wtedy, kiedy mi się nadarzą i kiedy mnie na nie będzie stać”. Daje też próbę swojego malowniczego, osobistego stylu: „W każdym razie w moim odczuciu będą to prawdziwe okruszki ze skarbcza kultury i nauki, wyborne rodzynki w duchowym cieście obydwu tych dziedzin, których nie wolno zmarnować”⁷.

Na zakończenie pragnę serdecznie podziękować Jego Ekszelencji biskupowi ordynariuszowi Wiesławowi Alojzemu Meringowi za objęcie honorowym patronatem wystawy, ks. profesorowi Witoldowi Kujawskiemu, dyrektorowi Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, za udostępnienie ze swoich zbiorów bezcennych eksponatów, Piotrowi Pawłowskiemu, kuratorowi wystawy i osobie, z której inicjatywy narodził się cały projekt, ks. Piotrowi Sierzchale, dyrektorowi Muzeum Diecezjalnego we Włocławku i wszystkim innym osobom, które pomogły w realizacji przedsięwzięcia.

PRZYPISY

¹ Tytuł wystawy jest mottem z *Inwentarza realnego dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku* ks. profesora Stanisława Librowskiego.

² Samoistne dokumenty pergaminowe: dokumenty 1–14, 23, 35, 39, 51, 138, 197, 198, 217, 222. Księgi rękopiśmienne: A.dział. 1(107), A.dział. 3(20), AKap., pos. 1(215), AKap., pos. 2(216), kopiariusz 6 i 7.

³ S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, t. 1: *Lata 1232–1550*, Włocławek 1994.

⁴ W. Kujawski, *Zarys dziejów diecezji włocławskiej*, w: *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 37.

⁵ J. Dobosz, *Dokument na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Ars scribendi. O sztuce pisania w średniowiecznej Polsce. Katalog wystawy*, Muzeum Początków Państwa Polskiego, Gniezno 2008, s. 30.

⁶ S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, Dział II: *Dokumenty w kopiariuszach*, t. 6: *Kopiariusz ogólny, wykonany w trzecim ćwierćwieczu XVI wieku*, Włocławek 2001; t. 7: *Kopiariusz ogólny, zwany królewskim*, Włocławek 2001.

⁷ Tenże, *Kwerenda Adama Naruszewicza w 1784 roku do dzieła „Historia narodu polskiego” w Archiwum Diecezji włocławskiej*, Lublin 1982, s. 1 (*Okruchy ze skarbcza kultury i nauki*, nr 1).

KS. KAZIMIERZ RULKA

ZAPISKI DO DZIEJÓW INTROLIGATORSTWA WE WŁOCŁAWKU

Początkowo oprawianie ksiąg kościelnych katedry wrocławskiej odbywało się zwykle na miejscu, rzadko gdzie indziej. Z akt kapitulnych można wnioskować, że czynnością tą zajmowali się miejscowi księża lub ktoś ze służby kościelnej¹.

Na kapitule 13 marca 1544 r. wymieniony jest niejaki „dominus Albertus introligator”, kapłan, który z powodu długiej choroby popadł w biedę i kapituła musiała go wspierać².

W aktach wikariuszy katedry pod dniem 28 listopada 1549 r. wspomniany jest „Andreas de Niesułkow, introligator librorum”, też kapłan³. Ten Andrzej z Niesułkowa trudnił się wykonywaniem opraw książkowych na potrzeby miejscowego duchowieństwa, a zapewne oprawiał także rękopisy wytwarzane w miejscowym skryptorium. Po śmierci Floriana z Gniewkowa (1563), przełożonego skryptorium działającego przy wrocławskiej szkole katedralnej, Andrzej z Niesułkowa przejął po nim 139 pozostałych jeszcze egzemplarzy brewiarza wrocławskiego (wydrukowanego w luźnych arkuszach przez H. Wietora w Krakowie w 1543 r.), zapewne w celu ich oprawiania i dalszego sprzedawania duchowieństwu diecezji wrocławskiej⁴.

Od 1576 r. przez przeszło 30 lat funkcję introligatora pracującego dla instytucji kościelnych we Wrocławku spełniał Florian Materka, zwany przeważnie „Florkiem”⁵, który był człowiekiem świeckim. Oprawiał on na pewno księgi chórowe kapituły wrocławskiej, a zapewne także dla profesorów i uczniów miejscowej szkoły katedralnej oraz miejscowego kleru. Oprawy jego były zawsze z deski dębowej, grubej przeszło 1 cm, obciągnięte skórą. Oprawił on m.in. w 1604 r. Antyfonarz pergaminowy, w 1606 r. psalterze itp. Wykonywał on także prace naprawcze. Nie ma pewności, czy do dzisiaj zachowane oprawy na części pierwszej (*de*

sanctis) graduau będącego darem bp. Macieja Drzewickiego dla katedry włocławskiej (ms 1) i takiegoż antyfonarza (ms 4) są dziełem tego introligatora. Matka zmarł w 1608 r., nie zostawiwszy w swym fachu żadnego następcy⁶. Chyba nie był on jednak prawdziwym mistrzem w swoim kunszcie, skoro Hieronim Rozrażewski, biskup włocławski w latach 1581–1600, najczęściej swoje książki oprawiał w Poznaniu⁷, a nie we Włocławku.

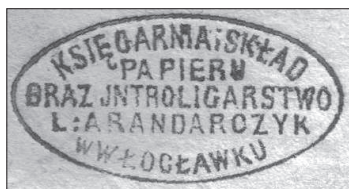
Po śmierci Matki kapituła katedralna, nie mając na miejscu introligatora, w latach 1609, 1618, 1621 i 1636 posyłała księgi chórowe do oprawy w Toruniu⁸. Wysyłano też księgi do oprawy do Gdańska⁹.

W 1685 r. Antyfonarz i Graduał ofiarowane kościołowi katedralnemu przez biskupa Drzewickiego były ponownie oprawiane (a raczej naprawiane) przez niejakiego Wysockiego¹⁰, ale nie wiadomo, czy we Włocławku.

W roku 1787 notowany jest we Włocławku dom introligatora przy ul. Piekarskiej¹¹, ale w 1793 r. nie wymieniono takiego specjalisty w mieście¹². Potwierdzałby to fakt, że w 1795 r. (29 października) kapituła włocławska korzystając z czasowego pobytu we Włocławku jakiegoś introligatora (bibliopaega) dała mu do oprawy „librum erectionis ecclesiarum et visitationum dioecesis epi Szembek” (vol. 243)¹³.

Mamy lakoniczne przekazy o włocławskich pracowniach introligatorskich w pierwszej połowie XIX w. W 1835 r. we Włocławku notowanych jest czterech introligatorów¹⁴. Rzemiosłem tym zajmowali się wtedy głównie Żydzi. Byli nimi: notowany w 1837 r. Szmul Silbersztain, mieszkający przy ul. Królewieckiej i zatrudniający dwie osoby¹⁵, oraz notowany w 1841 r. Mosiek Silbersztejn, mieszkający przy ul. Kowalskiej i zatrudniający pięć osób¹⁶.

W 1860 r. było we Włocławku czterech introligatorów¹⁷, tak samo w 1868 r. oficjalnie funkcjonowało we Włocławku czterech introligatorów, przerabiając surowce za 600 rubli, natomiast w 1893 roku 12 introligatorów przerabiało surowce za 4000 rubli¹⁸.



Jedna oprawa w bibliotece seminaryjnej potwierdza działalność we Włocławku firmy L. Arandarczyka. Znajduje się ona na książce z 1855r. (BSWł II 710) i oznaczona jest odbiciem owalnej pieczęci metalowej z wierszowanym tekstem w pięciu liniach: „Księgarnia i skład – papieru – oraz introligatorstwo – L. Arandarczyk – w Włocławku”. Oprawa bardzo prosta w półskórek

i papier marmoryzowany, nie wyróżnia się niczym ze standardowych opraw tego rodzaju.

We Włocławku funkcjonowała także introligatornia J. Breitego, która sygnowała wykonane w tym zakładzie oprawy owalnym stemplem z wersalikowym napisem: „Introligatornia – J. Breite – Włocławek”¹⁹. Poza

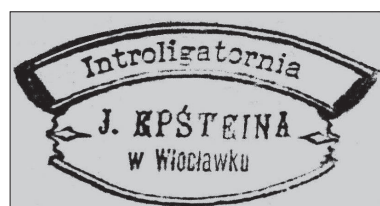


tym działała tu introligatornia nieznanego z imienia Wołowskiego, która sygnowała swoje oprawy odbiciem prostokątnej pieczętki z wersalikowym napisem: „Introligatornia – Wołowski & Comp – w Włocławku”²⁰.

W latach 1873–1875 oprawił większą liczbę książek dla biblioteki seminaryjnej we Włocławku i dla księży Chodyńskich niejaki Jeska²¹. W 1880 r. kilkadziesiąt książek dla tychże oprawił A.S. Epstein²². Niestety dziś tylko jedna z nich ma potwierdzenie oprawy u Epsteina²³. Znaczona ona jest odbiciem bogatej graficznie pieczęci



kauczukowej z tekstem: „Introligator – A.S. Epstein – w Włocławku”. Jest

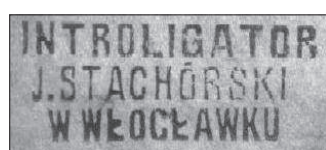


to książka wydana w 1885 r., a pochodzi z księgozbioru ks. Michała Lorentowicza. Oprawa w czarny półskórek i papier marmoryzowany, niemal identyczna jak oprawa Arandarczyka. Znana jest także pieczętka introligatorska zapewne jego krewnego – J. Epsteina²⁴.

W końcu XIX w. musiała też działać we Włocławku introligatornia P. Wittowskiego, chociaż jej produkcję potwierdza w zbiorach seminaryjnych tylko jedna pozycja²⁵. Książka ta, wydana w 1878 r., pochodząca z biblioteki Waliszewskich w Lubieniu, ma prostą oprawę w wiśniowe półpłótno, papier marmoryzowany, złożony napis na grzbiecie, na wyklejce znajdujemy odcisk pieczęci w trzech wierszach: „P. WITTOWSKI – introligator – WŁOCŁAWEK”.



Na oprawie jednego niewielkiego woluminu (BSWł I 2016–17), o treści ascetycznej, znajdujemy naklejkę z odciskiem pieczęci z wersalikowym tekstem w trzech wierszach: „Introligator – J. Stachórski – w Włocławku”.



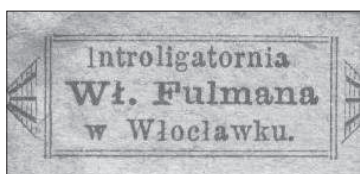
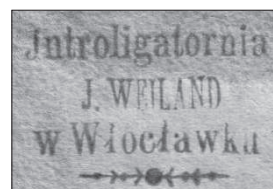
Zakład ten funkcjonował we Włocławku od 1894 r.²⁶ Obecnie już podniszczona oprawa w skórę, bardzo prosta, ze złożonym napisem na grzbiecie, musiała kiedyś prezentować się ele-



gancko. Naklejka tego zakładu widnieje także na oprawnej w ciemne płótno księdze zawierającej katalog działowy czytelnicy profesorów i alumnów biblioteki seminaryjnej.

Kilka egzemplarzy schematyzmów diecezji włocławskiej na rok 1890 ma na wewnętrz-

nych stronach opraw odbicie pieczęci: „Intrologatornia J. WEILLAND w Włocławku” (m.in. na rubryceli ks. F. Kosińskiego). Znaczyłoby to, że być może opracował on je dla wszystkich kapłanów włocławskich. Oprawa w płótno, posiada maszynowe zdobienie wytłaczane na ślepo lub posrebrzane.



Natomiast na oprawie książki wydanej w 1893 r. (BSWł II 145) oraz schematyzmu diecezji włocławskiej na rok 1900 spotkałem naklejkę z tekstem „Intrologatornia Wł. Fulmana w Włocławku” (egzemplarz ks. J. Sobczyńskiego).

Oprawy te wskazują na znaczny kunszt tej intrologatorni oraz na pewien zasób narzędzi i wzorników do wytłaczania zdobień na oprawach.

Od 1897 r. prowadził samodzielnie warsztat intrologatorski przy ul. Żabiej 11 Widłoz Szat²⁷.

Żyd Jude Goldsztein prowadził samodzielnie warsztat intrologatorski (ul. 3 Maja 2) od 1901 prawdopodobnie do 1939 r.²⁸ W bibliotece seminaryjnej nie spotyka się jego opraw.

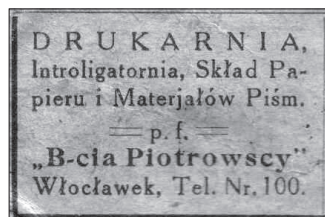
Najwięcej jednak opraw w bibliotece seminaryjnej zachowało się z intrologatorni Nowackiej²⁹. Znaczone są one odbiciem owalnej pieczęci z wersalikowym napisem: „Intrologatornia Nowackiej w Włocławku” (znane jest także odbicie tegoż tekstu w formie prostokątnej), a najwięcej takich opraw pochodzi z księgozbioru ks. Michała Lorentowicza³⁰, spotyka się także na oprawach z księgozbioru księży Chodyńskich³¹. Zazwyczaj są to oprawy w brązowy półskórek.



W 1922 r. własną intrologatornię, w ramach prowadzonych przez siebie warsztatów rzemieślniczych, założył Związek Harcerstwa Polskiego³², ale została ona zlikwidowana, podobnie jak pozostałe warsztaty harcerskie, w 1926 r.³³

W latach 1922–1926 notowany jest we Włocławku m.in. intrologator Abram Piwowarski³⁴. W 1925 r. notowano we Włocławku dwóch introloga-

torów, w tym jednego Żyda³⁵. W 1929 r. działało we Włocławku czterech introligatorów, zaliczanych do branży skórzanej³⁶. W 1930 r. pracowało we Włocławku trzech introligatorów³⁷. B. Berent twierdzi, że wszyscy oni byli Żydami³⁸, co na pewno nie jest prawdziwe, jeśli się weźmie pod uwagę dane zawarte w *Księdze adresowej Polski*³⁹. W 1937 r. jako zakłady introligatorskie chrześcijańskie notowane są: omówiona niżej introligatorka prowadzona przez brata Aleksandra Tartasa (Plac Kopernika 6) oraz Stefana Piotrowskiego (Przedmiejska 20)⁴⁰.

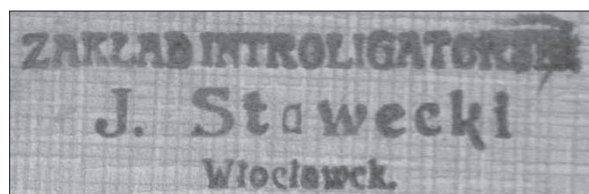


W okresie przed II wojną światową własne introligatorki we Włocławku prowadziły także znacznie większe miejscowe drukarnie: I.J. Neumana i Wacława Tomaszewskiego⁴¹, braci Piotrowskich (ul. Nowa 25)⁴².

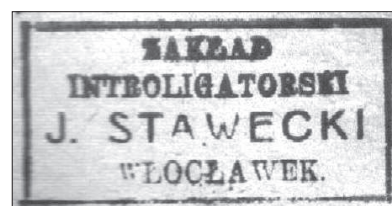
Znana jest także duża introligatorka Drukarni Diecezjalnej i Księgarni Powszechnej⁴³. Istniała ona i działała na pewno także przed I wojną światową, o czym świadczą zachowane takie oprawy wydawnicze tej instytucji, jak na przykład na publikacjach: P. i L. Załuscy: *Retkinia. Rys historyczno-społeczny* (Włocławek 1914), J. Bączek: *Anomizm J.M. Guyeau* (Włocławek 1914). Są to oprawy w kolorowe płótno, na nim tłoczone czarną farbą drukarską elementy karty tytułowej otoczone swoistą ramką (nieraz bardzo wymyślną), skomponowaną z linii i zdobników typograficznych. Autorzy tych kompozycji wykazują dobre poczucie estetyki składu typograficznego. Inne oprawy to zdaje się przede wszystkim oprawy indywidualne w półpłótno, oklejane kolorowym papierem (marmoryzowanym), wytwarzanym zapewne w tejże introligatorki.

Introligatorką Drukarni Diecezjalnej i Księgarni Powszechnej przed wojną kierowała któraś z siostrze z zgrupowania Wspólnej Pracy. Działała także po II wojnie światowej, ale po kilku latach została zlikwidowana.

W latach dwudziestych XX w. uprawnienia do samodzielnego prowadzenia warsztatu introligatorskiego posiadali także: Aleksander Doręgowski (od 1921 r.)⁴⁴



i Józef Stawecki (od 1924 r.)⁴⁵. Biblioteka seminaryjna posiada jedną pozycję (BSWł III 222) sygnowaną odciskami dwóch różnych pieczęci kauczukowych zakładu Józefa Staweckiego. Jest to dość prosta oprawa, niezbyt



estetyczna – oklejona papierem marmoryzowanym, półskórek czerwony, z wytłaczanym złotem tytułem na grzbiecie.

Nie ma pewności, czy Józef Stawecki występował wtedy jeszcze jako prywatny rzemieślnik świecki, czy też już jako członek Zgromadzenia Braci Sług Maryi, popularnie nazywanego Braćmi św. Józefa (przybyli oni do Włocławka prawdopodobnie w 1905 r.)⁴⁶, które w ramach Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych pw. Św. Józefa⁴⁷ prowadziło znaną introligatorię (w 1937 r. kierował nią brat Aleksander Tartas)⁴⁸, w posesji przy pl. Kopernika 5/6 (obecnie ul. Prymasa S. Wyszyńskiego 2/4), nabytej w 1928 r.

Po II wojnie światowej kierownikiem introligatori Braci św. Józefa był nadal brat Aleksander Tartas, a brat Józef Stawecki kierował bezpośrednio pracą. W 1949 r. warsztat ten, podobnie jak wszystkie inne warsztaty rzemieślnicze i szkoły tego zgromadzenia, został zagarnięty przez komunistyczne władze państwowe. Bracia pracowali jeszcze przez jakiś czas w swojej introligatori jako pracownicy najemni. Wegetowała ona jeszcze do około 1960 r. Przez cały czas swego funkcjonowania wykonywała oprawy książek głównie dla księży włocławskich, m.in. dla ks. Jana Adameckiego, bibliofila włocławskiego. Charakterystyczna ich oprawa to czarne półpłótno (kaliko), marmurek w kolorze czarnym i tłoczony złotem napis na grzbiecie (autor, tytuł dzieła)⁴⁹. Oprawy były wykonywane bardzo solidnie i estetycznie. Po wojnie (lata 1948–1949) Bracia św. Józefa opracowali także akta dla włocławskiego Archiwum Diecezjalnego⁵⁰. W tym zakładzie uczyli się introligatorstwa: Władysław Szymczak, późniejszy wieloletni introligator seminaryjny, Józef Chyba, Nowak i inni⁵¹.

Przy wydatnym współdziałaniu sióstr ze Zgromadzenia Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi, siostry Zgromadzenia Wspólnej Pracy we Włocławku prowadziły od 1919 r. introligatorię⁵². Introligatorią funkcjonowała do wybuchu II wojny światowej. Pracowała w niej np. s. Monika (Bronisława Janik, 1913–1975) ok. 1933 r.⁵³, a także s. Zofia Kaczmarek (1895–1938) i s. Salomea (Katarzyna Zielińska, 1901–1975)⁵⁴.

Z firm państwowych zajmujących się po II wojnie światowej introligatorstwem we Włocławku należy wymienić Wielobranżową Spółdzielnię Usługową przy ul. Cyganka. Kierownikiem jej był Józef Chyba, który nauczył się introligatorstwa u Braci św. Józefa we Włocławku. Firma opracowywała książki głównie dla mieszkańców Włocławka. W latach 1974–1975 wykonała też kilkadziesiąt opraw dla czasopism gromadzonych w biblio-

tece seminaryjnej (w bladoniebieskie płótno). Dział introligatorski został w tej firmie zlikwidowany w latach osiemdziesiątych XX wieku⁵⁵.

Z bardziej znanych w powojennym Włocławku introligatorów należy wymienić p. Lucynę Kułakowską (zm. 1984), która wykształcenie w fachu zdobyła w introligatorni Drukarni Diecezjalnej i Księgarni Powszechnej. Pracowała w niej aż do jej zamknięcia w latach powojennych. Potem pracowała prywatnie⁵⁶. Wykonała wiele opraw dla ks. Jana Adameckiego⁵⁷, bp. Antoniego Pawłowskiego, ks. Stanisława Librowskiego oraz innych. Charakterystyczne jej prace to oprawy w płótno lub półpłótno, tłoczone na nich na ślepo linie w prasie drukarskiej, czasem drukowane czarną farbą drukarską napisy na grzbietach. Oprawiała też w latach 1949–1963, a może także później, głównie akta, a czasem także różne druki dla Archiwum Diecezjalnego⁵⁸.

Kolejny introligator włocławski, Władysław Szymczak, wykształcił się w rzemiośle introligatorskim u Braci św. Józefa we Włocławku. Wykształcenie ukończył egzaminem zdanym w Toruniu. Niemal 50 lat (1950–1999) pracował jako introligator w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, odrywany jednak często do innych zajęć w seminarium. Wykonywał głównie oprawy, w pracowni seminaryjnej, dla biblioteki seminaryjnej (około 14.300 wol.), ale także sporo dla kapłanów diecezji włocławskiej i dla mieszkańców Włocławka. Oprawy dla biblioteki to początkowo głównie oprawy w szare półpłótno i papier marmoryzowany własnej produkcji, potem także w półpłótno kolorowe, w końcu oprawy w płótno. W grudniu 1958 r. pomagał p. Lucynie Kułakowskiej w oprawianiu akt dla Archiwum Diecezjalnego⁵⁹. Próbował także opraw bardziej ambitnych – w skórę ze złożonymi napisami⁶⁰.

PRZYPISY

¹ S. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka w kościele katedralnym włocławskim*, Włocławek 1902, s. 66.

² Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta kapituły włocławskiej, sygn. 3(217), k. 112.

³ S. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka...*, dz. cyt., s. 66.

⁴ P. Pawłowski, *Andrzej z Niesułkowa*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, red. S. Kunikowski, t. 2, Włocławek 2005, s. 3.

⁵ Zob. tenże, *Materka Florian (Florek)*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, red. S. Kunikowski, t. 3, Włocławek 2005, s. 105.

⁶ Zob. S. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka...*, dz. cyt., s. 67–68.

⁷ Zob. L. Grzebień, *Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1542–1600)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK), 22(1971) s. 93.

- ⁸ S. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka...*, dz. cyt., s. 68–69.
- ⁹ Zob. tamże, s. 75.
- ¹⁰ Tamże, s. 69.
- ¹¹ *Rozządzenie Komisji Dobrego Porządku w mieście Włocławku roku 1787 czyniowe*, wyd. S. Chodyński, Włocławek 1913, s. 117; zob. J. Hofman-Kupisz, *Włocławek w 1787 roku. Zabudowa miasta i struktura majątkowo-społeczna mieszkańców*, Włocławek 2001, s. 35.
- ¹² *Opisy miast polskich z lat 1793–1794*, wyd. J. Wąsicki, cz. 1, Poznań 1962, s. 531–532, pkt 36; zob. P. Bokota, *Cechy rzemieślnicze we Włocławku w okresie przedrozbiorowym (XVI–XVIII w.)*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 1, Włocławek 1999, s. 302.
- ¹³ S. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka...*, dz. cyt., s. 66, przyp. 1.
- ¹⁴ P. Bokota, *Cechy rzemieślnicze we Włocławku w okresie zaborów (1793–1918)*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 1, dz. cyt., s. 478.
- ¹⁵ M. Gruszczyńska, *Początki osadnictwa żydowskiego we Włocławku*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, 13(1999) s. 330.
- ¹⁶ Tamże, s. 334.
- ¹⁷ M. Morawski, *Monografia Włocławka*, Włocławek 1933, s. 161; P. Bokota, *Cechy rzemieślnicze we Włocławku w okresie zaborów (1793–1918)*, art. cyt., s. 478.
- ¹⁸ W. Wróblewski, *Statystyka Włocławka. Wiek XIX*, Włocławek 1999, s. 40.
- ¹⁹ Stempel ten widoczny jest na oprawie pozycji znajdującej się w Bibliotece Narodowej w Warszawie (sygn. II 66.361). – Informacja dr Elżbiety Pokorzyńskiej (UKW Bydgoszcz), 15 II 2013.
- ²⁰ Informacja dr Elżbiety Pokorzyńskiej (UKW Bydgoszcz), 15 II 2013.
- ²¹ Zob. *Książki wypożyczone w Bibl. Seminarium Włocławskiego*, k. 20v–23v (rkps w archiwum BSWłocł.).
- ²² Tamże, k. 27v.
- ²³ Zob. zapis na poz. BSWł I 2565.
- ²⁴ Pieczętka odbita jest na pięciu tomach *Encyklopedii powszechnej* S. Orgelbranda, wystawionych na sprzedaż na Allegro w 2006 r. – Informacja dr Elżbiety Pokorzyńskiej (UKW Bydgoszcz), 15 II 2013.
- ²⁵ Jest to pozycja o sygnat.: BSWł II 12282.
- ²⁶ Zob. naklejka na księdze zawierającej katalog działowy czytelnicy profesorów i alumnów (biuro BSWł).
- ²⁷ Archiwum Państwowe w Toruniu. Oddział we Włocławku (APT/oW). Zarząd miasta Włocławka 1918–1939, sygn. 2204, s. 91.
- ²⁸ Tamże, s. 35, poz. 639.
- ²⁹ Są to pozycje o sygnaturach: BSWł I 900, 1535(2), 1971, 2342, 2926(3), 2930, 2951, 3074, 3084, 3309, 4518, 4601, 17493; II 35, 183, 216, 219, 382, 384, 495, 1274(2), 1303, 1542, 1580(3), 1629, 1680, 1723, 2005, 2006, 2065, 2105, 2204, 2205, 2323–2326, III 438.
- ³⁰ Np. pozycje: BSWł I 2342, II 1274.
- ³¹ Np. pozycje: BSWł I 1971, III 438.
- ³² W.J. Skotnicki, *Harcerstwo męskie we Włocławku w latach 1911–1945*, Toruń 2002, s. 130.
- ³³ Tamże, s. 148.
- ³⁴ *Księga adresowa przemysłu, handlu i finansów*, oprac. A.R. Sroka, Warszawa 1922, nr 18337, toż, Warszawa 1926, nr 18364. – Informacja dr Elżbiety Pokorzyńskiej (UKW Bydgoszcz), 15 II 2013.
- ³⁵ P. Bokota, *Cechy rzemieślnicze we Włocławku w latach 1918–1939*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, Włocławek 2001, s. 320.
- ³⁶ Tamże, s. 324.
- ³⁷ M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 161;
- ³⁸ B. Berent, *Żydzi we Włocławku w Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, dz. cyt., s. 308.

³⁹ *Księga adresowa Polski*, [wyd. 4], Warszawa [1930], pod nr. 2055 podaje adresy następujących introligatorów we Włocławku: J. Goldsztein (ul. 3 Maja 2), J. Lassota (ul. Żabia 13), Zakład Św. Józefa [braci św. Józefa] (pl. Kopernika 2).

⁴⁰ *Rzemieślnik Kujawski*. Jednodniówka Związku Rzemieślników Chrześcijan we Włocławku wydana z racji otwarcia II Wiosennych Targów Rzem. Chrześcijańskiego we Włocławku 6 VI 1937, Włocławek [1937] s. [12].

⁴¹ Zob. *Słownik pracowników książki polskiej*, Warszawa – Łódź 1972, s. 905.

⁴² Zob. *Przewodnik ilustrowany po Włocławku*, red. S. Jankowski, [Włocławek] 1922, III przegląd firm, s. III: „Introligatornia wykonywa: oprawy bibljoteczne i szkolne, księgi handlowe, buchalteryjne i rejestra gospodarskie oraz wszelkie roboty nakładowe i księgarskie”. Zob. też np. odbicia pieczęci na wyklejkach opraw pozycji o sygnat.: BSWł I 4282, II 1914, 4192, 4193, 4202.

⁴³ J. Kułakowski, *Historia drukarni włocławskich*, w: *Jednodniówka jubileuszowa 1917–1947 wydana z okazji XXX-lecia Związku Zaw. Prac. Przem. Poligraficznego w Polsce. Oddział we Włocławku*, Włocławek 1947, s. 11.

⁴⁴ APT/oW. Zarząd miasta Włocławka 1918–1939, sygn. 2204, s. 35, poz. 638.

⁴⁵ Tamże, s. 153.

⁴⁶ Zob. K. Rulka, *Bracia św. Józefa we Włocławku*, „Ład Boży” 1992, nr 20(4 X), s. 6.

⁴⁷ Bracia św. Józefa w ramach prowadzonych przez siebie we Włocławku Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych kształcili młodzież także w zawodzie introligatorskim – [Polski Związek Zachodni. Oddział we Włocławku], *Nie zapomnimy nigdy*, Włocławek 1947, s. 38.

⁴⁸ *Rzemieślnik Kujawski*, poz. cyt., s. [12].

⁴⁹ K. Rulka, *Księgozbiór ks. Jana Adameckiego – teologa i bibliotekarza włocławskiego*, „Studia Włocławskie” 2(1999), s. 379.

⁵⁰ *Kalendarium życia, cierpień, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Librowskiego*, ABMK, 58(1989), s. 395.

⁵¹ Wiadomość ustna Władysława Szymczaka, introligatora seminaryjnego, z dn. 22 VIII 1998 r.

⁵² Zob. *Listy sługi Bożego biskupa Wojciecha Owczarka znajdujące się w Archiwum Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, Włocławek 1997, s. 127, 130.

⁵³ Zob. M.L. Jędrzejczak, *Bieg życia sióstr ze Zgromadzenia Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi zmarłych w latach 1922–1996*, Włocławek 1997, s. 73 (wydr. komputer. w BSWłocł).

⁵⁴ Wiadomość ustna od s. Laurencji Jędrzejczak z dn. 6 XI 1998 r.

⁵⁵ Wiadomość ustna Władysława Szymczaka, introligatora seminaryjnego, z dn. 22 VIII 1998 r.

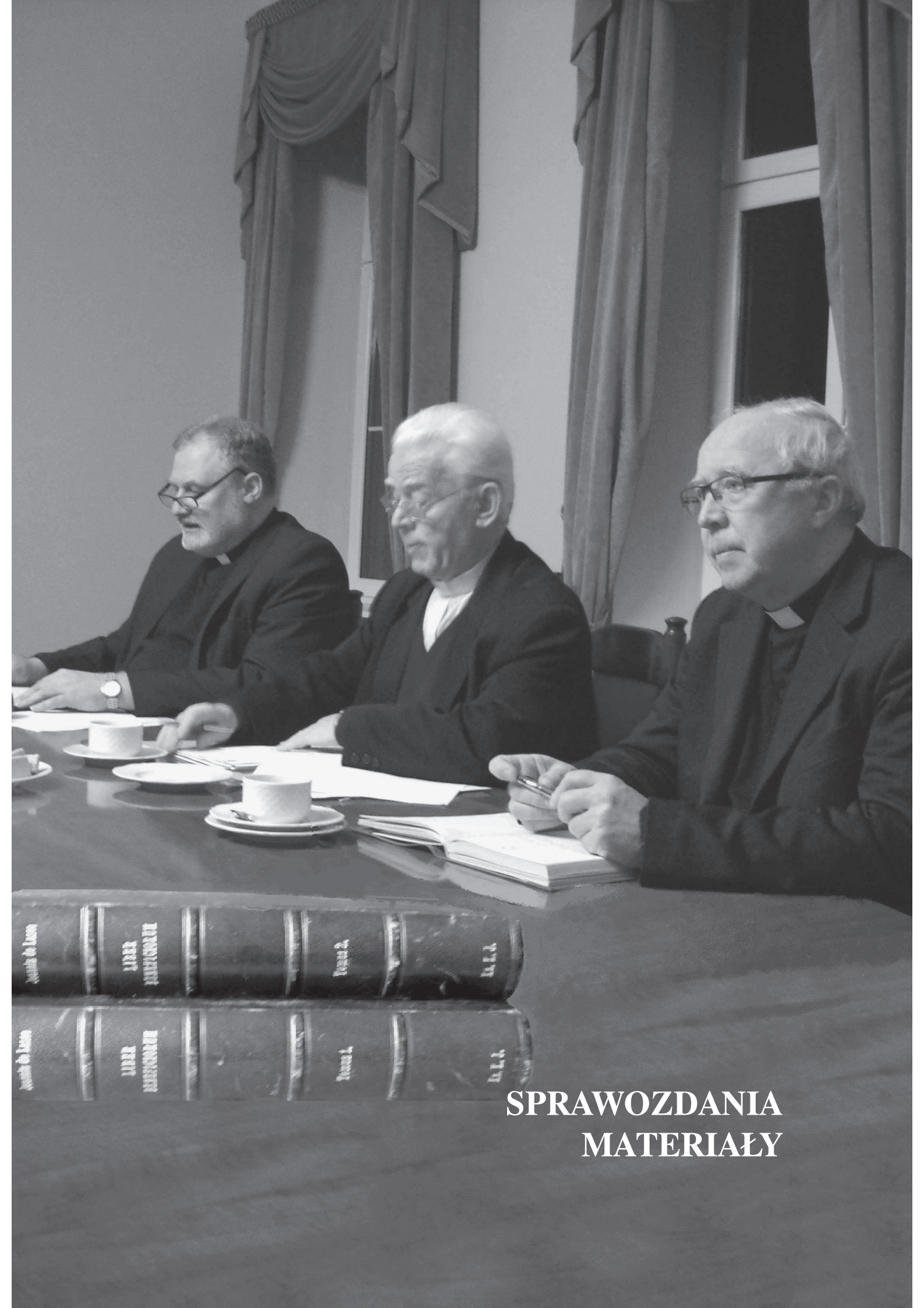
⁵⁶ Wiadomość ustna Władysława Szymczaka, introligatora seminaryjnego, z dn. 22 VIII 1998 r.

⁵⁷ K. Rulka, *Księgozbiór ks. Jana Adameckiego...*, art. cyt., s. 379.

⁵⁸ *Kalendarium życia, cierpień, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Librowskiego*, art. cyt., s. 406, 417, 422, 433, 439, 446, 468, 470, 483, 496, 503, 512.

⁵⁹ Tamże, s. 470.

⁶⁰ Zob. K. Rulka, *Władysław Szymczak – wieloletni introligator seminaryjny*, „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika”, 95(2012), nr 6, s. 577–581.



**SPRAWOZDANIA
MATERIAŁY**



**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku akademickim 2012/2013**

W roku sprawozdawczym zaplanowane zostały dwa spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną na jednym z nich, które już się odbyło. Drugie planowane jest w maju 2013 r.

1) 30 XI 2010 r.

W odbytym 30 listopada 2012 r. (o godz. 16.30) w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku spotkaniu naukowym uczestniczyło 13 osób: ks. Wojciech Frątczak, ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Krzysztof Konecki, ks. Lech Król, ks. Jan Nowaczyk, ks. Zdzisław Pawlak, Piotr Pawłowski, ks. Kazimierz Rulka, ks. Kazimierz Skoczyła, ks. Jacek Szymański, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Henryk Witczak, ks. Sławomir Ziarniak.

Następnie prezes Towarzystwa, ks. dr Jan Nowaczyk, przedstawił ks. dr. Henryka Witczaka, historyka, który został zaproszony na to spotkanie z referatem pt. „*Liber beneficiorum* Jana Łaskiego – nieodzowne źródło do poznania dziejów parafii na terenie obecnej diecezji włocławskiej”.

Prelegent przedstawił treść referatu w następujących punktach: 1) Autor, a właściwie zleceniodawca dzieła, 2) Najstarsze znane księgi uposażeń, 3) *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego: rękopis i wydanie drukowane, 4) Wiadomości o parafiach znajdujących się na terenie obecnej diecezji włocławskiej w *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego.

Całość referatu została wydrukowana w niniejszym tomie „Studiów Włocławskich” (s. 135–154).

Dyskusji po referacie przewodniczył ks. dr hab. Wojciech Frątczak, historyk Kościoła, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu

M. Kopernika w Toruniu. W dyskusji zabrali m.in. głos: ks. W. Frątczak, ks. K. Rulka, ks. I. Werbiński, P. Pawłowski.

* * *

Habilitację w roku 2013 r. uzyskał: 28 lutego ks. Lech Król na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu na podstawie pracy *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego* (Włocławek 2012)

Do grona członków Towarzystwa włączone zostały trzy nowe osoby: ks. Marcin Idzikowski, od 2011 r. wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego, który po studiach specjalistycznych z katechetyki na Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego w Warszawie w latach 2005–2009, zdobył stopień doktora teologii na podstawie pracy „Wybrane polskie katolickie strony internetowe narzędziem katechezy i nowej ewangelizacji”, napisanej na seminarium prowadzonym przez ks. dr. hab. Piotra Tomasika, prof. UKSW; ks. Mateusz Kierzkowski, od 2011 r. prefekt Wyższego Seminarium Duchownego, który po studiach specjalistycznych z katolickiej nauki społecznej na Uniwersytecie Leopolda-Franciszka w Innsbrucku (Austria) w latach 2005–2011, zdobył stopień doktora teologii na podstawie pracy „Wesen und Deutung der Arbeit in der Soziallehre von Johannes Paul II. Im Vergleich mit den kosmopolitischen Arbeitsvisionen von Ulrich Beck und im Bezug auf die Situation des polnischen Arbeitsmarkts” (Istota i znaczenie pracy w nauce społecznej Jana Pawła II. W porównaniu z kosmopolitycznymi wizjami pracy Ulricha Becka i w odniesieniu do sytuacji polskiego rynku pracy), napisanej na seminarium prowadzonym przez Univ.–Prof. Dr. Wolfganga Palavera; ks. Michał Sadowski, od 2012 r. wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego, który po studiach specjalistycznych z teologii dogmatycznej (teologia chrześcijańska arabska) na Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie w latach 2006–2012 zdobył stopień doktora teologii na podstawie pracy „The Trinitarian Analogies in the Christian Arab Apologetic Text of the Middle and Near East During the Abbasid Period (750–1050) and Their Doctrinal Significance” (Analogie trynitarnie w chrześcijańskich arabskich tekstach apologetycznych Bliskiego i Środkowego Wschodu w okresie Abbasydów (750–1050) i ich znaczenie doktrynalne), napisanej na seminarium prowadzonym przez Prof. Dr. Josepha Ellula, OP (część dysertacji pod tym samym tytułem ukazała się drukiem w Rzymie w 2012 r.).

* * *

W roku sprawozdawczym 2012–2013 niektórzy z członków wrocławskiego Teologicznego Towarzystwa Naukowego opublikowali prace samoistne. Pod red. ks. Kazimierza Rulki i ks. Wojciecha Krzywańskiego ukazała się monografia *Parafia św. Marii Magdaleny w Sompolnie na tle historycznym* (Wrocław 2011). Ukazały się także: wydanie drugie, poprawione i uzupełnione, pracy habilitacyjnej ks. Wojciecha Frączaka *Diecezja wrocławska w okresie II wojny światowej* (Wrocław 2013), ks. Waldemara Karasińskiego *Parafia św. Mikołaja w Wierzchach* (Wrocław 2013), ks. Tomasza Kaczmarka *Świadkowie wiary* (Wrocław 2013), ks. Janusza Gręźlikowskiego *Ślubuję Ci miłość, wierność i uczciwość. Przewodnik dla pragnących zawrzeć sakrament małżeństwa* (Wrocław 2012). Siedmiu członków Towarzystwa włączyło się w opracowanie szóstego tomu *Wrocławskiego słownika biograficznego* (Wrocław 2011), publikując w nim 25 biogramów duchownych ze środowiska wrocławskiego. Pozostali członkowie Towarzystwa powiększyli swój dorobek naukowy, publikując artykuły ze swej specjalizacji na łamach czasopism i w księgach zbiorowych.

KSIĘGOZBIÓR
SŁUGI BOŻEGO BP. WOJCIECHA OWCZARKA
Spis zidentyfikowanych pozycji

Spis księgozbioru bp. Wojciecha Owczarka (1875–1938) obejmuje wszystkie dotychczas zidentyfikowane zachowane lub domniemane pozycje¹. Przechowywane są one zasadniczo w trzech miejscach: 1) bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku², 2) Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego³, 3) bibliotece Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi we Włocławku⁴. Spisu pozycji przechowywanych w bibliotece KUL-owskiej oraz w domu generalnym Sióstr Wspólnej Pracy we Włocławku dokonała s. Miriam Duniak. Publikowany spis może być wykorzystany do badań nad zainteresowaniami bp. Owczarka, dlatego też został ułożony z podziałem na poszczególne działy wiedzy.

Skróty:

* – domniemana obecność pozycji w księgozbiornie bp. Owczarka

PLD – W. Owczarek: Pisma i listy duchowne, z. 1: Muszę zostać świętym! (Postanowienia rekolekcyjne), oprac. i wyd. ks. S. Librowski, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 40(1980), s. 203–288; toż w nadb., Lublin 1980, 86 s.; cyt. wg paginacji nadb.

BSWł – Biblioteka Seminarium Duchownego we Włocławku

Bibl. KUL – Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Bibl. ZSNM Wł – Biblioteka Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi we Włocławku

cyt. – cytowane, wymienione

piecz. – pieczęć

piecz. O. – pieczęć bp. Owczarka

podp. – podpis

podp. O. – podpis bp. Owczarka

sygn. – sygnatura

pł. – płótno

sk. – skóra

tekt. – tektura

opr. – oprawa

prow. – proveniencja

wyd. – wydanie, wydawnicza

I. Dział teologiczny

Teologia ogólna

1. Encyclopedie théologique au serie dictionnaire, 4 tomy, Paris 1849–.
Prow: 1) O. (brak piecz.). Sgn.: Bibl. KUL IIIc 20.963. – 4 wol.
2. Bergier L.: Dictionnaire théologie, t. 1–6, Paris 1858.
Prow.: 1) ks. Z. Jabłkowski (na grzb. inicj.: Z.J.); 2) podp. O., 28 VIII [18]99. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.471. – 6 wol.
3. F u r m e l Joseph: Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente, 3 éd., t. 1–2, Paris 1904, XXVIII, 514, XVI, 440 s.
Prow: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.375. – 2 wol.
4. C a n i s i u s Petrus, SJ: Summa doctrinae christianae, Antverpiae : Plantini 1587, 392 s.
Prow: 1) kilka zamazanych 2) „Ex libris Josephi Dąbrowski”, 3) piecz. O.; sygn.: f 3,5,1. Opr.: deska, sk. jasna wytlaczana, resztki klamer. Sygn.: BSWł XVI.O.671.
5. Guillois Ambroży, ks.: Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej, z fr. przeł. L. Rogalski, wyd. 2, t. 2–4, Wilno 1864.
Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł – 3 wol.
6. G a u m e J., ks.: Zasady i całość wiary katolickiej, wyd. 3, t. 1–3, 4–8, Kraków 1870.
Prow.: 1) piecz. O. Opr. półpł. zielone (szeroki grzb.). Sygn.: Bibl. ZSNM Wł – 3 wol.
7. Catechismus Concilii Tridentini, Paris – Lyon : J. Lecoffre 1878, 730 s.
Prow.: piecz. O., sygn.: d 1,4,15. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł I 1983.

Bibliстыka

8. [Biblia po hebrajsku], Berlin 1901, 590 s.
Prow.: 1) piecz. O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.400.
9. Biblia Sacra Vulgatae editionis..., ed. M. Hetzenauer, Ratisbonae et Romae : F. Pustet 1922, 1288 s.
Prow.: 1) piecz. O. Opr.: wyd. twarda. sygn.: BSWł III 207.
10. La Sainte Bible, trad. par Lemaistre de Sacy, Paris 1864, XIX, 1020 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.973.
11. O s t e r v a l d F.J.: Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus Christ, nouv. éd., Lourdes 1871, 504 s.
Prow: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIa 3429.
12. G e s e n i u s Wilhelm: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über Alte Testament, 13 Aufl., Leipzig 1899, XII, 1031 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.792.
13. P a s o r Georgius: Lexicon graeco-latinum in Novum Testamentum, ed. novissima, Lipsiae 1717, 12, 1488 s.
Prow: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIc 689.

14. **Lexicon manuale graeco-latinum in libros Novi Testamenti**, Lipsiae 1840, 456 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.968.
15. **Strack Hermann: Grammatik der biblisch-aramäischen...**, Leipzig 1901, 60 s.
Prow.: O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.547.
16. **Gesenius Wilhelm: Hebräische Grammatik**, Leipzig 1902, XII, 516 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.529.
17. **Blass Friedrich: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch**, 2 verbess. Aufl., Göttingen 1902, XII, 348 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.730.
18. **Zeebrock J.P.: Les sciences modernes en regard de la genèse de Moïse**, Bruxelles 1892, XXXVII, 344 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.014.
19. **Walther J.: Les découvertes de Niniole et de Babylone au point de vue biblique**, Lausanne 1889, 170 s., 22 tabl.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.362.
20. **Gabriélovich: Éphèse ou Jérusalem. Tombeau de la Sainte Vierge**, Paris 1897, 148 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.558.
21. * **Cornely Rudolf: Historicae et criticae introductionis in utraque Testamenti libros sacros compendium...**, ed. 2 aucta, Parisiis : P. Lethielleux 1891, [8], 660 s.
[Obowiązkowy podręcznik dla alumnów seminarium wrocławskiego].
22. * **Kruszyński Józef, ks.: Wstęp szczegółowy do ksiąg świętych Nowego Testamentu**, Włocławek : Księg. Powszechna 1916, 740 s.
(Zob. recenzja O., „Kron. Diec. Kujawsko-Kaliskiej” 10(1916), s. 270–271).
23. **Mataline P., ks.: Répertoire universel et analitique de l'Écriture Sainte**, Paris 1837, 1354 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.970.
24. **Zapletal Vincenz: Alttestamentliches**, Freiburg (Schweiz) : Univ.-Buchh. 1903, VII, 190 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20374. Uwaga: brak k. tyt.
25. **Zapletal Vincenz: Das Buch Kohelet**, Freiburg (Schweiz) 1905, X, 243 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.017.
26. **Grimme Hubert: Psalmenprobleme. Untersuchungen über Metrik, Strophik und Peseq des Psalmenbuches**, Freiburg (Schweiz) 1902, VIII, 204 s. (Collectanea Friburgensia; Neue Folge, 3).
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.015.
27. **Ludolphus de Saxonia: Vita Jesu Christi**, p. 1, Parisiis – Romae 1870, 856 s.
Prow.: 1) A. Corbel (piecz.), 2) piecz. O., sygn.: d 3,2,23, na wykl.: 272. Opr.: tekst., sk. czarna. Sygn.: BSWI I 2852.

28. Roth Lawr.: De stella a Magis conspecta. Commentatio exegetica in Math. II,9, Moguntiae 1865, 26 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.536.

Patrologia

29. Bardenhewer Otto: Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 1, Freiburg i.Br. : Herder 1902, 592 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: e 2,3,43, na wykl.: 333. Opr.: tekt., pólsk. brązowy. Sygn.: BSWł II 4067.

30. Zieliński Jan, ks.: Konkordancja z dzieł Ojców świętych i pisarzy Kościoła wedle Migne'go „Patrologiae cursus completus”, Poznań 1908, 572 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.610.

31. Tricaletius Jos.: Bibliotheca manualis Ecclesiae Patrum, t. 1–5, Romae 1871–1872.

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: tekt., pólsk. brązowy. Sygn.: BSWł II 6016. – 5 wol.

32. Bernard, św.: Opera omnia... denuo recogn. D.J. Mabillon, vol. 1, Paris : J.P. Migne 1862, 1315 s.

Prow.: 1) O., sygn.: a 3,2,4²; 2) sygn.: b.25 [czyżby z BSWł]. Opr.: tekt., pólsk. brązowy. Cyt.: PLD, 33. Sygn.: BSWł III 65.

Dogmatyka

33. * Hurter Hugo: Medulla theologiae dogmaticae, ed. 3, stereot. 1, Oeniponte : Wagner 1889, [2], 762, [2] s.

Podręcznik używany przez alumnów seminarium wrocławskiego oraz kapłanów do egzaminów wikariuszowskich i konkursowych.

34. * Hurter Hugo: Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae, ed. 8, t. 1–3, Oeniponte 1893.

Podręcznik używany przez studentów Akademii Duchownej w Petersburgu.

35. Jungmann Bernardo: Institutiones theologiae dogmaticae, 4 éd., Ratisbonae 1895, 259 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.549.

36. Buonpensiere P.F.: Commentaria in I p. Summae theologiae s. Thomae Aquinatis O.P, q. I ad XXII, Romae 1902, XVI, 975 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.550.

37. Mazzelli Camillus, SJ: De religione et Ecclesia. Praelectiones scholastico-dogmaticae..., ed. 2, Romae : Typ. Polygl. 1880, 914 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: d 3,1,4. Opr.: tekt., pólsk. brązowy, tłoczone złotem napisy na grzb. Cyt.: PLD, 35. Sygn.: BSWł II 2236.

38. Mazzelli Camillus, SJ: De Deo creante. Praelectiones scholastico-dogmaticae..., ed. 2, Romae : Typ. Polygl. 1880, 1039 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: a 1,2. Opr.: tekt., pólsk. brązowy, napisy na grzb. Cyt.: PLD, 35. Sygn.: BSWł II 2237.

39. Bondier J.B.: Traite dogmatique et pratique des indulgences des conféries et du jubilé a l'usage des ecclésiastiques, 10 ed., Paris 1855, VI, 486 s.

Prow.: 1) ks. Z. Jabłkowski, 2) O., 1899. Opr.: Jabłkowski. sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.355.

Apologetyka

40. P a b l e Fryderyk: Wywód i obrona prawdziwej religii według katolickich autorów..., Warszawa : druk. J.K. M c i y Rzeczyposp. w Koll. Soc. Jesu 1773, [8], 146 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: c 3,4,25. Opr.: wyd. karton. Sygn.: BSWł XVIII.O.1750.

41. L i s n o b r o d s k i j V.: Kak stali vy pravoslavnymi, Brześć 1927, 31 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.485.

42. Č e l ' c o v ' M.: Suščet' cerkavnago odnovleni, Sankt Peterburg 1917, 15 s.
Prow.: 1) O. sygn.: Bibl. KUL IIIc 20488.

43. Pourquoi sommes-nous catholiques et non protestants?..., trad. de l'angl., 4 éd., Paris : P. Lethielleux, 1865, 252 s.

Prow.: 1) ks. Z. Jabłkowski (piecz.); 2) piecz. O., sygn.: f 2,4,8. Opr.: tekt., półpł. czarne. Sygn.: BSWł I 2221.

44. R u v i l l e Albert von: Powrót do Kościoła powszechnego. Przeżycia i doświadczenia nawróconego, Warszawa 1910, XXIII, 129 s. (Bibl. Dzieł Chrześcijańskich).

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

Moralna

45. * G u r y Jean Pierre, SJ: Compendium theologiae moralis... multis correctionibus auctum... a H. Dumas, SJ, t. 1–2, ed. 6, Lugduni 1881, VIII, 576, [4], 560 s.

Obowiązkowy podręcznik dla alumnów seminarium wrocławskiego i studentów Akademii Duchownej w Petersburgu – 2 wol.

46. G o b i n e t Karol, ks. : Przewodnik młodzieży chrześcijańskiej, czyli nauka moralna..., przekł. M. Watta Kosickiego, t. 1–2, Warszawa 1829, 297, 266, [1] s.

Prow.: 1) Z. Zwoliński, 2) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł – 2 wol.

Ascetyka

47. S c h r a m Dominico: Institutiones theologiae mysticae ad usum directorum animarum, t. 1–2, Leodii : J.-G. Lardinois 1848, 568, 518 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: f 2,2,16¹⁻²; 2) „der Stadt Leslau” (zap. z czasu II wojny świat.). Opr.: tekt., pł. brązowe. Sygn.: BSWł I 1698. – 2 wol.

48. A u g u s t y n Aureliusz, św. Confessions de saint Augustin, Paris : Presb. Saint-Augustin 1857, 198 s.

Prow.: 1) Thérèse Jabłkowska (podp.), T.J. (piecz.); 2) piecz. O., sygn.: e 3,4,33. Opr.: tekt., półpł. czarny, papier czerwony. Cyt.: PLD, 33. Sygn.: BSWł I 1330.

49. A u g u s t y n Aureliusz, św.: Wyznania..., przeł. z łac. M. Bohusz Szyszko, Wilno 1923, 237, [1] s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

50. W o r o n i e c k i Jacek, OP: Pełnia modlitwy, wyd. 2, Poznań 1924, 143 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

51. M a u m i g n y René de, SJ: Modlitwa mistyczna, Kraków 1922, 271 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

52. Meschler Moritz, TJ: Dar Zielonych Świąt, Kraków 1924, 496 s. (Bibl. Życia Wewnętrznego, t. 6).

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

53. Schrijvers Joseph, CSsR: Oddanie się Bogu, Kraków 1923, 178.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

54. Aurillon P.: Conduite pour passer saintement la carême..., nouv. éd., Tours : A. Mame 1880, 288 s.

Prow.: 1) I.W.; 2) „Ex libris Załuskowski” (piecz.); 3) piecz. O., sygn.: E 2,3,12. Opr.: tekt., pł. ciemnozielone, złożone napisy na grzb. Sygn.: BSWł I 2341.

55. Bussaeus Joannes: Enchiridion piarum meditationum, Gdańsk : ap. Janesenio-Waesbergios 1700, [20], 369, [14]s.

Prow.: 1) „S. Służewski, cancell. Warsav.”; 2) piecz. O., sygn.: f 2,4,4. Opr.: tekt., sk. brązowa, zniszcz. Sygn.: BSWł dubl. XVIIpol.O.343.

56. Croiset Jean SJ: Exercices de piété les dimanches et les fêtes mobiles de l'année, t. 3, 4 éd., Lyon : fr. Bruyset 1741, [12], 715, [10], 738, [6] s.

Prow.: 1) „J. Grąbczeski, prêtre de la Congre. dele Miss. 1862”; 2) [ks. Z. Jabłkowski]; 3) podp. O., 25 VIII [18]99; piecz. O., sygn.: d 1,3,15. Opr.: tekt., sk. brązowa. Sygn.: BSWł XVIII.O.8530.

57. Girelli Elisabeth: Manuel complet de la dévotion au Sacré Coeur de Jésus, Brescia 1881, 392 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: d 1,4,9. Opr.: tekt., półsk. brązowy. Sygn.: BSWł I 16.189.

58. Seiler Joachim: Der Geist Christ..., Freiburg i.Br. : Herder 1909, 257 s. (Aszetische Bibliothek).

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: f 3,4,5. Opr.: wyd. twarda. Cyt.: PLD, 36. Sygn.: BSWł I 5253.

59. Schneider Joseph, SJ: Manuale clericorum..., p. 1–2, Ratisbonae : F. Pustet 1868, 506 s.

Prow.: 1) podp. O.; piecz. O, sygn.: d 1,5,22. Opr.: tekt., półsk. brązowy, na grzb. wytl. złotem litery: W. O. Sygn.: BSWł I 2038. – 0,5 wol. (współopr. z sygn. I 2039).

60. Mercier Désiré: A mes seminaristes, 5 éd., Bruxelles – Paris 1908, 271 s.

Prow.: 1) ded. odręczna abpa Merciera dla bpa S. Zdzitowieckiego; 2) piecz. O., sygn.: d 3,4,9, na wykl.: 224. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł I 5791.

61. Schneider Joseph, SJ: Manuale sacerdotum..., ed. 3, p. 1–2, Coloniae : J.P. Bachem 1865, 232, 816 s.

Prow.: 1) ks. Z. Jabłkowski (piecz.); 2) piecz. O, sygn.: d 1,5,23^{2/e}. Opr.: tekt., półsk. brązowy. Sygn.: BSWł I 2035.

62. Petit Adulpho: Templum spirituale sacerdotis..., t. 1–2, Brugis : Desclée De Brouver 1907–1909, 479, 492 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: E 2,3,8². Opr.: wyd. papier. Sygn.: BSWł I 3815. – 2 wol.

63. Cormier Hyacinthe-Marie: Retraite ecclésiastique d'après l'évangile et la vie des saints, Rome : Impr. Vatic. 1903, 451 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 2,1,1, na wykl.: 3183. Opr.: tekt., pł. fioletowe. Sygn.: BSWł II 3837.

64. Cormier Hyacinthe-Marie: *Retraite fondamentale composée de méditations, examens et lectures...*, Paris : Ch. Poussielgue 1893, 478 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 1,3,4, na wykl.: 229. Opr.: tekt., pł. fioletowe. Sygn.: BSW I 2913.

65. Guillois Ambroise: *Manuel de piété ou recueil d'instructions de méditations, de prières et de visites au Saint-Sacrament...*, 4 éd., Mans : Monnoyer 1844, 510 s.

Prow.: 1) T. Jabłkowska (TJ – piecz.); 2) piecz. O., sygn.: f 3,3,29. Opr.: tekt., pł. szare. Sygn.: BSW I 1161.

66. Ponte Luigi da: *Compendio delle meditazioni*, Siena : S. Bernardino 1892, 456 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 1,1,7²; na wykl.: 29. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.) Cyt.: PLD, 32. Sygn.: BSW I 2849. – 2 wol.

67. Segneri Paolo: *La manna dell'anima*, vol. 1–3, Ancona : G. Aurelii 1843, 325, 551, 575 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: e 1,5, 2³. Opr.: tekt., półsk. brązowy, napisy na grzb. Cyt.: PLD, 33. Sygn.: BSW I 1222. – 2 wol.

68. Faber Fryderyk Wilhelm: *Wszystko dla Pana Jezusa, czyli łatwe drogi do miłości Bożej*, wyd. 2, Kraków : Gebethner 1882, 474 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 2,2,29. Opr.: tekt., pł. czarne, zniszcz. Cyt.: PLD, 32. Sygn.: BSW I 7690.

69. * Schneider Joseph: *Medulla pietatis Christianae sive libellus precum pro adolescentibus litterarum studiosis*, różne wyd.

Cyt.: PLD, 26.

70. * Pesch Tillman, TJ: *Bierz i czytaj. Książka do pobożnego czytania i do nabożeństwa*, przetł. i zastosował ks. A. Mohl TJ, Kraków : druk. A. Koziński 1900, 429, XVI s., 13 cm.

Cyt.: PLD, 38.

71. * Kalinka Walerian, ks.: *Na Golgotę. Z pism...*, Petersburg – Warszawa : K. Grendyszyński, M. Orgelbrand 1897, 4, 125, [2] s.

Cyt.: PLD, 26.

72. Osuna Fr. d': *L'abécédaire spirituel a l'usage de sainte Thérèse de Jésus*, VII p., Lérins : Impr. de l'abbaye 1906, 128 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: d 1,5,16. Opr.: wyd. karton. Sygn.: BSW I 5156.

73. Sainte Gertrude. *Sa vie intérieure*, 2 éd., Lille – Paris 1923, 285 s. (Coll. „Pax”).

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: wyd. karton. Sygn.: BSW I 16.668.

74. *L'imitation de Jésus-Christ*, trad. de latin, nouv. éd, Valance : J.M. Aubel 1850, 512 s.

Prow.: 1) Rev. de Maradan (nieczytelne); 2) piecz. O., sygn.: e 1,1,1. Opr.: brak. Sygn.: BSW I 1126.

75. *L'imitation de Jésus-Christ*, trad. nouv. avec réflexions a la fin de chaque chapitre par F. De Lamennais, 27 éd, Paris : Sagnier et Bray 1854, 383 s.

Prow.: 1) ded.: „Souvenir offert par les élèves de L'Institut Polonais a M^{lle} Thérèse Jabłkowska. Paris le 12 Juin 1863”; 2) piecz. O., sygn.: a 3,4,11^a. Opr.: tekt., półsk. czarny, złożone brzegi bloku książki. Sygn.: BSW III 30.

76. Franciszek Salezy, św.: *Traité de l'amour de Dieu...*, t. 1, Paris : J. Lecoffre 1874, 512 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: d 1, 4, 7². Opr.: tekt., półsk. brązowy, złożone napisy na grzb. Cyt.: PLD, 32. Sygn.: BSW I 1977.

77. Teresa od Jezusa, św.: *Escritos de santa Teresa, anadidos e ilustrados V. de la Puente*, t. 1–2, Madrid : M. Rivadeneyra 1877, 538, 584 s. (Bibl. de Autores Españoles).

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: a 2,2,2; uwaga: t. 1 – z księgozb. ks. H. Kossowskiego. Opr.: półpl. wiśniowe (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 32. Sygn.: BSW III 16.

78. *Constitutiones de las Hermas de san Felipe Neri*, Roma : Polygl. Vatic. 1914, 120 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: E 2,3,14. Opr.: brak. Sygn.: BSW I 5707.

79. [Fulman Marian, ks.]: „*Orate pro invicem*”, sive preces cleri pro clero, [Wladislaviae] : S. Błędowski 1894, 15 s.

Prow. i opr. zob. sygn.: BSW I 2038 (współopr. z tą sygn.). Sygn. BSW I 2039.

80 * [Sans de Sainte-Catherin]: *Złota książeczka, czyli nauka pokory prowadzącej do doskonałości chrześcijańskiej*, Kraków 1895.

Zob. K. Rulka: O książce, którą sługa Boży Wojciech Owczarek zawsze nosił ze sobą, „W służbie Maryi”. *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi* 32(1999), nr 4, s. 64–74.

Teologia pastoralna

81. * Krukowski Józef, ks.: *Teologia pasterska katolicka*, wyd. 3 przejr. i pomn., Kraków : Gebetner 1887, 748, VII, XV, tabl. 1, 8o.

Obowiązkowy podręcznik dla alumnów seminarium wrocławskiego.

82. Aertnys Jos.: *Teologia pastoralis complectens practicam institutionem confessarii*, Paderbornae : F. Schöningh 1892, 274 s.

Prow.: 1) X. K. M. (złoc. na grzb.); 2) piecz. O., sygn.: e 3,3,7. Opr.: tekt., półsk. czarny. Sygn.: BSW II 223.

83. Pius IX, pap.: *Expositio documentis munita earum curarum, quas Summus Pontifex...*, Romae 1870, 4, 42, 236, [1] s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.607.

84. [Stupf Fr.]: *Nauka pasterska o administrowaniu sakramentu małżeństwa potrzebna dla kuratów i plebanów*, Wilno 1832, VI, 194 s.

Prow.: 1) Woliński, 2) Giedroyć, 3) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.381.

85. Fischer Antonii, card.: *Documenta tum ad cottidianam S.S. Eucharistiae sumptionem tum ad primam communionem puerorum spectantia*, Coloniae 1911, 52 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.559.

86. *Od papieża Leona XII podarek dla pielgrzymów polskich przybyłych do Rzymu na obchód Jubileuszu jego papieskiego 1878–1902*, Rzym 1902, 16 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.009.

Hagiografia

87. Fliche Augustin: Saint Grégoire VII, 3 éd., Paris : V. Lecoffre 1920, 190 s. (Les Saints).

Prow.: piecz. O. Opr.: wyd. papier. Sygn.: BSW I 3193.

88. Suau Pierre: St François de Borgia..., 4 éd., Paris : V. Lecoffre 1923, 201 s. (Les Saints).

Prow.: piecz. O. Opr.: tekt., półpł. czarne. Sygn.: BSW I 4084.

89. Lepitre Albert: Saint Pie V, Paris : V. Lecoffre 1920, 252 s. (Les Saints).

Prow.: piecz. O. Opr.: półpł. czarne. Sygn.: BSW I 3962.

90. Grente Georges: St Antoine de Padoue, Paris : V. Lecoffre 1920, 208 s. (Les Saints).

Prow.: piecz. O. Opr.: półpł. szare. Sygn.: BSW I 6367.

91. Lombaerde J.-M., de: Un Apôtre de nos jours ou la vie et l'esprit du tr. R.P. Jean Berthier..., Grave : Inst. de la Sainte-Famil. 1910, 592 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: f 1,1,31, na wykł.: 3202. Opr. wyd. twarda. Sygn.: BSW II 3274.

92. Ledos Gabriel: Św. Piotr Klawer, Kraków 1925, 160 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

93. Stanislao dell'Addolarata: Vita del Vincenzo Maria Stramari, Pasionista, vescovo di Macerata e Tolentino, Roma : Ansonia 1925, 711 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: f 1,1,30, na wykł.: 3143. Sygn.: BSW II 3090.

94. Sardi Vincenzo: Vita della serva di Dio Maria Francesca de Siedliska..., Grottaferrata : Sc. Typogr. 1921, 530 s.

Prow.: 1) piecz. O, sygn.: E 3,1,72, na wykł.: 3169. Opr.: wyd. twarda. Sygn.: BSW II 2927.

95. Saint Pierre Bernardin, de: Paul et Virginie, Paris 1916, 276 s.

Prow.: 1) Philomène de Rovéréa Maradan; 2) O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.977.

96. Soeur Thérèse de l'Enfant-Jesus et de la Sainte Face, Paris [post 1898], 341 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: d 2,5,8. Opr.: półpł. beżowe (szeroki grzb.), czerwona nakł... na grzb. Sygn.: BSW I 3833.

97. * [W. Biela] St. K.: Maria Teresa hr. Ledóchowska, założycielka i pierwsza kierowniczka generalna Sodalicji św. Piotra Klawera... Krótki życiorys, Rzym 1925, 112 s.

Zob. Listy sługi Bożego biskupa Wojciecha Owczarka..., Włocławek 1997, s. 49.

Kaznodziejstwo

98. Schleiniger Nikolaus: Das kirchliche Predigtamt, 3 Aufl., Freiburg i.Br. : Herder 1881, 630 s.

Prow.: 1) piecz. O, sygn.: c 1,4,10, na wykł.: 387. Opr.: tektura, płótno szare, naklejka ze skóry czerwonej na grzbiecie, złożone litery: X. W. O. Cyt.: PLD, 36. Sygn.: BSW II 1576.

99. Allem Maurice: L'éloquence française. Extraits de tous les orateurs, Paris : Libr. des Annales [XX w.], 508 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: f 2,2,13. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSW I 6746.

100. Longhaye G.: Théorie des belles-lettres. L'ame et choses dans la parole, 3 éd., Paris : V. Retaux 1900, XI, 612 s.

Prow.: 1) podp. O., Petersburg 10/IV 1901; piecz. O., sygn.: d 2,1,13. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł II 1451.

101. Longhaye G.: Le prédication – grands maitres et grandes lois, 2 éd., Paris : V. Retaux 1897, 553 s.

Prow: 1) podp. i piecz. O., sygn.: d 2,1,14, na wykl.: 3120. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzbiet). Cyt.: PLD, 36(Lengay). Sygn.: BSWł II 1450.

102. La Luzerne C.-G., de: Explication des évangiles des dimanches..., t. 1, Lyon – Paris : Perisie fr. 1862, 555 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: f 1,2,7. Opr.: tekt., pólsk. brązowy, napisy na gezb. Sygn.: BSWł I 1600.

103. Fortin F.-J.-F.: Sermons de paroisse pour les différents de l'année, t. 2, Paris : Leroux et Jouby 1855, 540 s.

Prow.: 1) d. 12/2 [18]70 Sigismund Jabłkowski; 2) podp. O., 25/8 [18]99; piecz. O., sygn.: d 1,3,18². Opr.: tekt. pólsk. brązowy. Sygn.: BSWł I 2870/2.

104. Duhayon Ferd., SJ, Lyna Pierre, SJ: Instructions, allocutions et sermons, p. 1–2, Bruges : Ch. Beyaert 1912, 712 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: e 1,1,22, na wykl.: 270. Opr.: tekt., pólsk. czarny. Sygn.: BSWł I 7354. – 2 wol.

105. Segneri P.: Quaresimale con un indice, Torino – Roma 1897 : G. Marietti 1897, 456 s.

Prow.: 1) podp. i piecz. O., sygn.: c 1,4,11; X. W. O. (na grzbiecie). Opr.: tektura, płótno szare, nakł. kawałek czerwonej skóry na grzb. Sygn.: BSWł II 1912.

106. Segneri P.: Prediche dette nel Palazzo Apostolico dal Padre..., Torino – Roma : G. Marietti, 1898, 115 s.

Prow: 1) piecz. O., sygn.: d 1,1,8. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzbiet). Cyt.: PLD, 33. Sygn.: BSWł II 4458.

107. Montuori Giuseppe Caetano: Opere predicabili..., Napoli – Roma : Andrea et Salv. Festa 1897, 456 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: c 1,1,2. Opr.: tekt., półpł. szare. Sygn.: BSWł II 4450.

108. Bossuet Jacques-Bénigne: Instructions et méditations... pour le Jubilé de 1875..., 2 éd., Paris : Adrien le Clere [1875], 220 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 3,3,26. Opr.: wyd. twarda. Sygn.: BSWł I 2003.

109. Bossuet Jacques-Bénigne: Oeuvres, t. 1–3, 6–12, Paris : Martin-Beaupré 1868–.

Prow.: 1) podp. O., 1900 IX 30; piecz. O., sygn.: b 2,1,1¹². Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb). sygn.: BSWł III 343. – 10 wol.

110. Fénelon F.: Oeuvres complète, t. 1–9, Paris 1851–1852.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: a 2,2,1¹⁰. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł III 1713. – 9 wol.

111. Franciszek Salezy, św.: Kazania, Warszawa : Pijarzy 1693, [36], 864, [15] s.

Prow.: 1) ks. Z. Jabłkowski (piecz.); 2) X. Waberski (podp.) [zm. 1907]; 3) brak piecz. O. Opr.: tekt., pólsk., zerwany grzb. Sygn.: BSWł dubl. XVIIpol.Q.93.

112. **Massillon Jean Baptiste: Oeuvres**, t. 1–3, Paris 1882–.
 Prow.: 1) ded.: „Kochanemu Józiewi [Mańkiewiczowi] w dniu Jego imienin w dowód przyjaźni ofiaruje towarzysz trudów i szczerzy przyjaciel – ks. Wojciech Owczarek, Petersburg dn. 19/III [18]99 r.”.
 Opr.: tekt. płótno szare. Cyt.: PLD, 33. Sygn.: BSWł II 1408. – 3 wol.
113. **Roh Petrus: Vorträge...**, H. 1–3, Ravensburg : F. Alber 1904.
 Prow.: 1) piecz. O., sygn.: d 1,2,12. Opr.: tekt., półpł. szare. Sygn.: BSWł II 4229.
114. **Daneš František: Řeči pohřební. v Praze 1864**, 142 s. (Sbirka výkladův a kázání).
 Prow.: 1) piecz. O., sygn.: e 2,1,5. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł II 8128.
115. * **Chotkowski Władysław**, ks.: *Kazania eucharystyczne o Najśw. Sercu Pana Jezusa*, Lwów : nakł. Red. Adoracji 1906, 194 s.
 Zob. M.L. Jędrzejczak, *Wojciech Stanisław Owczarek...*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 54(1987), s. 203.
116. * **Owczarek Wojciech**, ks.: *Wspomnienie pośmiertne o śp. Franciszce Wojniewicz-Rakowskiej. Mowa wypowiedziana na pogrzebie Franciszki Wojniewicz-Rakowskiej*, Włocławek 1915, 19 s. (Nadb. z „Kron. Diec. Kujawsko-Kaliskiej” 9(1915), s. 153–155, 173–179).

Liturgika

117. **Aperçus psychologiques sur la participation des fidèles a la liturgie**, [b.m.] 1910, 7 s.
 Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.971.
118. **Breviarium Romanum, Mechliniae 1851**.
 Prow.: 1) ks. J. Pawlicki; 2) ks. Wiktor Krąkowski, 1872; 3) ks. Z. Jabłkowski (piecz.); 3) piecz. O., sygn.: d 2,3,4. Opr.: tekt., sk. brązowa. Sygn.: BSWł I 23.653.
119. **Rituale sacramentorum iussu synodorum provincialium 1621 et 1628 ad uniformem Ecclesiae Regni Poloniae usum [uzupełnienia mające wejść do nowego rytuału dla Polski]**, 144, 194 s.
 Prow.: 1) „Libellus episcopi Wladislavien. s. calissien.” 2) O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL III c 21.168.
120. * **Surzyński Józef**, ks. [wyd.]: *Cantionale ecclesiasticum...*, ed. 2, Ponnaniae : J. Leitgeber 1897, [4], 430 s. lub wyd. 1.
 Obowiązkowy podręcznik dla alumnów seminarium włocławskiego.
121. **Prinzivalli Lodovico: Recueil des prières et d'œuvres pies...**, 13 éd., Lyon – Paris 1863, 600 s.
 Prow.: 1) Sig. Jabłkowski (podp.), Z. J. złoc. na grzb.; nr 85 nakł. na grzb.; 2) piecz. O., sygn.: d 1,5,7. Opr. tekt., półpł. brązowy, złożone litery na grzb.: Z. J. Sygn.: BSWł I 1190.
122. **Neuvaine au Saint et Immaculé Coeur de Marie...**, Paris – Lyon : Libr. Cathol. 1862, 123 s. (Notre Dame des Victoires).
 Prow.: 1) T. Jabłkowska (piecz.: T.J.); 2) piecz. O.; sygn.: d 1,4,28. Opr. tekt. półpł., nakł. z nrem na grzb. Sygn.: BSWł I 1047.
123. **Petit pré spirituel de la Congrégation de la Mission, Dépot 1880**, 431 s.
 Prow.: 1) ks. Z. Jabłkowski (piecz.); 2) ded.: „Mademoiselle Hedwige l'abbé Ad. Owczarek”; 3) piecz. O., sygn.: a 2,5,25. Opr.: tekt., półpł. zielony. Sygn.: BSWł I 2613.

Katechetyka

124. **Drioux Claude-Joseph**: Précis élémentaire d'histoire Sainte..., 14 éd., Paris : E. Belin 1862, 288 s.

Prow.: 1) Philomène de Maradan de Rovérea (podp.); 2) piecz. O., sygn.: E 1,1,15. Opr.: półpl. z element. opr. wyd. Sygn.: BSW I 1435.

125. **Séguir Gaston Louis de**: La piété enseignée aux enfants, 3 éd. Paris : Tolba et Haton 1869, XV. 687 s.

Prow.: 1) ks. Z. Jabłkowski (piecz.); 2) podp. O., 25/VIII [18]99 r.; piecz. O., sygn.: d 1,5,3. Opr.: tekst., półpl. brązowe. Sygn.: BSW I 2272.

126. **Láme-Fleury**: L'histoire sainte racatée aux enfants, 20 éd., Bruxelles : N.-J. Gregoir 1849, 176 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: E 1,1,20. Opr.: wyd. papier. Sygn.: BSW I 1455.

127. **Gihl Nikolaus**: Das heilige Messopfer dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt..., 17 u. 18 Aufl., Freiburg i.Br. : Herder 1922, s. (Theologische Bibliothek).

Prow.: piecz. O., sygn.: f 2,3,22. Opr. tekst., półpl. szare (biblioteczna). Sygn.: BSW II 17.390.

II. Dział pozateologiczny

Encyklopedie, słowniki

128. **The new international encyclopaedia**, 2 ed., vol. 1–24, New York 1914.

Prow.: 1) O. (brak podp.) Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.996 (czyt.: A 1). – 24 wol.

129. **Larousse Pierre**: Nouveau dictionnaire illustré, 25 éd., Paris : Larousse 1892, 1224 s.

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: wyd. twarda. sygn.: BSW I 5287.

130. **Encyklopedia powszechna kieszonkowa wraz ze słownikiem wyrazów obcych w języku polskim używanych**, t. 1–2, Warszawa 1887–1891.

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: W. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

131. **Valerius Maximus Caius**: Dictorum factorumque memorabilium exempla, Lugduni : ap. A. Vincentium 1558, 442 s.

Prow.: 1) zamazane; 2) „Pro con[ven]tu Lutomiriensi P. Reformator[um]”; 3) piecz. O., sygn.: c 3,4,8. Opr.: półpl. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSW XVI.O.553. – 0,5 wol. (współopr. z sygn.: XVI.O.554)

Naukoznawstwo

132. **Chambers's Educational Course. Rudiments of Knowledge**, Edinburgh 1853.

Prow.: 1) podp. O., 1899. Sygn.: Bibl. KUL III 10.389b.

133. **Prado Fr.**: De scientia media, Friburgi 1903, 64 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.570.

134. **Ostwald Wilhelm**: Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft, Leipzig 1909, 184 s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.571.

135. Goguet Antoine Yves: De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progies chez les anciens peuples, 6 éd., t. 1–3, Paris 1820, 418, 389, 365 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.490. – 3 wol.

136. The new practical reference library, ed. Charles H. Sylvester, vol. 1–6, Chicago 1914.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.071. – 6 wol.

Filozofia

137. Broglie Auguste Théodore Paul, de: Le positivisme et la science expérimentale, t. 1–2, Paris 1880–1881, LXXIV, 556, 628 s.
Prow.: 1) ks. Z. Jabłkowski; 2) podp. i piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.533. – 2 wol.

138. Boutroux Emile: De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines, 2 éd., Paris 1901, 143 s.
Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.564 (czyt.: H.377).

139. Tomasz z Akwinu, św.: Commentaria in tres libros Aristotelis de anima, Louvain 1901, 258 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.020.

140. Problemata Aristotelis ac philosophorum mediorumque complurium..., Lugduni : ap. T. Paganum, 1561, 287 s.
Prow.: sygn.: c 3,4,8. Prow. i opr. jak w poz. XVI.O.553 (współopr.). Sygn.: BSWł XVI.O.554.

141. Mercier Désiré: Criteriologie générale ou theorie générale da la certitude, 4 éd., Louvain – Paris 1900.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Cyt.: PLD, 22. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.738.

142. Mercier Désiré: Logique, 4 éd., Louvain 1905, XVI, 407 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Cyt.: PLD, 22. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.018.

143. Struwe G.: Elementarnaja logika... kak rukovodstvo dlja gimnazij i duchovnych seminarij, izd. 9, St. Peterburg : N.P. Karbasnikov 1896, 175 s.
Prow.: 1) A[ntoni] Wiewiorowski, uć. VIII kl. (podp.); 2) piecz. O., sygn.: d 2,3,12. Opr.: piecz. księg. K.V. Istomina w Warszawie. Sygn.: BSWł I 2539.

144. Mercier Désiré: Psychologie, t. 1–2, Louvain – Paris 1908, X, 379, VII, 398 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Cyt.: PLD, 22. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.028. – 2 wol.

145. Thierry Armand: Psychologie naturelle, Louvain 1900, XV, XII, XX, 556 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.010.

146. Nys D.K.: Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique, Louvain 1903, 575 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.602.

147. Boedder Bernardo, SJ: Theologia naturalis, sive philosophia de Deo, Friburg i.Br. : Herder 1895, 371 s.
Prow.: 1) „X. W. Szczotkowski, 1896”; 2) piecz. O., sygn.: e 1,2,6. Opr.: tekt., pólsk. czarny; naklejka introligat. A. Lewandowicza w Kaliszu. Sygn.: BSWł II 1649.

148. Notice sur l'Institut supérieur de philosophie. École saint Thomas d'Aquin, Louvain 1908, 22 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.491.

Religioznawstwo

149. Draper I.W.: Les conflits de la science et de la religion, 2 éd., Paris 1875, XII, 265, 92 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.489.

150. Histoire de l'islamisme et de l'empire Ottoman, Bruxelles 1892, 276 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.573.

151. Taxil Liv.: Les mysteres de la Franc-Maçonnerie, Paris [b.r.], 803 s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.969.

152. Noël W.: Cours de mythologie, Paris 1869.

Prow.: 1) Philomène de Rovéréa Maradan; 2) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.392.

153. Vetner E.: Kratkij očerk' mitologii Grekov i Rimjan' dlja staršich' klassov' gimnazij, Revel' 1897.

Prow.: piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.483.

Prawo

154. Arnesberg Arndts: Iuristische Enzyklopädie und Methodologie, 11 Aufl., Stuttgart, Berlin, 1908, 112 s.

Prow: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.514.

155. Iustinianus: Institutionum libri IIII, Ingolstadii : W. Ederi 1630.

Prow.: 1) „R. Joannis Paczkowski”; 2) piecz. O., sygn.: d 1,4,26. Opr.: półpł. wiśniowe. Sygn.: BSWI XVI.O.3023a.

156. Iustinianus: Institutionum libri quattuor, Romae : S. C. pro Propaganda Fide 1847, 335 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: f 3,3,30. Opr.: tekst., pólsk. brązowy, złożone napisy na grzb. Sygn.: BSWI I 1210.

157. De jure obligationum praelectionum ou Pandectas summarium, [Petro-poli] 1894–1895, 572 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.012.

158. Maciejowski Franciszek: Zasady prawa rzymskiego pospolitego podług instytucji Justyniańskich, wyd. 2 pow., Warszawa 1865, 476, 440, IV s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.717.

159. Capitaux Henri: La législation de la Pologne depuis sa libération jusqu'a 1928, Paris 1919, 103 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.021.

160. Ustawy sądowe obowiązujące w guberniach Królestwa Polskiego, t. 1–3, Sankt Petersburg 1875, 229, LXV, XIX, 553, 89, XXIX, 585, 67, XXXI, 161 s.

Prow.: O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.466.

Prawo kanoniczne

161. * *Codex iuris canonici* z 1917 r.
162. *Les cinq codes*, Paris 1825, 1068 s.
Prow.: 1) piecz. O. Sygn. Bibl. KUL IIIa 3414.
163. *Canones et decreta sacrosanti oecumenici Concilii Tridentini...*, ed. noviss., Romae : Typ. Polygl. 1904, 551 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: f 2,1,4. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWI I 10.426.
164. * *Aichner Simon*, bp: *Compendium juris ecclesiastici ad usum cleri...*, ed. 7, Brixinae : A. Wegner 1890, IV, 859, [71] s.
Obowiązkowy podręcznik dla alumnów seminarium wrocławskiego.
165. *Cavagnes Felix*, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. 2, Romae : Desclée 1906, 426 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: f 2.1,2³; 2) ks. A. Przybyła (podp.). Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWI I 8603/2.
166. *Tarquini Camillo*: *Juris ecclesiastici publici institutiones*, ed. 8, Romae : Typ. Polygl. 1882, 170 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: c 1,4,5. Opr.: tekt., półsk. brązowy. Sygn.: BSWI II 323.
167. *Phillips Georg*: *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 3 Aufl., Regensburg : G.J. Manz 1881, 853 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: e 1,4,4; 2) ks. A. Przybyła. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzbiet). Sygn.: BSWI II 23.138. Cyt.: PLD, 36.
168. *Santi Franciscus*: *Praelectiones juris canonici...*, ed. 4 cura M. Leitner, lib. 1–5, Ratisbonae : F. Pustet 1904.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: c 1,4,3²; w t. 2 na wykl.: 3106. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWI II 4884. – 2 wol.
169. *Wernz Frantz Xav.*: *Jus decretalium ad usum praelectionum in scholis*, t. 1–6, Romae 1905).
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: a 1,4,3; 2) ks. A. Przybyła (podp.). Opr.: tekt., półsk. czarny. Sygn.: BSWI II 6085. – 8 wol.
170. *Grandclaude E.*: *Jus canonicum*, t. 2, Paris : V. Lecoffre 1882, 695 s.
Prow.: 1) piecz. O, sygn.: e 1,4,1³; na grzb.: X. W. O. Opr.: tekt., pł. szare, naklejka ze sk. czerwonej, złoc. napis. Cyt.: PLD, 36. Sygn.: BSWI II 317.
171. *Bastien Pierre*, OSB: *Directoire canonique a l'usage des Congrégations a voeux simples...*, Abbaye de Maredsous 1904, 442 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: 1,4,7, na wykl.: 381. Opr.: tekt. półsk. czarny. Sygn.: BSWI II 3722.
172. *Melchers Paolo*, kard.: *De canonica dioecesium visitatione*, Coloniae : J.P. Bachem 1901, 180 s.
Prow.: piecz. O., sygn.: d 2,3,5. Opr.: tekt., półpł. turkusowe. Sygn.: BSWI I 5495.
173. *Instructio pro iudiciis ecclesiasticis quoad causas matrimoniales*, Romae : Typ. Polygl. 1883, 90 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: e 3,3,14. Opr.: tekt., pł. czarne. Sygn.: BSWI II 1794.

174. P é r i e s G.: Code de procédure canonique dans les causes matrimoniales, Paris 1804, VIII, 261 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.232.

175. W o u t e r s Ludovicus: Commentarius in decretum „Ne temere” ad usum scholarum compositus, Amsterdam 1909.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.700.

176. O j e t t i Benedictus: In ius antapianum et pianum ex decreto „Ne temere”, Romae 1918, XIV, 174 s.

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: broszur. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.619.

177. Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesia Gnesnensis... ad annum 1578, Kraków : A. Piotrkowczyk 1579.

Prow.: 1) bp Stanisław Karnkowski (superekslibris); 2) piecz. O., sygn.: d 1,2,4. Opr.: makulat., sk. brązowa, wył. seprekslibris. Sygn.: BSWI XVI.Q.3152.

178. T r a m a Januarius: Manuale theorico-practicum processibus sive ordinariis sive apostolicum in causi beatificationis et canonisationis servorum Dei, ed. 2, Neapoli 1904, 367 s.

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.027.

179. B e n e d y k t XIV, pap.: De synodo dioecesana libri tredecim, opus egregium, t. 1–2, Venetis 1765, XII, 468, XI, 478 s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIa 1370. – 2 wol.

180. Leges dioecesanae. Anno Domini 1906 latini, Płock 1906, 72 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.578.

181. Statuta dioecesis Mechliniensis promulgata in synodo dioecesana, Mechliniae 1872.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.494.

182. D ę b i ń s k i Karol, ks.: Dozory kościelne rzymsko-katolickie w Królestwie Polskim, wyd. 2 uzup., Warszawa 1913, 107 s.

Prow.: 1) bibl. Semin. św. Jana [w Warszawie], 2) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.699.

183. * Ustawa Stowarzyszenia Kobiet Wspólnej Pracy rz.-kat. wyznania pw. Niepokalanego Poczęcia N.M. Panny, [oprac. bp Wojciech Owczarek], Włocławek 1922, 80 s.

184. * Ustawa Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, Włocławek 1937, 73, [1] s. [Wyd. 2 poprzedniej pozycji].

Nauki społeczne

185. L'esprit des nations, t. 1–2, La Haye 1752, 296, 4, 274 s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIa 1373. – 2 wol.

186. M o s e r Frédéric Charles de: L'idée du prince et de son ministre tracée, avec la liberté d'un patriote, Francofort 1760, 4, 400, [12] s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIa 1375.

187. **Mittelstaedt Jan**: Uwagi ogólne do francuskiego i russkiego wydania „Nowe ekonomiczne zasady budowy społecznej”, cz. 1, Warszawa : druk. J. Sikorski 1876.

Prow.: 1) ded.: „Wiel. Xdzu Proboszczowi Jabłkowskiemu w dowód szacunku Jan Mittelstaedt”; 2) brak piecz. O. Opr.: tekt., półpł. szare (biblioteczna). Sygn.: BSWI II 8257.

188. **Szelązek A.**, ks.: Społeczny porachunek sumienia w palącej sprawie, Płock 1916.

Prow: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.527.

189. **Casacca Nazarena**, The pope and Italy, Philadelphia 1920, IX, 62 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.551.

190. **Bandrillart Alfred**: La guerre allemande et le catholicisme, Paris 1916, XII, 304 s.

Prow: 1) O. Opr.: nieopr. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.286.

191. **L’Allemagne et les alliés devant la conscience chrétienne**, Paris 1916, XII, 400 s.

Prow: 1) O. Opr.: nieopr. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.269.

192. **Sfeilschifter George**: German Cultura. Catholicism and the World War, Minnesota 1916.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.728.

193. **Dosfel L.**: Katholische Verteidigungsschrift des Flämischen Aktivismus, Paderborn 1918, 81 s.

Prow.: 1) O. Opr.: broszur. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.209.

194. **Perdie Pierre**: Traite des rapports de la religion et de la politique de l’Église et de l’etat dans les societés modernes, Paris 1874, XXXII, 691 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.778.

195. **Piasecki Adam**: O chrześcijańskiej demokracji we Francji, Lublin 1927, 36 s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.380.

196. **K. l’abbe**: Les congrégations religieuses en France, Paris : [b.r.], 46 s.

Prow: 1) O. Opr.: nieopr. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.199.

197. **La vie catholique dans la France contemporaine**, préf. de Baudrillart, Paris : Bloud et Gay 1918, XVI, 529 s.

Prow.: 1) piecz. O., E 1,3,5. Opr.: wyd. karton. Sygn.: BSWI II 4227.

198. **Adamski Stanisław**: Zadania chrześcijańskiej demokracji w Polsce, Poznań 1922, 43 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.495.

199. **Lambert L.A.**: Christian science before the Bar of Reason, New York 1908, 212 s.

Prow: 1) O. Opr.: brak. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.364.

200. **Godts F.N.**: Papa sit Rex Romae! Haec est summa solutio quaestionis socialis presentis, Bruxellis 1897, V, 424 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.040.

201. Strucker Arnold: Die Kundgebungen Papst Benedikts XV zum Weltfrieden, Freiburg 1917, XII, 142 s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 20.376.

202. Księga pamiątkowa zjazdu katolickiego w Warszawie 28–30 sierpnia 1926 r., Warszawa [1926].

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.974.

203. Mace G.: La police parisienne le service de la sureté, Paris : [b.r.], 394 s.

Prow.: 1) O. Opr.: brak. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.170.

204. Scholl Aurélien: La force politique, Paris 1887, 390 s.

Prow.: 1) O. Opr.: nieopr. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.358.

205. Baldy Edmund: Les Banques d'affaires en France depuis 1900, Paris 1922, 391 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.621.

206. Szczegółowy wykaz ofiar zebranych przez Wydział Narodowy Polski oraz sprawozdanie finansowe za czas od dnia 16-go sierpnia 1918 do dnia 30 listopada 1919, Chicago 1919, 144 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.513.

Historia powszechna

207. Renouvier Ch.: Philosophie analitique de l'histoire, t. 1–4, Paris 1896–1897, 584, 688, 672 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.994.

208. Reusens E.P.: Questions de chronologie et d'histoire, Louvain 1893, 116, 56 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.561.

209. Laroche E.: Questions chronologiques concernant la première carte historique chronologie des Égyptiens. L'Exode, Angers 1892, 176 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.964.

210. Holzwarth F.J.: Weltgeschichte, Bd. 1–3, 5, 2 Aufl., Mainz : F. Kirchheim 1884–1886.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: d 2,2,1⁷, na wykl.: 290. Opr.: tekt. półpł. szare, nakł. ze sk. wiśniowej, tłoczone litery: X. O. W. Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 3341. – 4 wol.

211. Mommsen Theodor: Historia rzymska, tłum. Dziekoński, t. 2, 4, Warszawa 1867, 410, 543, XII s.

Prow.: 1) piecz. O. (tylko na t. 2 i 4). Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.051. – 2 wol.

212. Vertot René Aubert, de: Histoire des revolutions arrivées dans le gouvernement de la république Romaine, t. 1–2, Paris 1830, IX, 458, 420 s.

Prow.: 1) piecz. O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.394. – 2 wol.

213. Macaulay Thomas Babington: The History of England, vol. 2, 8–10, Leipzig : B. Tauchnitz 1849–1861. (Collections of British Autors).

Prow.: 1) sygn.: d 2,5,12⁴. Opr.: wyd. kart. Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 3398. – 4 wol.

214. Zschokke [Heinrich]: Histoire de la nation Suisse, Fribourg : B. Galley 1850, 252 s.

Prow.: 1) Auguste Clerc de Bulle i inni; 2) piecz. O., sygn.: E 2,2,30. Opr.: półpł., zniszcz. Sygn.: BSW I 3610.

215. Krebs Engelbert: Die Behandlung de Kriegsgefangenen in Deutschland, Freiburg 1917, XIV, 237 s.

Prow: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.253.

216. Macaulay [Thomasa Babingtona]: Kritische und historische Aufsätze, deutsch von J. Moellehoff, Leipzig : Reclam [XIX w.], 112 s. (Universal Bibliothek).

Prow.: 1) sygn.: f 3,5,6. Opr.: wyd. papier. Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSW I 3790.

217. De Wet [Christian Rudolf]: Trzy lata wojny o niepodległość, cz. 1, Warszawa 1903, 164 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

218. Les hommes de la terreur. Robespierre..., Paris : Putois-Creté [ante 1899], 324 s.

Prow.: ks. Z. Jabłkowski (piecz.); 2) podp. O., 25 VIII [18]99; piecz. O., sygn.: d 2,4.21. Opr.: tekt., pł. czarne. sygn.: BSW II 3442.

Historia Polski

219. Syski A.: The United States of Poland, Boston 1921, 25 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.569.

220. Bandtke Jerzy Samuel: Dzieje Królestwa Polskiego, wyd. 2 popr., t. 1–2, Wrocław 1820, X, 468, 658 s.

Prow: 1) t. 2 Leon Wiewiorowski, 2) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.299. – 2 wol.

221. Maciejowski Waław Aleksander: Pierwotne dzieje Polski i Litwy, Warszawa 1840, 632 s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.520.

222. Chociszewski Józef: Ilustrowane dzieje porozbiorowe Polski od r. 1791–1864, Kraków 1887.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

223. Librowicz Zygmunt: Stara Polska w opisie malowniczym. Historia niewydanego dzieła, Petersburg 1883, 50 s.

Prow.: 1) O. (brak podp.). Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.359.

224. Żychliński Teodor: Kronika żałobna rodzin wielkopolskich od 1863–1876 r., z uwzględnieniem ważniejszych osobistości zmarłych w tym przeciągu czasu w innych dzielnicach Polski i na obczyźnie..., Poznań : J. Leitgeber 1877, 616 s.

Prow.: 1) Teresa Jabłowska (podp.), T.J. (piecz.); 2) piecz. O. Opr.: tekt., półpł. czarne. Sygn.: BSW II 3244.

225. Zahorski Władysław: Szymon Konarski (życie i czyny), Wilno 1907, 80 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

226. Bartoszewicz Julian: Zamek biański, Lwów 1881.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

227. Krasiński Józef: Pamiętniki od roku 1790–1831, Poznań 1877, VIII, 235 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.620.

228. Kruszk a Waclaw, ks.: Siedm siedmioletni, czyli pół wieku życia, t. 1–2, Poznań 1924, 818, 814 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.023. [pamiętnik i przyczynek do historii Polaków w Ameryce]. – 2 wol.

Historia Kościoła

229. * Vascotti Clarus, OFMRef: Institutiones historiae ecclesiasticae N.F., ed. 5, recogn. a M. Hiptmair, t. 1–2, Vindobonae : Mayer 1888, [8], 412, [2], 506 s.

Obowiązkowy podręcznik dla alumnów seminarium wrocławskiego – 2 wol.

230. Hergenröther Joseph, kard.: Historia powszechna Kościoła katolickiego, t. 1–3, 4–6, Warszawa 1901.

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 36. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł – 2 wol.

231. Wiseman Nicolas Patrick Stephen, kard.: Fabiola ou l'Église des catacombes, trad. d'engl..., Tournai 1853, XII, 577 s.

Prow.: 1) ks. Z. Jabłkowski (podp. i piecz.); 2) piecz. O, sygn.: a 1,3,1. Opr.: tekt., półpł., zniszcz. grzb. Sygn.: BSWł II 318.

232. Czeczot Witold, ks.: Diecezja mińska i jej pasterz biskup Zygmunt Łoziński, Wilno : druk. J. Zawadzki 1925, 54 s.

Prow.: piecz. O. Opr.: półpł. szare (biblioteczna). Sygn.: BSWł II 6110.

233. Chotkowski Władysław, ks.: Rozszerzanie protestantyzmu w ziemiach polskich pod rządem pruskim w XVII i XVIII wieku, Poznań 1881, 179 s.

Prow.: 1) T. Jabłowska [autor był krewnym Jabłkowskich]; 2) O. Opr.: sk. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.545.

234. Godlewski Michael: Monumenta Ecclesiastica Petropolitana, t. 4–5, Petropoli 1908–1913.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.885. – 2 wol.

235. The memorial volume a history of the Third Plenary Concil of Baltimore 1884, Baltimore 1885.

Prow.: 1) piecz. O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.804.

236. Księga pamiątkowa trzechsetlecia Zgromadzenia Księża Misjonarzy (1625 – 17 IV – 1925), Kraków 1925, 319, XVIII s.

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: pł. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.986.

237. Księga pamiątkowa Sodalicji Mariańskiej Akademików w Poznaniu, Poznań 1928.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł. Współopr.: „Sodalis Marianus”.

238. Konwikt świętego Filipa Nerjusza w Gostyniu (woj. pomorskie), Poznań 1925, 20 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.572.

Wladislaviensia

Należy przypuszczać, że bp Owczarek posiadał wszystkie publikacje, które wówczas ukazały się z tej dziedziny. Na pewno miał także inne publikacje (przynajmniej niektóre) kapłanów wrocławskich, które otrzymywał w darze.

Sztuka

239. * Beckner Georg: Handbuch der kirchlichen Baukunst, Freising : F.P. Datterer 1897.

Zob. Listy sługi Bożego biskupa Wojciecha Owczarka..., Wrocław 1997, s. 122.

240. Lamartine Alphonse Raphaël, de: Pages de la vingtième année, 2 éd., Paris 1849, 362 s.

Prow: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.530.

241. Święte pamiątki Krakowa, ozdobione 102 drzeworytami tyntowemi, Kraków : G. Gebethner i Spółka 1883, 495, [4] s.

Prow.: 1) T. Jabłkowska, 2) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

Pedagogika

242. Notice sur l'organisation actuelle de l'instruction publique ou Japon, [b.m.] 1899, 284 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.515.

243. Kovalevsky Z.: L'instruction publique en Russie, St. Petersburg 1905, 31 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.601.

244. Polska Macierz Szkolna. Kursy uzupełniające PMS dla nauczycieli ludowych, Warszawa 1917, 124 s.

Prow: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.548.

245. Colet Louise: Enfances célèbres, 12 éd., Paris : Hachette 1887, 368 s.

Prow.: 1) Ph. de Rovéréa née Maradan; 2) piecz. O., sygn.: E 2,3,17, na wykl.: 227. Opr.: wyd. twarda. Sygn.: BSWł I 19.614.

246. Genlis Stéphanie Félicité, de: Adèle et Théodore ou lettres sur l'éducation, nouv. éd., t. 2, Leipsic : L. Michelsohn 1837, 297 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: e 1,1,10. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł I 1836.

247. Cabinet des enfants ou le Marchand de joujoux moraliste, trad. de l'angl., Paris : Libr. d'Educat. 1813, 211 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: c 1,5,6. Opr.: tekt., sk. brązowa zniszcz. Sygn.: BSWł I 18.

248. Beumont Jeanne Marie: Le magasin des enfants..., 2 éd., Leipzig : Brockhaus 1851, 408 s.

Prow.: 1) Ph. de Rovéréa née Maradan (podp.); 2) piecz. O., sygn.: E 2,3,1. Opr.: tekt., półsk. brązowy, zniszcz. Sygn.: BSWł I 16.626.

249. Smiles Samuel: El deber. Version española por E. Soulère, Paris : G. Hermanis 1898, 420 s.

Prow.: 1) podp. O. 1899/900; piecz. O., sygn.: d 3.3.30. Opr. wyd. twarda. Sygn.: BSWł I 2371.

250. Smiles Samuel: Der Charakter, nach dem engl., Leipzig : Reclam [XIX w.], 322 s. (Universal Bibliothek).

Prow.: 1) sygn.: f 3,5,14. Opr.: wyd. papier., udarta. Sygn.: BSWł I 4256.

Filologia

251. Jéhon L.F.: Dictionnaire de linguistique et de philologie comparée, Paris 1864, 1447 s.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.980 (20.963).

252. Schneider Johann Gottlieb: Kritisches griechisch-deutsches Handwörterbuch. Jena 1798, 1158 s.

Prow.: 1) „W nagrodę postępów w języku greckim na zgromadzeniu szkolnym dnia 2go Października 1805 Roku Wincentemu Rzepotarskiemu dane”; 2) O. Sygn.: Bibl. KUL IIc 693.

253. Weisman A.D.: Grečesko-russkij slovar', izd. 4, S. Peterburg' 1894, VIII s., 1370 szp.

Prow.: 1) A. Wiewiorowski, ucz. V kl.; 2) piecz. O., sygn.: e 1,4,14; 3) BSWł (piecz.), dawna sygn.: 3659; 4) z BSWł przekazana do.: Bibl. ZSNM Wł (17 V 2010). Opr.: tekt., pł., wydawn. Zewnętrzne ślady lektury: zniszcz. oprawa i naruszona struktura bloku woluminu.

254. Vollständiges deutsch-französisch-englisches Handwörterbuch, Leipzig 1835, 385 s.

Prow.: 1) Philomène de Rovéréa Maradan; 2) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.323.

255. Schulthess F.: Svensk-Fransk Ordbok, Stockholm 1906, 401 s.

Prow.: 1) piecz. O, sygn. na wykl.: 3,75; 7,21. Opr.: wyd. twarda. Sygn.: BSWł I 7556.

256. Sundby Thor, Baruel Euch.: Dansk-Norsk-Fransk Hand-Ordbog, t. 1–2, Kjøbenhavn 1883, IV, 617, [3], [4], 702, [2] s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: d 3,5,11²; na wykl.: 7.27. Opr.: tekt., pólsk. jasnobrązowy. Sygn.: BSWł I 7564. – 2 wol.

257. Pinto Souza: Novo dictionario francez-portuguez e portuguez-francez, Paris : G. Irmanos 1896, 474 s.

Prow.: 1) podp. O., 1899 15/II; piecz. O., sygn.: d 3,5,9. Opr.: wyd. twarda. Sygn.: BSWł I 7541.

258. Jordan J.P.: Dokładny słowniczek polsko-niemiecki i niemiecko-polski, Lipsk : O. Holtze 1870, 707 s.

Prow.: 1) „Ex libris Adalberti Owczarek, 1896”; piecz. O., sygn.: d 3,5,20, na wykl.: 720. Opr.: tekt., półpł. Piecz. księg. N. Wartskiego w Kaliszu. Sygn.: BSWł I 5566.

259. Słownik dokładny polsko-włoski i włosko-polski, t. 1–2, Berlin 1856–1857, 575, 580 s.

Prow.: 1) piecz. O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.762. – 2 wol.

260. Dictionarium latino-polonicum, [ca 1700], 446 s. + indeks [u góry przecięty pierwszy wiersz tekstu].

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: f 1,2,29. Opr. tekt., pł. czerwone. Sygn.: BSWł dubl. XVIIIpol.O.298a.

261. Szm i d t M.J.A.E.: Nowy kieszonkowy polsko-rossyjski i rossyjsko-polski słownik, Lipsk : O. Holtze 1871, 772 s.

Prow.: 1) Ph. Maradan de Rovéréa; 2) piecz. O., sygn.: E 1,1,18. Opr.: tekt., pł. czarne. Piecz. księg. Błaszczowskiego. Sygn.: BSW I 5141.

262. S c h m i d t J.A.E.: Dictionnaire general français-allemand et allemand-français, Leipsic 1863.

Prow: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.716.

263. S c h m i d t J.A.: Vollständigstes französisches-deutsches und deutsch-französisches Handwörterbuch, Bd. 1–2, Leipzig 1863, VIII, 516, 676 s.

Prow: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.716. – 2 wol.

264. K a l t s c h m i d t J.H.: Petit dictionnaire complet français-allemand et allemand-français..., [cz. 1–2], 2 éd., Leipzig : F.A. Brockhaus 1844, [4], 251. [4], 256 s.

Prow: 1) Antoinette d'Agard [później Wiewiorowska], Dresde 1851; 2) T. Jabłkowska; 3) piecz. O., sygn.: d 3,5,5. Opr.: wyd. twarda. Sygn.: BSW I 5187.

265. S c h u l z G.: Latinsko-russkij slavar... [dla gimnazjów], izd. 8, Sanktpe-terburg 1894, 606 s.

Prow.: 1) A. Wiewiorowski; 2) piecz. O., sygn.: c 1,4,15. Opr.: piecz. księg. Kabarsnikowa w War-szawie. Sygn.: BSW II 20.075.

266. H e b b e l y n e k A.: Les mystères des lettres grecques, d'après un manuscrit copte-arabe de la Bibliothèque Bodle'ienne d'Oxford, Louvain 1902, 143 s., 3 tabl.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.013.

267. K u r t i u s G.: Grečeskaja grammatika dla gimnazij, č. 2, Moskva 1879, [221]–427, [1], III s.

Prow.: piecz. O., sygn.: e 3,3,16. Opr. wyd. Piecz. księg. B. Szczepankiewicza w Kaliszu. Sygn.: BSW II 11.806.

268. P e v n i c k i P., Z u b k o v V.: Latinskaja grammatika Elledta-Zejfferta... v ruskich gimnazjach, izd. 5, Moskva 1885, 346 s.

Prow.: 1) „Vojtech Ovčarek, uč. IIIgo klasa 1890 goda”; piecz. O., sygn.: f 2,1,12. Opr.: tekt., półpł. czarne, zniszcz. Piecz. księg. W. Rubinsteina w Sieradzu. Sygn.: BSW II 1373.

269. * P o p l i ń s k i Antoni: Mniejsza gramatyka łacińska wydana przez..., wyd. 8, przerobił i popr. Dr Łopiński, Poznań : J. Jolowicz, 1881 [4], 299, [1] s.

Obowiązkowy podręcznik dla alumnów seminarium wrocławskiego.

270. S e m e n o v i č I v.: Kratkaja latinskaja frazeologija, Moskva 1889, 80 s.

Prow.: 1) A. Wiewiorowska, ucz. kl. VII; 2) piecz. O., sygn.: e 3,3,2. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSW II 1496.

271. G u é r a r d M.: Cours complete de langue française, 2 p.: Grammaire et compléments, 20 éd., Paris : Dezoby 1872, 266 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 2,2,28. Opr.: introligat. z elem. opr. wyd. Sygn.: BSW I 2430.

272. N o ë l e l C h a p s a l: Nouveau dictionnaire de la langue française, Paris 1868, 1048 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.790, IIIc 20.791.

273. **Larousse Pierre**: Petite grammaire lexicologique du premier age, 78 éd., Paris : A. Boyer 1881, 143 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 2,2,21. Opr.: introligat. z elem. opr. wyd. Sygn.: BSW I 2349.
274. **Sardou M.**: Leçons de grammaire française et exercices de style, nouv. éd., Paris : Hachette 1861, 391 s.
Prow.: piecz. O., sygn.: E 3,1,4. Opr.: tekst. pólsk. brązowy. Sygn.: BSW III 22.
275. **Borel Eugène**: Grammaire française a l'usage des Allemand, 10 éd., Stuttgart 1855, XIX, 500 s.
Prow.: 1) T. Jabłkowska; 2) piecz. O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.360.
276. **Larousse [Pierre]**: Dictionnaire [langue française], [B.m.w., XIX w.], 1221 s.
Prow.: 1) M. M. (na grzb.) [Madame Ph. Maradan de Rovéréa]; 2) piecz. O., sygn.: E 1,1,28. Opr.: tekst., pólsk. brązowy. Sygn.: BSW I 5217.
277. **Zirardini Giuseppe**: Nuova guida conversazioni moderni in francese e in italiano, Parigi : Baudry 1845, 220 s.
Prow.: 1) T. Jabłkowska; 2) piecz. O., sygn.: f 1,2,15, na wykl.: 169. Opr.: tekst., półpl. czarne. Sygn.: BSW I 7529.
278. **Fabbrucci F., Bellenger**: Nouveau guide de conversations modernes en italien et en français..., nouv. éd., Berlin : B. Behr 1864, 236 s.
Prow.: 1)... Skórzewska pour T. Jabłkowska; 2) piecz. O., sygn.: a 2,5,8. Opr.: introlig. z elem. opr. wyd. Sygn.: BSW I 2083.
279. **Heyse J.E.A.**: Leitfaden zum gründlichen Unterrichts in der deutschen Sprache, 20 verbes. Aufl., Hannover 1863, IX, 150 s.
Prow.: piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.535.
280. **Brennecke Wilhelm**: Schulgrammatik der englischen Sprache in Beispielen für Anfänger, Posen 1856, 16 s.
Prow.: piecz. O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.534.
281. **Pfaffenbach Otto**: Kurz gefasste Grammatik der spanischen Sprache, Remscheid 1867, 99 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL III 20.565.
282. **Grot Jakov Karlovič**: Russkoe pravopisanie, e izd., S. Peterburg 1890, XII, 120, XXI s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.597.
283. **Tomek Władysław**: Krótka gramatyka czeska, Warszawa 1865, [4], 72, [2] s.
Prow.: piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL 20.486.
284. **Baockelmann Carl**: Syrische Grammatik mit Litteratur Chrestomathie und Glossar, Berlin 1899, XIII, 190 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.361.
285. **Parczewski A.J.**: Swanty Wiel. Żywa nazwa w mowie ludu kaszubskiego, Poznań 1900, 21 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.604.

286. Munko M.: Prvi usporedivači sanskrita za slovenskim jezikeima, U Zagrebu 1897, 13 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.611.

287. Choix de poésies destinées a la jeunesse, Neuchatel et Paris : Ch. Leidecker 1860, 468 s.

Prow.: 1) Ph. de Rovéréa née Maradan; 2) piecz. O., sygn.: E 3,3,29. Opr.: introlig. z element. opr. wyd., zniszcz. Sygn.: BSW I 21.395.

288. Le rameau d'or. Souvenir de littérature contemporaine..., Paris : L. Janet [ca 1820], 232 s.

Prow.: 1) T. Jabłowska (podp.), TJ – piecz.; 2) piecz. O., sygn.: e 2,4,4. Opr.: tekt., materiał tekst., brak dolnej okładz., złożony brzeg. Sygn.: BSW II 88.

Historia i teoria literatury

289. Radonežskij A.: Uroki teorii slovesnost., izd. 4, S. Peterburg 1893, 190, 13, 3 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.512.

290. Pierron Alexis: Histoire de la littérature romaine, 3 éd., Paris 1863, XII, 654 s.

Prow.: 1) Rynarzewska; 2) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.377.

291. Brückner Aleksander: Dzieje literatury polskiej w zarysie, t. 1–2, Warszawa : n. Gebethnera i Wolffa, 1903, VI, 476, III, [4], 497, [1], VII, II s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: f 1,3,9²; na wykl.: 3173. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Sygn.: BSW II 3706. – 2 wol.

292. Łytkowski Józef : Józef de Maistre a Henryk Rzewuski, Kraków 1925, 282 s.

Prow.: 1) ded. aut. dla O. 2) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.373.

293. Ploetz Charles: Manuel de littérature française, 11 éd., Berlin F.-A. Herbig 1898, 808 s.

Prow.: 1) P. M. (tłocz. złotem na grzb.) [Ph. Maradan de Rovéréa]; 2) piecz. O., sygn.: E 1,3,12², na wykl.: 3189. Opr.: tekt., półsk. brązowy. Sygn.: BSW II 1378.

294. Allern Maurice: L'épopée Napoleo-nienne dans la poésie française, Paris 1912, XII, 290 s.

Prow.: 1) ded. dla O.: Joanna Madelaeine Canard, Włocławek 1926; 2) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.008.

295. Köster Heinrich : Die poetische Literatur de Deutschen von ihrem Beginn bis auf die Gegenwart, Main 1851, XIII, 808 s.

Prow.: 1) T. Jabłowska; 2) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.484.

296. Waliszewski K.: Littérature russe, Paris : A. Colin 1900, 447 s.

Prow.: 1) podp. O., Petersburg 1901; piecz. O., sygn.: d 2,2,6. Opr. półpł. szare (biblioteczna). Sygn.: BSW I 6558.

297. Polevoj P.: Istorija russkoj literatury v očerkach i biografijach, Sankt-Peterburg 1872, 675 s.

Prow.: 1) Ph. Maradan de Rovéréa (podp.); 2) piecz. O., sygn.: E 3,1,14. Opr.: tekt., półsk. brązowy. Sygn.: BSW III 295.

298. Borchsenius Otto, Horn Frederik Winkel: Horedvaerkes in den danske literatur, Bd. 1–2, Kobenhavn 1889–1905, 410, 397 s.
Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.720. – 2 wol.

Dzieła autorów greckich

299. Griechisches Lesebuch, Wien 1807, VIII, 140, 97 s.
Prow.: 1) Grąbiewicz, 2) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.226.

300. Aischylos: Tragedie [po włosku], trad. da G.M. Pagnini, ed. stereot., Milano : Sonzogno 1881, 357 s.
Prow.: 1) podp. O., 1900 30 IX; piecz. O., sygn.: a 2,4,5, na wykł.: 242. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 2394.

301. Demostenes: Neuen philippische Reden. Für den Schulgebrauch [tekst grecko-niem.], 9 Aufl., H. 1, Leipzig : B.G. Teubner 1893, 188 s.
Prow.: 1) podp. O. 24/IV 1900, piecz. O., sygn.: e 2,4,15³. Opr.: tekt., półsk. (piecz. księg. M.O. Volfa w Petersburgu). Cyt.: PLD, 34. Sygn.: BSWł II 1375.

302. Demostenes: Neuen philippische Reden. Für den Schulgebrauch [tekst grecko-niem.], 5 Aufl., H. 2, Leipzig : B.G. Teubner 1886, 147 s.
Prow.: 1) podp. O., piecz. O., sygn.: e 2,4,15³. Opr.: tekt., półsk. (nakł. księg. M.O. Volfa w Petersburgu), brak górnej okładz. Cyt.: PLD, 34. Sygn.: BSWł II 1376.

303. Demostenes: Philippiques et olynthiennes, Paris : Libr. de Bibl. Nationale 1894, 159 s. (Biblioth. Nationale).
Prow.: 1) A. Wiewiorowska; 2) piecz. O. a 2,5,17. Opr.: półpł. wiśniowe [?] (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 34. Sygn.: BSWł I 2020.

304. Demostenes: Orazioni. Recate in italiano par M. Cesarotti, Milano : Sonzogno 1887, 423 s.
Prow.: 1) podp. i piecz. O., sygn.: a 2,4,13, na wykł.: 241. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 34. Sygn.: BSWł I 2422.

305. Demostenes: Orationes ex recensione G. Dindorfii, ed. minor stereot., t. 1–3, Lipsiae 1893–1889, 444, 508, 466 s.
Prow.: 1) O., Petersburg 1901. Cyt.: PLD, 34. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.349. – 3 wol.

306. Herodot: Historiarum libri IX [tekst grecki], ed. H.R. Dietsch, ed. 2 stereot., vol. 1–2, Lipsiae : B.G. Teubner 1894, 413, 421 s.
Prow.: 1) A. Wiewiorowska (podp.), 2) piecz. O., sygn.: e 1,3,1², na wykł.: 28. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.), zniszcz. Sygn.: BSWł I 2407. – 2 wol.

307. Herodot: Histoire..., traduction nouvelle, 6 éd., Paris : Hachette 1895, 589 s.
Prow.: 1) A. Wiewiorowska; 2) piecz. O., sygn.: e 1,3,2, na wykł.: 23. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł I 2467.

308. Homer: Odissea [po włosku], trad. da I. Pindemonte, 7 ed. stereot., Milano : Sonzogno 1896, 369 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: a 2,4,12, na wykł.: 244. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 2392.

309. **Isokrates**: *Ausgewählte Reden. Für den Schulgebrauch erklärt* [tekst grecki], 3 Aufl., Bd. 1, Leipzig : B.G. Teubner 1888, 142 s.

Prow.: podp. i piecz. O., sygn.: e 2,4,8². Na wykł.: piecz. księg. M.O. Wolfa w Petersburgu. Opr.: tekst., pólsk., odpadła pozostał tylko ślad sk. na grzb. Cyt.: PLD, 34. Sygn.: BSWł II 2010.

310. **Platon**: *Gorgias. Für den Schulgebrauch*, 4 Aufl., Leipzig : B.G. Teubner 1886, 232 s.

Prow.: 1) podp. O. 11/III 1901 r., piecz. O., sygn.: e 2,4,12⁴. Opr.: tekst. pólsk. zniszcz. Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł II 1346.

311. **Tucydides**: *Delle guerre de Peloponneso*, trad. da Pietro Manzi. Vol. unum, Milano : Sonzogno 1886, 328 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: a 2,4,11, na wykł.: 248. Oprawa półpł. zielone (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 2393.

Dzieła autorów rzymskich

312. **Les auteurs latins...** pour deux traductions français. César: *Livre I^{er} des Commentaires sur la guerre civile*, Paris Hachette 1883, 217, 30 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: c 1,3,15. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł I 2446.

313. **Caesar C. Julius**: *Belli civilis libri III. In usum scholarum item recogn.* B. Dinter. Ed. stereot., Lipsiae : B.G. Teubner 1895, 207 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: e 1,3,17. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 2368.

314. **Cicero Marcus Tullius**: *Eclogae – Pensées* [tekst łac.-franc.], Berlin 1749, 176, [2] s.

Prow.: 1) „Ignatii Trombacki de Loui de Nostita [?]”; 2) Jakub Celnikor [?]; 3) piecz. O., sygn.: a 2,5,2. Opr.: tekst., pólsk. czarny. Cyt.: PLD, 34. Sygn.: BSWł XVIII.O.7407.

315. **Curtius Rufus**: *De rebus Alexandri Magni historia*, Ch. Cellarius recensuit, Lipsiae 1696, 16, 609, [37] s.

Prow.: 1) O. Cyt.: PLD, 24. Sygn.: Bibl. KUL IIa 1393.

316. **Horatius Flaccus Quintus**: *Poemata cum commentationis Johannis Min-Elli...*, Lipsiae : C.L. Jacobus 1759, [14], 564, [59] s.

Prow.: 1) Horoszewicz; 2) ks. R. Filochowski; 3) piecz. O., sygn.: d 3,4,20. Opr.: tekst., sk. brązowa. Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł XVII.O.9136.

317. **Horatius Flaccus Quintus**: *Les satires*, trad. en franç., Paris : Hachette 1848, 172 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: c 1,3,19. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 2647.

318. **Livius Titus**: *Historiarum libri qui supersunt omnes*, ed. J.T. Kreysing, Ed. stereot., t. 1, lib. I–VI, Lipsiae : Tauchnitii 1829, [2], XVI, 417 s.

Prow.: 1) dwa niezbyt. podp. ręczne; 2) ks. Zygmunt Jabłkowski (piecz.); 3) piecz. O., sygn.: f 1,2,5. Opr.: tekst., pł. czarne. Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 36.

319. **Livius Titus**: *Histoire romaine de Tite Live*, trad. M. Guacher, t. 1–2, 4, Paris : Hachette 1894, 586, 557, 611 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: e 1,3,3⁴. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 3144. – 3 wol.

320. **Nepos Cornelius**: Żywoty znakomitych mężów, przeł. A. Mierzyński, Warszawa : druk. K. Kowalski 1883, 361 s. (Wybór greckich i łacińskich autorów).
Prow.: 1) O. (charakt. oprawa). Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł I 3557.

321. **Sallustius C. Crispus**: *Catilina Iugurtha ex historiis, orationes et epistulae. Ad usum scholarum* ed. A. Enssner. Ed. stereot., Lipsiae : B.G. Teubner 1893, 146 s.

Prow.: 1) A. Wiewiorowski (podp.), 2) piecz. O., sygn.: d 3,3,10. Opr.: tekt., płótno czarne. Cyt.: PLD, 23. Sygn.: BSWł I 2396.

322. **Seneca Lucius Annaeus**: *Tragoediae*, [ca 1700], 288 s., def.: brak k. tyt.
Prow.: 1) podp. i piecz. O., sygn.: c 3,4,11. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). sygn.: BSWł XVII.O.3259.

Literatura francuska

323. **Bourget Paul**: *Un divorce*, Paris : Libr. Plon 1904, [8], 398 s.
Prow.: 1) X. W. K. (tłocz. złotem na grzb.); 2) sygnat. ręką O.: c 2,2,12. Opr.: tekt., półpł. czerwone.
Sygn.: BSWł I 40.020.

324. **Bourget Paul**: *Le disciple*, Paris : A. Lemerre 1889, 364 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn.: e 3,2,12, na wykl.: 223. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). sygn.: BSWł I 21.456.

325. **Regnier Desmarais**, ks.: *Poesies françoises*, t. 1, nouv. éd., La Haye 1716, XLV, 292 s.
Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIa 1372.

326. **Fränkel Siegesmund**: *Anthologie französicher prosaisten des XVIII und XIX Jahrhuderts*, 1 curs, Berlin : C.J. Klemann 1848, 187 s.
Prow.: 1) zamazane.; 2) T. Jabłkowska, TJ – piecz.; 3) piecz. O., sygn.: d 2,5,18. Opr.: tekt., półpł. czarne. Sygn.: BSWł I 1647.

327. **Manutius H.A.**: *Französiches Lesebuch oder Auswahl französicher Literatur in Prosa und Dichtung*, Dresden : Adler u. Dietze 1830, 294 s.
Prow.: 1) T. Jabłkowska (TJ – piecz.); 2) piecz. O., sygn.: e 2,2,28. Opr.: tekt., półsk. brązowy.
Sygn.: BSWł II 1684.

328. **Marmier M.X.**: *Les quatre ages. Scène du foyer*, Paris : J. Tardieu 1857, [4], 236, [1] s. ; 15 cm.
Prow.: 1) Ph. de Rovéréa née Maradan (podp. czerw. atram.); 2) piecz. O., sygn.: e 3,3,8; 3) sygn.: 2556 (na grzb. i przedniej wykl.; dawna sygn., ale czyja?); 4) z BSWł przekazana do.: Bibl. ZSNM Wł (22 VII 2010). Opr.: półsk. brązowy. Zewnętrzne ślady lektury: zniszcz. oprawa.

329. *Nouvelles narration française...*, 5 éd., Paris : Hachette 1852, 347 s.
Prow.: 1) Ph. de Rovéréa née Maradan (podp.); Ph. M. (złocone na grzb.); 2) piecz. O., sygn.: E 2,2,3. Opr.: półsk. brązowy, złocone napisy na grzb. Sygn.: BSWł I 1465.

330. **Le Gonré, La Mont d'Abel**: *Tragédie en trois actes et en vers, représentée pour la premier fois à Paris le 6 mars 1792*, [b.m.], 55 s.
Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIb 1755.

331. **Michon Oscar**: *Contes et legender du pays de France*, Paris 1886, 332 s.
Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.622.

332. Chateaubriand François René: Voyage en Amérique, Paris : C. Lévy 1882, 300 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: E 1,2,9. Opr.: wyd. karton. Sygn.: BSW I 2458.

333. Chateaubriand François René: Génie du christianisme, nouv. éd., Paris : C. Lévy 1885, 348 s. (Oeuvres choisies) (Nouv. Collect. Michel Lévy).

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 1,2,7². Opr.: wyd. papier. Sygn.: BSW I 2766.

334. Chateaubriand François René: Les Natchez, I–II, Paris : C. Lévy 1885, 317, 300 s. (Oeuvres choisies de Chateaubriand).

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 1,2,2². Opr.: wyd. papier. Sygn.: BSW I 19.622. – 2 wol.

335. Chateaubriand François René: Les martyrs, t. 1, Paris : C. Lévy 1879, 314 s. (Oeuvres choisies de Chateaubriand).

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 1,2,4². Opr.: wyd. karton., brak górnej okładki. Sygn.: BSW I 8236.

336. Corneille Pierre: Le Cid-Horace, Paris : Libr. de Biblioth. Nation. 1896, 189 s.

Prow.: 1) A. Wiewiorowska; 2) piecz. O., sygn.: a 2,5,12, na wykl.: 119. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSW I 2019.

337. Fénelon François: Aventures de Télémaque. Schulausgabe mit Wörterbuch, 16 Aufl., Leipzig : G. Brauns 1878, 419 s.

Prow.: 1) Ph. Maradan de Rovéréa (podp.); 2) piecz. O., sygn.: E 1,1,22. Opr.: tekt., półsk. brązowy, złożone napisy na grzb. Sygn.: BSW I 2247.

338. Hugo Victor: Les misérables, t. 3–4, Paris : J. Hetzel [XX w.], 371, 335 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 1,2,11⁸. Opr.: wyd. karton. Sygn.: BSW I 20.470. – 3 wol.

339. Hugo Victor: Notre-Dame de Paris, t. 2, Paris : J. Hetzel [XX w.], 312 s.

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 1,2,12². Opr.: wyd. karton. Sygn.: BSW I 19.249.

340. Jules de Saints-Félix: Cléopâtre, reine d'Égypte, II, Bruxelles et Leipzig : Kiessling 1853, 230 s.

Prow.: 1) wytarte, wycięte; 2) Ph. Maradan de Rovéréa (podp.); 3) piecz. O., sygn.: e 3,3,12. Opr.: tekt. półsk. brązowy. Sygn.: BSW I 1582.

341. Schmid Christoph von: Contes du chanoine Schmid, trad. nouvelle, Paris : P.-C. Lehuby 1843, 459 s. (Biblioth. spéciale de la jeunesse).

Prow.: 1) piecz. O., sygn.: E 2,2,2. Opr.: tekt., półsk., zniszcz. Sygn.: BSW I 2745.

342. Sévigné Marie de Rabutin-Chantal de: Lettres de..., par M. Suard, Paris : F. Didot 1866, 651 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: E 2,2,5. Opr.: tekt., półsk. brązowy. Sygn.: BSW I 3539.

343. Noël de la Place: Leçons françaises de littérature et de morale..., p. 1–2, Leipzig et Pest : C.A. Hartleben 1852, XIV, [2], 168, VI, 186 s.

Prow.: 1) T. Jabłkowska (podp.), TJ (piecz.); 2) piecz. O., sygn.: f 2,4,11. Opr.: tekt., pł. czarne. Sygn.: BSW I 1149.

344. Racine Jean Baptiste: Chefs-d'oeuvre, Paris 1895, 160 s. (Biblioth. Nationale).

Prow. 1) A. Wiewiorowski (podp.); 2) piecz. O., sygn.: a 2,5,11. Opr.: tekt., pł. czarne. Sygn.: BSW I 21.207.

345. Sand George: Cadio, Paris : M. Lévy fr. 1868, [6], IV, 389 s.
Prow.: 1) M. Leitgeber et Co / Księgarnia i skład nut / Poznań, Hotel de Nord (piecz.); 2) piecz. O.: E 2,2,9; sygn. (?) 1488; 4) 4) z BSWI przekazana do.: Bibl. ZSNM Wł (22 VII 2010). Opr.: tekt., płsk. brązowy, zniszcz.

346. De Florian M., Guillaume Tell, ou la Suisse libre..., Berlin : Renger [XIX w.], 135 s.
Prow.: 1) piecz. O.: E 2,2,26. Opr.: tekt., półpł. czarne, zniszcz. Sygn.: BSWI I 8052.

Literatura angielska i amerykańska

347. Fischel Eduard: Die Verfassung Englands, Berlin 1862, 598 s.
Prow.: 1) T. Jabłkowska, 2) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.538.

348. Cooper Fenimore: Sur mer et sur terre ou les aventures de Miles Walingford..., trad. de l'angl., Bruxelles et Leipzig : Meline, Cans 1844, 262 s.
Prow.: 1) Ph. Maradan de Rovérea (podp.); 2) piecz. O., sygn.: E 1,1,52. Opr.: tekt., półpł., wytłacz. złozenia na grzb. Sygn.: BSWI I 1073.

349. Crawford Marion: Doctor Claudius. A true Story, London : Macmillan 1900, 353 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn. na wykl.: 285. Opr. wyd. twarda. Sygn.: BSWI I 1911.

350. Irving Washington, Tour on the Prairies, London : H.G. Bohn 1854, 137 s.
Prow.: 1) K.T. Wolicki (piecz., odb. synetu); 2) piecz. O., sygn.: e 3,5,23. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). sygn.: BSWI I 16.633.

351. Milton John: Paradise lost with variorum notes, London : S. Holdsworth 1841, 452 s.
Prow.: 1) piecz. O., sygn. na wykl.: 314. Opr.: wyd. twarda. Cyt.: PLD, 24. Sygn.: BSWI II 343.

352. Ruskin John: Gałązka dzikiej oliwy, Warszawa 1900, 160 s. (Bibl. Dzieł Wyborowych, nr 126).
Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

353. Shakespeare William: The plays in nine volumes, vol. 4, London 1798, 395 s.
Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIa 1397. Cyt.: PLD, 24.

354. Lawrence George Alfred: Guy Livingstone or „Thorough”, Leipzig : B. Tauchnitz 1860, 307 s. (Collection of British Authors, vol. 505).
Prow.: 1) L. Wiewiorowskiej; 2) piecz. O., sygn.: d 1,5,4. Opr.: tekt., półpł. brązowy. Sygn.: BSWI I 15.195 (współopr. z sygn.: I 15.196).

355. Lawrence George Alfred: Sword and Gown..., Leipzig 1860, 283 s. (Collection of British Autors, vol. 508).
Prow. i opr. jak w poz. I 15.195 (współopr.). Sygn.: BSWI I 15.196.

Literatura włoska

356. Daverio Luigi Ercole: Scelta di prose italiane ad uso della studiosa gioventu ultramontana, Zurigo : F. Schulthess 1830, 478 s.
Prow.: 1) sygn.: e 1,3,1. Opr.: karton. Sygn.: BSWI II 286.

357. Dante Alighieri: La divina commedia, ed. stereot., Milano : Sonzogno 1898, 430 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: a 2,4,3, na wykł.: 250. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 24. Sygn.: BSW I 2390.

358. Pellico Silvio: Le mie prigioni. Tragedie Scelte, vol. unico, 8 ed. stereot., Milano : Sonzogno 1897, 346 s.

Prow.: piecz. O., sygn.: a 2,4,8, na wykł.: 249. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Cyt.: PLD, 24. Sygn.: BSW I 2391.

Literatura niemiecka

359. Goethe und Schiller in Briefen von H. Voss, Leipzig : Reclam [ante 1896], 191 s.

Prow.: 1) sygn.: f 3,5,10. Na s. 191 zapis: Innsbruck, 06–07 XI [18]96. Opr.: wyd., brak. Cyt.: PLD, 24. Sygn.: BSW I 3784.

360. Schiller Friedrich: Sämmtliche Werke in 12 Bänden, Bd. 9, Stuttgart : J.G. Gotta 1875, 384 s.

Prow.: 1) podp. O. [przed 1918]; piecz. O., sygn.: f 3,4,1⁶. Opr.: wyd. twarda. Cyt.: PLD, 24. Sygn.: BSW I 2279.

361. Lessing Gotthold Ephraim: Werke, 3 Tl., Berlin : Bong [XX w.], 511 s. (Goldene Klassikerr-Bibliothek).

Prow.: piecz. O., sygn.: f 1,1,5, na wykł.: 235. Opr.: wyd. twarda. Sygn.: BSW I 5919.

Literatura polska

362. Jeż Teodor Tomasz: Z ciężkich dni. Powieść historyczna, t. 1–2, Warszawa 1901, 160, 144 s. (Bibl. Dzieł Chrześcijańskich).

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł – 2 wol.

363. Kasprowicz Jan: Ginącemu światu, Lwów 1902, 71 s.

Prow.: 1) piecz. O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.085.

364. Kraszewski Józef Ignacy: Wybór pism, t. 5–7, Warszawa 1878, [4], 394, [4], 292, [4], 316 s.

Prow.: 1) Faustyn Chmiliński, 2) ks. Z. Jabłkowski, 3) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

365. Kraszewski Józef Ignacy: Pogrobek, Kraków 1880, 209 s. (Powieści historyczne, t. 1).

Prow.: 1) O. (brak podp.). Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

366. Kraszewski Józef Ignacy: Masław, t. 1–2, Kraków 1877, 220, 206 s. (Powieści historyczne, t. 4).

Prow.: 1) O. (brak podp.). Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

367. Kraszewski Józef Ignacy: Waligóra, t. 3, Kraków 1880, 213 s. (Powieści historyczne, t. 9).

Prow.: 1) O. (brak podp.). Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

368. Kraszewski Józef Ignacy: Kraków za Łokietka, t. 1–2, Warszawa 1904, 158, 151 s.

Prow.: 1) O. (brak podp.). Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

369. Kraszewski Józef Ignacy: Strzemieńczyk, t. 1–2, Kraków 1883, 287, 284 s. (Powieści historyczne, t. 18).

Prow.: 1) O. (brak podp.). Sygn.: Bibl. ZSNM Wł – 2 wol.

370. Lenartowicz Teofil: Wybór poezyj, t. 2–4, Kraków : druk. W.L. Anczyc 1876, 352, 372, 318 s.

Prow.: 1) T. Jabłkowska (podp.); 2) piecz. O., sygn.: 2,2,24. Opr.: tekst., półsk. Sygn.: BSWł I 4871. – 3 wol.

371. Mickiewicz Adam: Dziady, cz. III, rkps 1853.

Prow.: 1) ded. skryptora dla T. Jabłkowskiej, 2) piecz. O. Opr.: tekst., półpł. (szeroki grzb.). Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

372. Neumanowa Anna: Obrazy z życia na Wschodzie, t. 2, Warszawa : druk: Granowski i Sikorski 1899, 168 s., tabl. (Bibl. Dzieł Wyborowych, nr 83).

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

373. Niemcewicz Julian Ursyn: Śpiewy historyczne z muzyką i rycinami..., ed. 3, Warszawa : Druk. Rządowa 1819, 573 s.

Prow.: 1) „Z księgozbioru Leona Wiewiorowskiego” 2) „Kochanemu Antosiovi” [Wiewiorowskiemu]; 3) piecz. O., sygn.: c 3,4,7. Opr.: tekst., półsk. brązowy, zniszcz. Sygn.: BSWł I 402.

374. Pol Wincenty: Pieśń o ziemi, Warszawa 1859, 67 s.

Prow.: 1) A. Wiewiorowski, 2) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

375. Przybyszewski Stanisław: Z gleby kujawskiej, Warszawa : Księgarnia M. Borkowskiego 1902 (Warszawa : P. Laskauer i W. Babicki), 71, [1] s. : il.

Prow.: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.070.

376. Rzewuski Henryk: Zamek Krakowski, Warszawa 1875, 424 s. (Bibl. Najcenniejszych Utworów Literatury Europejskiej).

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

377. [Farensbach-Faszowicz Klemens:] Gniazdo sokole. Obrazek sprzed 50-ciu laty 1863–1913, Warszawa : [s.n.] 1913, 63, [1] s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

378. * Markowski Józef, ks.: Sonety brdowskie, Włocławek : Neuman i Tomaszewski 1930, 78 s.

Zob. Jędrzejczak: Biskup Wojciech Owczarek, ABMK 54(1987), s. 224.

Literatura rosyjska

379. Leskov N.S.: Polnoe sobranie sočinenij..., izd. 3, t. 1–7, S.-Peterburg : A.F. Marks 1902.

Prow.: 1) sygn.: d 2,2,5³; 2) „Reichuniversität Posen. Seminar für Sprache und Völkerkunde Osteuropas. Inv. nr 2706” (piecz. niem z II wojny świat.). Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł I 21.107. – 3 wol.

Literatura religijno-moralna

380. Thiriet Edm.: Une ame d'Apôtre. Madame Florent intime, Paris : Libr. des Saints-Pères 1912, 130 s. (Figures de Femmes).

Prow.: piecz. O. Opr.: wyd. kartonowa. Sygn.: BSWł I 4134.

381. Key Ellen: Nowe szkice, Warszawa 1905, 139 s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

382. Mańkowski Piotr, ks.: Z nami Bóg, Poznań 1919, 284 s.

Prow.: 1) piecz. O. Opr.: półpł. zielone (szeroki grzb.). Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

383. Pfeilschriber George: Feldbriefe katholischer Soldaten, t. 1–3, Freiburg 1918, XIX, 226, 263, 169 s.

Prow.: 1) O. Opr.: nieopr. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.264. – 3 wol.

384. Hoffmannowa Klementyna z Tańskich: Amelia matką, cz. 1, t. 2, Warszawa 1822, [2], 490, [5] s.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

Nauki przyrodnicze

385. Fischer Zygmunt Kasper: Historia naturalna, Bochnia 1861³, 384 s.

Prow.: 1) T. Jabłkowska (TJ) 2) piecz. O. Sygn.: Bibl. ZSNM Wł.

386. Cousin-Despéaux: Le livre de la nature ou l'histoire naturelle la physique et la chimie..., 6 éd., t. 1, Paris : J. Lecoffre 1872, 315 s.

Prow.: 1) Antonina Wiewiorowska (podp.); 2) A. Wiewiorowski (piecz.); 3) piecz. O., sygn.: f 3,3,1³, na wykl.: 27. Opr.: półpł. wiśniowe (szeroki grzb.). Sygn.: BSWł I 2466.

387. Bert Paul: La deuxième année... d'enseignement scientifique..., 21 éd., Paris : A. Colin 1889, 336 s.

Prow.: 1) „La bibliothèque Antoine Wiewiorowska; 2) piecz. O., sygn.: f 1,4,18. Opr.: introligat. z elem. opr. wyd. Sygn.: BSWł I 3157.

388. Voroneckij J.: Iljustririvannom učednam geografičeskom chrestonom, Sankt Petersburg 1891.

Prow.: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.091.

389. Roselly de Lorgues Antoine François: Vie et voyages de Christophe Colomb, Paris 1862, III, 518 s.

Prow.: 1) piecz. O. (brak piecz.). Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.044.

390. Ramsay August: Finland. Handbuch für Reisende, Helvinfors 1896, XIX, 186 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.384.

391. Kisele A.: Elementarnaja algebra, izd. 23, Moskva 1911, VII, 420 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.492.

392. Vega Georg: Logarithmisch-trigonometrisches Handbuch, Berlin 1875, XXXII, 575 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.575.

393. Piemez Eudore: De l'unité des forces de gravitation et d'inertie, Bruxelles 1881, 282 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.598.

394. Kaisin F.P.: Leçons de cristallographie, Louvain 1907.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.029. W bibliografii podmiotowej tego autora notowane jest tylko wydanie z 1914 r.

395. Kaisin F.P: Aide-memoire de mineralogie pour servir aux leçons faites aux peotes speciales, Louvain 1905, 152 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.019.

396. Coupin Henri: Les arts et métiers chez les animaux, Angers 1892, 426 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.965.

397. Skorodinski A.: Der Musterschutz in Russland, Berlin 1909, 29 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.603.

398. Eaux minérales de l'état Russe ressortissant au Ministère du Commerce et de l'Industrie, St. Peterburg 1907, 56 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.552.

399. Dobrzycki H.: Zdrojowiska, zakłady lecznicze i stacje klimatyczne w guberniach Królestwa Polskiego, Warszawa 1896, XL, 260 s.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.011.

400. Olivier de Ranton: Les plantes qui guérissent et les plantes qui tuent, Paris 1884, VIII, 344 s.

Prow: 1) piecz. O. Opr. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.380.

401. Polak J.: O winie i o przemyśle winnym w Warszawie ze stanowiska sanitarnego, Warszawa 1895.

Prow.: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.612.

różne

402. Gerard John: The Old Riddle and the newest answer, London 1908, 121 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.487.

403. Bołesta Marcel: Est-ce vrai?, Paris 1910, 62 s.

Prow: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIc 21.001.

404. Lettres Persanes, t. 2, Cologne 1721, 347 s.

Prow: 1) O. Sygn.: Bibl. KUL IIa 1398.

405. Bäder Almanach, Berlin 1904, XCVI, 489 s.

Prow: 1) O. (brak piecz.). Sygn.: Bibl. KUL IIIc 20.614.

406. Colombey Émile: Ninon de Lenelos et sa cour, Paris 1858, 337 s.

Prow: 1) piecz. O. Sygn.: Bibl. KUL IIIb 10.379.

Czasopisma

* „Ateneum Kapłańskie” 1909–1938.

* „Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri... dioecesis Vladislaviensis” 1900–1938; od 1931 r. „Rocznik Diecezji Włocławskiej”.

* „Kronika Diecezji Włocławskiej” 1907–1938.

„Polonia Sacra” 1921, nr 5.

* „Roczniki Dzieciństwa Jezusowego” (zob. M.L. Jędrzejczak: Biskup Wojciech Owczarek, ABMK 54(1987), s. 217).

* „Roczniki Rozkrzewiania Wiary” (zob. M.L. Jędrzejczak: Biskup Wojciech Owczarek, ABMK 54(1987), s. 217).

* „Rycerz Niepokalanej” (zob. Listy sługi Bożego biskupa Wojciecha Owczarka..., Włocławek 1997, s. 115–116)

* „Wiadomości Pasterskie” 1905–1907 (zob. Listy sługi Bożego biskupa Wojciecha Owczarka..., Włocławek 1997, s. 120–122; charakterystyczna oprawa w księgozb. O.).

* „Katholische Monatsbriefe” 1917 (zob. tłum. art. Krebsa przez O., „Kron. Diec. Kujawsko-Kaliskiej” 11(1917), s. 84).

zestawił ks. Kazimierz Rulka

PRZYPISY

¹ Stanowi to około 20% całości księgozbioru (ponad 2 tys. wol.) biskupa Wojciecha Owczarka.

² Ta część księgozbioru została już opracowana; zob. K. Rulka, *Z księgozbioru sługi Bożego bpa Wojciecha Owczarka. Fragment przechowywany w bibliotece seminarium duchownego we Włocławku*, „Ateneum Kapłańskie”, 141(2003), s. 106–119.

³ Na podstawie tego fragmentu w 2003 r. powstało opracowanie: B. Duniak, Rola książki w formacji duchowej i intelektualnej biskupa Wojciecha Owczarka, w: http://www.bu.kul.pl/miejsce-ksiazki-w-zyciu-sluga-bozego-wojciecha-owczarka,art_10877.html (13.04.2013).

⁴ Obecnie (2013 r.) znajdują się one w izbie pamięci bp. W. Owczarka urządzonej w Domu Generalnym; dlatego przy tej lokalizacji nie podano konkretnej sygnatury cyfrowej.

SPIS TREŚCI

Słowo Biskupa Włocławskiego WIESŁAWA MERINGA	7
--	---

* * *

KS. ZDZISŁAW PAWLAK Życie oraz działalność naukowa i duszpasterska ks. dr. Zbigniewa Skrobickiego	9
---	---

Bibliografia podmiotowa ks. dr. Zbigniewa Skrobickiego	17
--	----

* * *

KS. TOMASZ KACZMAREK Augustyn – ekumenista	23
---	----

KS. WOJCIECH HANC Z historii soborowego Dekretu o ekumenizmie	37
--	----

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI Duchowa droga chrześcijanina odczytana w publikacji <i>Opowieści pielgrzyma</i>	49
--	----

KS. LECH KRÓL Duchowość islamu	61
---	----

KS. KRZYSZTOF GRACZYK Niepoczytalność a zdolność nupturientów do wyrażenia zgody małżeńskiej	80
--	----

KS. ZBIGNIEW SKROBICKI Moralny wymiar rozwoju w świetle nauczania papieży Pawła VI i Jana Pawła II	93
--	----

KS. JAN NOWACZYK	
Merleau-Ponty o problemie istnienia Boga	108

VLADISLAVIENSIA

KS. HENRYK WITCZAK	
<i>Liber beneficiorum</i> Jana Łaskiego – nieodzowne źródło do poznania dziejów parafii na terenie obecnej diecezji włocławskiej	135
KS. PIOTR PAWEŁ OBOLEWSKI	
Zarys dziejów parafii i kościoła w Białotarsku	155
TOMASZ CYBULSKI	
Wikariusze katedry włocławskiej na probostwie w Gostyninie w czasach nowożytnych	181
KS. PIOTR SIERZCHAŁA	
Kapłani włocławscy jako historycy sztuki i konserwatorzy diecezjalni w XX w.	191
KS. KRZYSZTOF KAMIŃSKI	
Formacja katechetów zakonnych i świeckich w diecezji włocławskiej w XX wieku	202
KS. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB	
Stan badań nad historią klasztoru w Łądzie w XX wieku	223
AGNIESZKA JABŁONOWSKA ZSNM	
Działalność wychowawcza Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w czasie okupacji niemieckiej (1939–1945)	236
PIOTR PAWŁOWSKI	
„Sąd Ostateczny” z katedry włocławskiej – przyczynek do ikonografii czyścica	245
AGNIESZKA CIESIELSKA	
„Za pokolenia i dla pokoleń”. Wystawa dedykowana pamięci ks. profesora Stanisława Librowskiego	256

KS. KAZIMIERZ RULKA

Zapiski do dziejów introligatorstwa we Włocławku 262

SPRAWOZDANIA – MATERIAŁY

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego

Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku

w roku 2012/2013 273

Księgozbiór sługi Bożego bp. Wojciecha Owczarka.

Spis zidentyfikowanych pozycji – *ks. Kazimierz Rulka* 276

SPIS TREŚCI

Preface by the Bishop of Włocławek, WIESŁAW MERING	7
--	---

* * *

FR. ZDZISŁAW PAWLAK The life and scientific and pastoral activities of Fr. D. Zbigniew Skrobicki	9
--	---

The author bibliography of Fr. D. Zbigniew Skrobicki	17
--	----

* * *

FR. TOMASZ KACZMAREK Augustine – the ecumenist	23
---	----

FR. WOJCIECH HANC Of the history of the conciliar Decree on Ecumenism	37
--	----

FR. IRENEUSZ WERBIŃSKI The spiritual path of Christian read in the publication titled <i>Pilgrim Stories</i>	49
--	----

FR. LECH KRÓL The spirituality of Islam	61
--	----

FR. KRZYSZTOF GRACZYK The insanity against the ability of nupturients to consent to the marriage	80
--	----

FR. ZBIGNIEW SKROBICKI The moral dimension of development under the teaching of the popes: Paul VI and John Paul II	93
---	----

FR. JAN NOWACZYK	
The problem of the existence of God according to Merleau-Ponty	108

VLADISLAVIENSIA

FR. HENRYK WITCZAK	
<i>Liber beneficiorum</i> by Jan Łaski – indispensable source to the knowledge of the history of the parish in the area of present the Diocese of Włocławek	135

FR. PIOTR PAWEŁ OBOLEWSKI	
Outline History of the Parish and Church in Białotarsk	155

TOMASZ CYBULSKI	
The vicars of the Włocławek's Cathedral in the parish of Gostynin in modern times	181

FR. PIOTR SIERZCHAŁA	
The Włocławian priests as art historians and diocesan conservators in 20 century	191

FR. KRZYSZTOF KAMIŃSKI	
The unit of religious and secular catechists of the Diocese of Włocławek in 20 century	202

FR. JAROSŁAW WAŚOWICZ SDB	
The state of research on the history of the monastery in Lad in 20 century	223

AGNIESZKA JABŁONOWSKA ZSNM	
The educational activity of the Congregation of Sisters of Joint Work from immaculate Mary during the German occupancy (1939–1945)	236

PIOTR PAWŁOWSKI	
‘The Last Judgment’ in the Cathedral in Włocławek – the contribution to the iconography of the purgatory	245

AGNIESZKA CIESIELSKA

‘For past and for present generations’. The exhibition dedicated
to the memory of the professor Stanislaw Librowski 256

FR. KAZIMIERZ RULKA

Notes to the history of the bookbinding in Wloclawek 262

REPORTS – MATERIALS

The report of the activity of Theological Scientific Society
of Seminary in Wloclawek in 2012/ 2013 273

The library of the God’s servant, the Bishop Wojciech Owczarek.
The list of identified items – *by Fr. Kazimierz Rulka* 276