

ANALECTA CRACOVIENSIA



2024

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

ANALECTA CRACOVIENSIA

TOM 56 (2024)



UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

ANALECTA CRACOVIENSIA

Czasopismo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Redaktor naczelny: ks. Jan Daniel Szczurek

Zastępca redaktora naczelnego: ks. Krzysztof Gryz

Sekretarze: ks. Piotr Kroczeł, Wojciech Piotr Grygiel FSSP

Redaktorzy tematyczni

Małgorzata Duda (nauki społeczne), ks. Łukasz Kamiński (teologia),
ks. Jan Szczepaniak (historia)

Rada naukowa

prof. Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, Francja)

prof. dr Barbara Hallensleben (Université de Fribourg, Szwajcaria)

dr hab. Tomáš Hangoni (Prešovská univerzita v Prešove)

prof. dr Marek Inglot SI (Pontificia Universita Gregoriana, Rzym)

prof. Dominique Lambert (Université de Namur, Belgia)

prof. Elena Namli (Uppsala universitet, Szwecja)

prof. Adrian Reimers (University of Notre Dame, USA)

prof. dr Joachim Wiemeyer (Ruhr-Universität Bochum)

Lista recenzentów tomu i recenzentów stale współpracujących z Redakcją
znajduje się na stronie internetowej czasopisma

Redakcja językowa (język polski): Renata Komurka

Łamanie: Lucyna Sterczewska

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0209-0864 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6842 (wersja online)

Czasopismo finansowane przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:

ATLA Religion Database (atla.com),

Canon Law Abstracts (canonlawabstracts.uk),

Central and Eastern European Online Library (CEEOL),

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (cejsh.icm.edu.pl),

Polska Bibliografia Naukowa

Adres redakcji: *Analecta Cracoviensia* · 31-003 Kraków · ul. Podzamcze 8

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

Wersja online: <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/analectacracoviensia>

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Justyna Stuchlik

Propozycja ujednolicenia dwóch przekładów Dekalogu

(Wj 20, 2–17; Pwt 5, 6–21) w Biblii Tysiąclecia

Proposal to unify two translations of the Decalogue

(Exodus 20:2–17; Deuteronomy 5:6–21) in the Millennium Bible 7

Beata Stypułkowska

Problem odejścia ze stanu dziewic

Problem of departure from the Order of Virgins (Ordo virginum) 31

FILOZOFIA

Adam Olszewski

Solideism – a version of solipsism

Solideizm – wersja solipsyzmu 63

HISTORIA

Aldona Prašmantaitė

Wileńska kapituła katedralna w XIX wieku:

między tradycją a polityką imperium rosyjskiego

The Vilnius Cathedral Chapter in the 19th century:

between tradition and politics of the Russian Empire 85

Paweł Rojek

Granat mistyczny. Historia i znaczenie Madonny z Bolesławca nad Prosną

The mystical pomegranate. The history and meaning

of the Madonna of Bolesławiec on Prosna 113

TEOLOGIA

Justyna Stuchlik

 <https://orcid.org/0009-0008-8582-555X>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Propozycja ujednolicenia dwóch przekładów Dekalogu (Wj 20, 2–17; Pwt 5, 6–21) w Biblii Tysiąclecia

 <https://doi.org/10.15633/acr.5601>



ABSTRAKT

Propozycja ujednolicenia dwóch przekładów Dekalogu (Wj 20, 2–17; Pwt 5, 6–21) w Biblii Tysiąclecia

Praca zawiera analizę porównawczą dwóch przekładów Dekalogu (Wj 20, 2–17; Pwt 5, 6–12) w piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia. Celem artykułu jest wykazanie różnic między tymi tłumaczeniami, które nie wynikają z tekstu oryginalnego, lecz odzwierciedlają indywidualne preferencje tłumaczy. Podsumowanie pracy stanowi propozycja ujednolicenia fragmentów, których jedność wynika z tekstu oryginalnego.

SŁOWA KLUCZOWE:

Biblia Tysiąclecia, tłumaczenie, Dekalog

ABSTRACT

Proposal to unify two translations of the Decalogue (Exodus 20:2–17; Deuteronomy 5:6–21) in the Millennium Bible

The paper presents a comparative analysis of two translations of the Decalogue (Exodus 20:2–17; Deuteronomy 5:6–12) in the fifth edition of the Biblia Tysiąclecia (Millennium Bible). Its objective is to demonstrate differences between these translations, which do not arise from the original text but rather reflect the individual preferences of the translators. The conclusion of the study includes a proposal for harmonizing parts where unity is derived from the original text.

KEYWORDS:

Millenium Bible, translation, Decalogue

Problematyka tłumaczenia tekstów biblijnych

Każdy proces tłumaczenia tekstu odbywa się zasadniczo na dwóch płaszczyznach: rozumienia i dewerbalizacji, czyli najpierw na uchwyceniu sensu tekstu źródłowego, a w dalszym ciągu na reekspresji, czyli przeniesieniu tegoż sensu na język docelowy¹. Na obu tych płaszczyznach przekład biblijny stawia tłumacza przed ogromnym wyzwaniem lingwistycznym. Na poziomie rozumienia tekstu źródłowego tłumacz musi mierzyć się z różnorodnością gatunków literackich, wielością autorów, a także motywów teologicznych. Od tłumacza podejmującego się takiego działania oczekiwać będziemy nie tylko doskonałego opanowania języków biblijnych, lecz także znajomości bogatego kontekstu kulturowego i historycznego. Na poziomie reekspresji ważne będzie właściwe oddanie sensu tekstu, z uwzględnieniem osoby czytelnika, tak aby postać tłumacza pozostawała właściwie niewidoczna. Odbiorca powinien mieć wrażenie, że czyta tekst w swoim języku ojczystym, a jednocześnie w pełni rozumie jego przekaz. Te kryteria dobrego przekładu stawiają tłumacza wobec wielu pytań i wątpliwości. Przytoczę tylko niektóre z nich, m.in.:

W jaki sposób tłumaczyć wyrazy polisemiczne? Greckie słowo βαπτίζω to „chrzczyć” czy „zanurzać”? ψυχή to tchnienie czy dusza? Nie zawsze kontekst podpowiada właściwy ekwiwalent w języku docelowym, a ograniczenie tłumaczenia do jednego z nich może zubażać treść przekładu².

Czy tekst biblijny powinien być tłumaczony jednoznacznie, czy jednak powinno się zachowywać wielość możliwości interpretacyjnych? Biblia nie jest zwykłą książką, którą czyta się płynnie od rozdziału do rozdziału, zawiera teksty głęboko teologiczne, posługujące często jako teksty do rozważań i medytacji. Na tym polega piękno i głębia tekstu biblijnego. Dlatego ważne jest, aby w procesie ułatwiania czytelnikowi zrozumienia tekstu nie zatracić jego głębi, podsuwając gotową już interpretację³.

¹ Por. A. Pisarska, T. Tomaszewicz, *Współczesne tendencje przekładoznawcze*, Poznań 1996, s. 67–112.

² Por. A. Gomola, *Niejednoznaczna Biblia. O tłumaczeniu terminów polisemicznych*, „Miesięcznik Znak” 2013 nr 6 (697), s. 85.

³ Por. K. Bardski, *Ekumeniczny przekład Pisma Świętego i projekt Edycji Św. Pawła. Metodyka i dylematy współczesnych tłumaczeń Biblii*, w: *Żywe jest Słowo Boże i skuteczne*. Księga pamiątkowa dla B. Wodeckiego, zebrał i opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 68.

Jak przekładać terminologię biblijną, aby była zrozumiała dla współczesnego czytelnika? *ζιζανία* – tłumaczona w Biblii Gdańskiej i Warszawskiej jako „kąkol”, przybrała w Biblii Tysiąclecia (BT) formę „chwast”⁴, co jest zabiegiem uzasadnionym, gdyż ułatwia zrozumienie tekstu czytelnikowi niezaznajomionemu z terminologią rolniczą.

Czy powinno się odejść od archaicznego języka biblijnego na rzecz języka współczesnego? Wreszcie pozostaje pytanie o styl biblijny, którego charakterystyczne słownictwo (takie jak: „albowiem”, „łaknąć”, „nieprawość”, „niewiasta”, „porodzić”, „spożywać” itp.) od razu uświadamia nam, że mamy do czynienia z Pismem Świętym⁵. W jaki sposób uwspółcześniać przekład, nie tracąc jednocześnie tego, co ks. Eugeniusz Dąbrowski określa „dostojnictwem godnym tekstu natchnionego”? Bibliista ten podaje kilka przykładów zbyt potocznego lub żargonowego tłumaczenia zwrotów hebrajskich w Księdze Izajasza, w pierwszym wydaniu Biblii Tysiąclecia⁶. Większość z nich została poprawiona już w kolejnym wydaniu, jednak mogą służyć zobrazowaniu niewłaściwych rozwiązań, których należy unikać w tłumaczeniu.

BT1: Jeśli nie powiedzą czegoś w tym rodzaju (Iz 8, 20) – BT2: jeśli nie będą mówić zgodnie z tym słowem

BT1: Jahwe cię rzuci mocno człowiecze, na łeb, na szyję (Iz 22, 17) – BT2: oto Pan zrzuci cię człowiecze, z wielkim rozmachem

Czy przekład biblijny powinien mieć charakter uniwersalny, czy też powinien mieć z góry założony cel?

Wypracowana w translatoryce teoria tzw. skoposu głosi, że właściwie nie istnieją przekłady, które byłyby pozbawione jakiegoś wcześniej założonego celu⁷. Doskonale widać to na przykładzie Biblii Tysiąclecia, która praktycznie od samego początku służy jako postawa tekstów liturgicznych, co nie pozostaje

⁴ Por. E. Gieparda, *Chwast albo kąkol, trawa i siano. Z problematyki tłumaczeń nazw realiów biblijnych*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994 nr 3, s. 293.

⁵ Por. D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny*, Łódź 2002, s. 53–54.

⁶ Por. E. Dąbrowski, *Nowy polski przekład Pisma Świętego z języków oryginalnych*, Londyn 1967, s. 30.

⁷ Por. M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, Kraków 2013, s. 88–89.

bez wpływu na samo tłumaczenie, które musi być zrozumiałe bez dodatkowych przypisów i komentarzy.

Te wszystkie dylematy związane z przekładem tekstu biblijnego wymagają od tłumacza podejmowania jednostkowych decyzji. Trudno silić się na stworzenie jednolitej zasady tłumaczenia tekstu biblijnego, ponieważ takowej nie da się wypracować, mając przed sobą dzieło tak złożone i różnorodne. Tłumacz musi się wykazywać głębokim zrozumieniem tekstu, ale także ogromną kreatywnością, jeśli chodzi o oddanie możliwie największej części sensu źródłowego.

Jednocześnie nie jest zadaniem łatwym, aby jeden tłumacz dokonał kompletnego przekładu całego Pisma Świętego, takie przekłady należą raczej do rzadkości. Dlatego do tak rozbudowanych projektów kluczowe jest powołanie całego zespołu tłumaczy i korektorów. Podobnie było w przypadku tworzenia Biblii Tysiąclecia.

Prace nad kolejnymi wydaniem Biblii Tysiąclecia

Prace nad polskim przekładem Pisma Świętego z języków oryginalnych rozpoczęły się w 1959 roku z inicjatywy benedyktynów tyńskich pod przewodnictwem o. Augustyna Jankowskiego. Główną inspiracją była potrzeba stworzenia tłumaczenia Biblii, które nie opierałoby się na istniejących przekładach łacińskich, ale było bezpośrednim przełożeniem tekstów z języków oryginalnych na język polski. Inną motywacją była rozpowszechniająca się praktyka korzystania z Pisma Świętego wśród wiernych⁸.

To przedsięwzięcie okazało się ogromnym wyzwaniem organizacyjnym, wymagającym powołania sztabu biblistów, Zespołu Rewizyjnego oraz Zespołu Korekty Literackiej. Tłumaczom przydzielone zostały poszczególne księgi Pisma Świętego, następnie każdy z nich drogą korespondencyjną przysyłał swoją propozycję tłumaczenia. Te następnie były sprawdzane zarówno przez redakcję, jak i Zespół Rewizyjny odpowiedzialny za poprawki merytoryczne oraz Zespół Korekty Literackiej, któremu powierzone zostały poprawki literackie. Następnie ustalano ostateczną wersję tekstu, która była jeszcze raz rewidowana przez wydawnictwo⁹.

⁸ Por. R. Pietkiewicz, *Nieznane początki Biblii Tysiąclecia*, „Collectanea Theologica” 83 (2013) nr 1, s. 5–56.

⁹ Por. R. Pietkiewicz, *Biblia Tysiąclecia w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, Wrocław 2004, s. 79.

Mimo bardzo złożonego procesu redakcyjnego, jakiemu podlegał każdy tłumaczony tekst, możemy zauważyć, że każdy z nich traktowany jest indywidualnie i nie ma korelacji między powstającymi tłumaczeniami, stąd częsty brak harmonii nawet między tekstami paralelnymi. Taka niejednorodność tłumaczeniowa może powodować wiele nieporozumień związanych z właściwym odczytaniem tekstu oryginalnego. Niekonsekwencje mogą zniekształcać sens tłumaczonego tekstu, dezorientować czytelnika, a nawet prowadzić do powstawania błędnych interpretacji.

Ksiądz Julian Warzecha w artykule na temat dylematów w przekładzie biblijnym porusza kwestię harmonizacji tłumaczeń: „Znana jest sprawa z Ewangelii synoptycznych, gdzie wiele tekstów jest tożsamy. Wydaje się zupełnie logiczne, iż takie teksty winny być przełożone identycznie”¹⁰. Podobnie ma się sprawa imion i nazw własnych, a także dubletów, do jakich należy interesujący nas tekst Dekalogu.

O samym tekście Dekalogu ksiądz Warzecha pisze: „Podobne zjawisko występuje w niektórych księgach Starego Testamentu. I tak na przykład wiadomo, iż Dekalog ma dwie wersje (Wj 20; Pwt 5). Choć nie są one całkiem identyczne, to jednak wiele sformułowań w języku hebrajskim jest tożsamy. Czy winny one brzmieć identycznie w przekładzie? Tłumacz nie ominie tego problemu, nawet jeśli przekłada tylko jedną z tych dwu wymienionych ksiąg”.

Tu właśnie dotykamy istoty problemu. Mimo że przekładu obu tekstów dokonywało dwóch różnych tłumaczy, ważne jest, aby zachować ich oryginalną harmonię.

Tymczasem każde późniejsze wydanie Biblii Tysiąclecia, co prawda wprowadzało nowe poprawki do tekstu, jednak większość z nich dotyczy zmiany słownictwa i dostosowania tekstu do współczesnego czytelnika. W ten sposób przykładowo zamieniono w Dekalogu słowo „wywiódł” na „wyprowadził” lub „czcze rzeczy” na „błache rzeczy”. Te pojedyncze zmiany zostały co prawda wprowadzone jednakowo do obu tekstów, jednak nigdy nie ujednolicono ich w całości.

Wszelkie poprawki były inicjowane przez Zespół Rewizyjny, który wysyłał swoje propozycje do zatwierdzenia przez tłumaczy. Była to więc bardzo skrócona droga względem rzeczywistej pracy tłumaczeniowej wykonanej nad pierwszym wydaniem. Warto zauważyć, że wszystkie poprawki nadal dotyczą jedynie poszczególnych tekstów, nie zaś ich wzajemnej relacji. Mimo

¹⁰ J. Warzecha, *Niektóre dylematy w przekładaniu Biblii*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój*. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin, zebrał i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 228–232.

więc powstania pięciu wydań Biblii Tysiąclecia, ciągle nie dysponujemy zharmonizowanym przekładem dwóch tekstów Dekalogu, który oddawałby jego oryginalną jedność¹¹.

Porównanie dwóch wersji Dekalogu Wj 20, 2–17 i Pwt 5, 6–21

W dalszej części porównane zostały dwa teksty Dekalogu w tłumaczeniu piątego wydania Biblii Tysiąclecia. W przekładzie polskim możemy znaleźć wiele różnic między dwoma Dekalogami, które nie mają swoich podstaw w tekście oryginalnym.

Poniżej zamieszczono tabelę przedstawiającą dwa teksty Dekalogu pochodzące z tegoż wydania wraz z dwoma tekstami Dekalogu w tekście oryginalnym¹². Kolorami zaznaczono te fragmenty polskiego tłumaczenia, w których pojawiają się rozbieżności, a których nie znajdziemy w tekście hebrajskim.

Tabela nr 1

Wj 20	Pwt 5	Oryginał Wj	Oryginał Pwt
² Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli.	⁶ Jam jest Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli.	אֲנִכִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים:	אֲנִכִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים:
³ Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!	⁷ Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!	לֹא יִהְיֶה-לְּךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פָּנַי:	לֹא יִהְיֶה-לְּךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פָּנַי:
⁴ Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!	⁸ Nie będziesz czynił sobie żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko albo na ziemi nisko, ani tego co jest w wodzie pod ziemią.	לֹא תַעֲשֶׂה-לְּךָ פֶסֶל וְכָל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּיָּם בְּמִיִּם מִתַּחַת לָאָרֶץ	לֹא-תַעֲשֶׂה-לְּךָ פֶסֶל כָּל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּיָּם בְּמִיִּם מִתַּחַת לָאָרֶץ

¹¹ Por. R. Pietkiewicz, *Biblia Tysiąclecia*, s. 79.

¹² *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1967–1977.

Wj 20	Pwt 5	Oryginał Wj	Oryginał Pwt
⁵ Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, bo Ja Pan, Bóg twój , jestem Bogiem zazdrosnym, który za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia, tych, którzy Mnie nienawidzą.	⁹ Nie będziesz oddawał im pokłonu ani nie będziesz im służył, bo Ja, Pan, twój Bóg , jestem Bogiem zazdrosnym, który karze nieprawość ojców na synach do trzeciego i czwartego pokoleniu – tych, którzy Mnie nienawidzą,	לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֱנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֶקֶד עֹון אֲבוֹת עַל-בָּנִים עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רִבְעִים לְשֹׁנָאֵי	לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֱנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֶקֶד עֹון אֲבוֹת עַל-בָּנִים וְעַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רִבְעִים לְשֹׁנָאֵי
⁶ Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań.	¹⁰ a okazuje łaskę do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań.	וְעֹשֶׂה חֶסֶד לְאֲלָפִים לְאֶהֱבֵי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתַי	וְעֹשֶׂה חֶסֶד לְאֲלָפִים לְאֶהֱבֵי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתַי
⁷ Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, w błahych rzeczach, bo nie pozwoli Pan by pozostał bezkarny ten, który wzywa Jego imienia w błahych rzeczach.	¹¹ Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, w błahych rzeczach, bo nie dozwoli Pan , by pozostał bezkarny ten, kto wzywa Jego imienia do w błahych rzeczach.	לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר-יִשָּׂא אֶת-שְׁמוֹ לְשׁוֹא	לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר-יִשָּׂא אֶת-שְׁמוֹ לְשׁוֹא
⁸ Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić .	¹² Będziesz zwał na szabat, aby go święcić , jak ci nakazał Pan, Bóg twój.	זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ	שָׁמֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
⁹ Sześć dni będziesz się trudił i wykonywał wszystkie swoje zajęcia.	¹³ Sześć dni będziesz się trudił i wykonywał wszelką twą pracę,	שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלֶאכֶתְךָ	שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלֶאכֶתְךָ

Wj 20	Pwt 5	Oryginał Wj	Oryginał Pwt
¹⁰ Dzień zaś siódmy jest szabatem Pana, Boga twego. Nie będziesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani przybysz, który przebywa w twoich bramach.	¹⁴ lecz dzień siódmy jest szabatem Pana, Boga twego. Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służąca, ani twój wół, ani twój osioł, ani żadne twoje zwierzę, ani przybysz, który przebywa w twoich bramach; aby wypoczęli twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty.	וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אַל־תַּעֲשֶׂה לֹא-תַעֲשֶׂה כָּל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ-וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וְעַמְּתְךָ וְשׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וְכָל- בְּהֶמְתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לִמְעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְעַמְּתְךָ כָמוֹךָ	וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אַל־תַּעֲשֶׂה לֹא-תַעֲשֶׂה כָּל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ-וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וְעַמְּתְךָ וְשׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וְכָל- בְּהֶמְתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לִמְעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְעַמְּתְךָ כָמוֹךָ
¹¹ W sześć dni bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, siódmego zaś dnia odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty.	¹⁵ Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu.	כִּי שִׁשִּׁת-יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל-כֵּן בָּרַךְ יְהוָה אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ:	וְזָכַרְתָּ כִּי-עָבַד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִלִּשְׁמֵם בְּיַד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה עַל-כֵּן צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת
¹² Czcij ojca twego i swoją matkę, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, ci daje.	¹⁶ Czcij swego ojca i swoją matkę, jak ci nakazał Pan, Bóg twój, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje Pan, Bóg twój.	כָּבֵד אֶת-אָבִיךָ וְאֶת-אִמְךָ לִמְעַן יֵאָרְכּוּ יָמֶיךָ עַל- הָאָדָמָה אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ:	כָּבֵד אֶת-אָבִיךָ וְאֶת-אִמְךָ כַּאֲשֶׁר צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִמְעַן יֵאָרְכּוּ יָמֶיךָ וְלִמְעַן יֵיטֵב לָךְ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ
¹³ Nie będziesz zabijał.	¹⁷ Nie będziesz zabijał.	לֹא תִרְצַח:	לֹא תִרְצַח
¹⁴ Nie będziesz cudzołożył.	¹⁸ Nie będziesz cudzołożył.	לֹא תִנָּאֵף:	וְלֹא תִנָּאֵף
¹⁵ Nie będziesz kradł.	¹⁹ Nie będziesz kradł.	לֹא תִגְנוֹב:	וְלֹא תִגְנוֹב

Wj 20	Pwt 5	Oryginał Wj	Oryginał Pwt
¹⁶ Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek.	²⁰ Nie będziesz mówił falszywie przeciw bliźniemu swemu jako świadek.	וְלֹא-תַעֲנֶה בְּרַעְךָ עַד שָׁקֶר	וְלֹא-תַעֲנֶה בְּרַעְךָ עַד שָׁוְא
¹⁷ Nie będziesz pożądał domu twojego bliźniego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego .	²¹ Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego .	לֹא תִחְמַד בֵּית רַעְךָ לֹא-תִחְמַד אִשְׁתּוֹ רַעְךָ וְעַבְדּוֹ וְאִמָּתוֹ וְשׁוֹרוֹ וְחֲמֹרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרַעְךָ	לֹא תִחְמַד אִשְׁתּוֹ רַעְךָ וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רַעְךָ שְׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וְאִמָּתוֹ שׁוֹרוֹ וְחֲמֹרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרַעְךָ

Źródło: badania własne.

Przykazanie pierwsze

Pierwszą różnicę w obu tłumaczeniach możemy zauważyć już w samej preambule wprowadzającej czytelnika w treść Dekalogu. Początkowe zdanie, w którym Bóg dokonuje autoprezentacji, w języku oryginalnym brzmi: **אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ**, dla obu wersji. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia znajdziemy jednak nieco odbiegające od siebie przekłady. „Ja jestem Pan, twój Bóg” w Księdze Wyjścia i „Jam jest Pan, Bóg twój” w Księdze Powtórzonego Prawa. Ta dysharmonia obrazuje doskonale dylemat, o którym wspomnieliśmy wcześniej, a mianowicie problem uwspółcześnienia przekładu biblijnego. Tłumacz wersji z Księgi Wyjścia użył prostszej i bardziej pospolitej formy „Ja jestem”, podczas gdy tłumacz wersji z Księgi Powtórzonego Prawa nadaje tekstowi już nieco inny, bardziej uroczysty charakter, używając formy „Jam jest”. Wybór taki popiera ks. Stanisław Mędała w uwagach do Biblii Tysiąclecia: „Archaizmów językowych w przekładzie prawie wcale się nie spotyka, choć zostawiono – i chyba całkiem słusznie – terminy i wyrażenia wnoszące atmosferę odrębności i powagi, jak „opoka”, „bukłaki”, „stągwie”, „włosć”, „Jam jest”, „zaprawdę”, „zaiste” itp.”¹³ Można

¹³ Por. S. Mędała, *Biblia Tysiąclecia: kilka uwag na temat tłumaczenia*, „Collectanea Theologica” 37 (1967) nr 2, s. 82–96.

jednak podać w wątpliwość, czy taki wybór jest zgodny z Biblią Tysiąclecia, która w swoim założeniu miała być przekładem uwspółcześnionym.

Drugą bardzo istotną kwestią tego fragmentu jest szyk zdania. W wersji z Księgi Wyjścia znajdujemy zapis „twój Bóg”, natomiast w wersji z Księgi Powtórzonego Prawa – „Bóg twój”. Z jednej strony zapis zaimka dzierżawczego w szyku postpozycyjnym nie powinien dziwić, gdyż jest jednym z głównych wyznaczników stylu biblijnego¹⁴, z drugiej strony jednak warto zadać sobie pytanie, czy współcześnie nie powinno się już odejść od tej zasady na rzecz bardziej naturalnych rozwiązań składniowych. Niezależnie od rozstrzygnięcia tego sporu, nie można się nie zgodzić z faktem, że tłumacz powinien być konsekwentny w stosowaniu obranego szyku, czego niestety zabrakło w przekładzie Biblii Tysiąclecia.

Kolejnym wartym zauważenia szczegółem jest tłumaczenie imienia Bożego, wyrażonego tetragramem (JHWH). Chociaż oba tłumaczenia są w tej kwestii spójne, nie sposób ulec wrażeniu, że słowo „Pan” nie jest przekładem, lecz swego rodzaju interpretacją. Okazuje się, że tłumaczenie tetragramu było przedmiotem sporów na przestrzeni powstawania kolejnych wydań Biblii Tysiąclecia. Pierwsze wydanie zawierało bowiem tłumaczenie „Jahwe”, które budziło kontrowersje wśród części biblistów opowiadających się za zachowaniem żydowskiej tradycji zamiany tetragramu JHWH, słowem „Adonai”, tj. „Pan”. Taka zamiana stosowana była także w Biblii Jakuba Wujka oraz Wulgacie. Problematyczna pozostawała wówczas także kwestia odmiany słowa „Jahwe”: spierano się, czy ma ono pozostawać nieodmienne, czy też ma się odmieniać w formie żeńskiej, tj. „Jahwie, Jahwą” itd.¹⁵

Wszelkie spory zostały zażegnane w 1976 roku za sprawą ówczesnego prymasa Polski, kard. Stefana Wyszyńskiego, który ze względów duszpasterskich polecił zmianę imienia Jahwe na „Pan”. Taka zmiana została wprowadzona już w trzecim wydaniu Biblii Tysiąclecia, w roku 1980, i została zachowana w kolejnych dwóch wydaniach¹⁶.

W sprawie tłumaczenia tetragramu nie sposób znaleźć dobrego rozwiązania. Zastąpienie go słowem „Pan” zebrało swoją krytykę wśród biblistów, którzy

¹⁴ Por. E. Wiczonek, *Pismo Święte a język polski – kilka refleksji na temat przekładów*, w: „Przekonywał ich o Chrystusie” Paweł – apostoł i wojownik Chrystusa, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 113–126 (Hermeneutica et Judaica, 2).

¹⁵ Por. R. Pietkiewicz, *Biblia Tysiąclecia w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, s. 142–146.

¹⁶ Por. J. Chmiel, *Textus receptus współczesnej Biblii polskiej. O trzecim wydaniu Biblii Tysiąclecia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981) nr 5, s. 274–280.

uznali je nie tyle za tłumaczenie, ile zamianę. Jeszcze przed powstaniem piątego wydania Biblii Tysiąclecia próbowano uzyskać zgodę Komisji Episkopatu Polski na powrót do formy „Jahwe”, jednak ostatecznie uchwała taka nie została podjęta¹⁷.

Pytanie o właściwą formę imienia Bożego jest tak naprawdę pytaniem o cel tłumaczenia. Biorąc pod uwagę fakt, że Biblia Tysiąclecia właściwie od samego początku wykorzystywana jest w celach liturgicznych, zastąpienie imienia Bożego słowem „Pan” rzeczywiście wydaje się mieć uzasadnienie duszpasterskie. Od strony biblijnej pozbawia jednak redakcję jahwistyczną jej kluczowego elementu, jakim jest używanie właśnie imienia „Jahwe”.

Przykazanie drugie

Pierwszy werset przykazania drugiego ukazuje różnicę, jeśli chodzi o czasownik עָשָׂה , znaczący tyle co „zrobić”, „uczynić”. W wersji hebrajskiej występuje on w formie zwrotnej לָךְ , tj. „dla ciebie” bądź „dla siebie”. Zwrotność ta została uwzględniona w tłumaczeniu Dekalogu w wersji z Księgi Powtórzonego Prawa, gdzie czytamy: „nie będziesz czynił sobie żadnej rzeźby” (5, 8). Jednak w wersji z Księgi Wyjścia została ona pominięta przez tłumacza: „nie będziesz czynił żadnej rzeźby” (20, 4).

Ta z pozoru drobna różnica może powodować pewne wątpliwości interpretacyjne. Wyrażenie „nie będziesz czynił sobie żadnej rzeźby” stawia mocniejszy akcent na cel czynienia sobie wizerunków czy podobizn. „Nie będziesz czynił sobie” zdaje się mieć podobne znaczenie, jak „nie będziesz czynił dla siebie”, „nie będziesz czynił, aby z nich korzystać”, co bardzo dobrze oddaje ideę tegoż przykazania, które nie jest ogólnym zakazem czynienia rzeźb, jak wyraża to autor tłumaczenia Księgi Wyjścia, ale dotyczy praktyk kultów pogańskich, o czym mówi dalsza część tekstu: „nie będziesz oddawał im pokłonu, ani nie będziesz im służył”. W innym wypadku za złamanie tegoż przykazania musielibyśmy uznać także umieszczenie przez Mojżesza węża na palu, jak i też wyrzeźbienie postaci cherubów na Arce Przymierza¹⁸.

W dalszej części wyszczególnione zostały wszelkie możliwe formy podobizn. Mamy tutaj do czynienia z tzw. meryzmem, który za pomocą dwóch przeciwstawnych pojęć wyraża całość zbioru. Autor biblijny, mówiąc „to, co na niebie, to co na ziemi, to co pod ziemią”, ma na myśli po prostu wszystko,

¹⁷ Por. R. Pietkiewicz, *Biblia Tysiąclecia...*

¹⁸ Por. J. Synowiec, *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań*, Kraków 2004, s. 97.

co jest na świecie. W tym fragmencie znajdziemy także drobną rozbieżność dotyczącą słowa „woda”, które jest o tyle problematyczne, że w języku hebrajskim jest ono wyrażone liczbą podwójną. Takie rozumienie tego słowa, jest zakorzenione w semickiej wizji świata, w którym wedle ówczesnych wierzeń ziemia znajdowała się między wodami górnymi, podtrzymywanymi sklepieniem niebieskim (podobnie tłumaczono wówczas opady deszczu), a wodami dolnymi znajdującymi się pod ziemią.

Dlatego też w tłumaczeniach biblijnych możemy znaleźć dwa sposoby tłumaczenia tego słowa, bądź to w liczbie pojedynczej – „woda”, bądź to mnogiej – „wody”.

Użycie liczby mnogiej jest uzasadnione tam, gdzie mowa właśnie o różnieniu na wody górne i dolne. Takim tekstem może być na przykład opis stworzenia świata:

A potem Bóg rzekł: Niechaj powstanie sklepienie wód i niechaj oddzieli ono jedne wody od drugih (Rdz 1, 6).

A potem Bóg rzekł: Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukaze powierzchnia sucha (Rdz 1, 9).

W przypadku innych tekstów, niezwiązanych z budową świata, można z powodzeniem użyć liczby pojedynczej, która jest bardziej naturalna dla współczesnego czytelnika. Użycie liczby mnogiej słowa „woda” zdaje się być jednak charakterystyczne dla autora tłumaczenia Księgi Powtórzonego Prawa, gdyż podobne jej zastosowanie znajdziemy także w innym fragmencie: „podobiznę czegokolwiek, co pełza po ziemi, podobiznę ryby, która jest w wodach – pod ziemią” (4, 18).

Kolejne różnice stanowią drobne rozbieżności językowe, takie jak tłumaczenie spójnika ׀ jako „i” w zdaniu: „i nie będziesz im służył” (Wj 20, 5), oraz jako „ani” w zdaniu: „ani nie będziesz im służył” (Pwt 5, 9). Oba te tłumaczenia są poprawne językowo, jednak spójnik wykluczający „ani” zdecydowanie lepiej pasuje do charakteru tekstu niż spójnik łączący.

W dalszej części tego wersetu ponownie znajdujemy problem szyku postpozycyjnego w odniesieniu do tłumaczenia zwrotu: מַלְאָכָיו, gdzie u obu tłumaczy możemy zauważyć pewną niekonsekwencję.

Tabela nr 2

Wj 20	Pwt 5
Wj 20, 2 twój Bóg	Pwt 5, 6 Bóg twój
Wj 20, 5 Bóg twój	Pwt 5, 9 twój Bóg
Wj 20, 7 Boga twego	Pwt 5, 11 Boga twego
–	Pwt 5, 12 Bóg twój
Wj 20, 10 Boga twego	Pwt 5, 14 Boga twego
Wj 20, 12 Bóg twój	Pwt 5, 15 Bóg twój
–	Pwt 5, 16 Bóg twój

Źródło: badania własne.

W znaczącym stopniu przeważa forma archaiczna nawiązująca do tradycyjnego stylu biblijnego, co jednak nie zgadza się z duchem całości Biblii Tysiąclecia, która w większości używa szyku prepozycyjnego. Nie wdając się w dyskusję, czy jest to zmiana dobra czy zła, z pewnością należy stwierdzić, że raz podjęta decyzja powinna być konsekwentnie realizowana. Jak pisze ks. Eugeniusz Dąbrowski:

W Biblii Tysiąclecia przyjęto prawie bez wyjątku szyk prepozycyjny: twój dar, twój skarb, twój brat itp. I nie budziłoby to żadnych zastrzeżeń, skoro w założeniu postanowiono „odstąpić” od tradycji biblijnego języka polskiego. Pod warunkiem wszakże, że problem ten będzie przemyślany konsekwentnie do końca i nie wprowadzi do przekładu żadnego zamętu¹⁹.

Kolejny werset również został przetłumaczony za pomocą dwóch różnych szyków zdaniowych. W Księdze Wyjścia czytamy: „który za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia” (20, 5), natomiast wersja z Księgi Powtórzonego Prawa podaje: „który karze nieprawość ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia” (5, 9). Ta ostatnia stanowi bardziej dosłowne tłumaczenie hebrajskiego wyrażenia: עַל-בְּנֵיהֶם, gdzie spójnik על przetłumaczony został jako „na”. W związku z tym powstała dość nienaturalna konstrukcja: „karać nieprawość na kimś”. W Księdze Wyjścia zastosowano bardziej dostosowany do języka polskiego odpowiednik: „karać za nieprawość”.

¹⁹ E. Dąbrowski, *Nowy polski przekład Pisma Świętego z języków oryginalnych*, Londyn 1967, s. 44.

Należy także zwrócić uwagę na różnicę w tłumaczeniu słowa הִקָּנָה , oznaczającego: „pozostawić bez kary”, „uznać wolnym od kary”²⁰. Wyrażenie to zostało przetłumaczone w Księdze Wyjścia jako: „nie pozwoli Pan, by pozostał bezkarny...” (20, 7), podczas gdy w Księdze Powtórzonego Prawa oddano je jako: „nie dozwoli Pan, by pozostał bezkarny...” (5, 11). Oba tłumaczenia posługują się słowami o właściwie identycznym znaczeniu, jedyną różnicę stanowi stylizacja tekstu. Tłumacz Księgi Powtórzonego Prawa po raz kolejny posługuje się bardziej poetycką i archaiczną formą „dozwolić” względem używanego powszechnie w języku polskim słowa „pozwolić”, użytego przez tłumacza Księgi Wyjścia.

Nie sposób jednak nie odnieść wrażenia, że oba te przekłady nieco odbiegają od oryginału. Hebrajską frazę: $\text{כִּי לֹא יִקָּנָה ה' הַיְּהוָה}$ dosłownie możemy przetłumaczyć jako: „bo nie pozostawi bezkarnym Pan...” W wersji oryginalnej większy akcent położony jest więc na aktywne działanie Boga jako Tego, który karze bezpośrednio, bądź też uwalnia od kary. W wersji polskiej aspekt ten zanika, bowiem w tłumaczeniu mamy do czynienia z Bogiem, który udziela bądź nie udziela pozwolenia na wymierzenie kary, jednak sam nie jest podmiotem karzącym czy ułaskawiającym.

W innym fragmencie Księgi Powtórzonego Prawa możemy znaleźć jednak tłumaczenie słowa הִקָּנָה jako „pozwolić”:

Na wyżyny świata go wyprowadził, aby spożywał plony pola. Pozwolił mu miód wysysać ze skały i oliwę z najtwardszej opoki (Pwt 32, 13).

Można więc z powodzeniem wysnuć tezę, że słowo הִקָּנָה zostało przez obu tłumaczy przetłumaczone niejako dwa razy, raz jako „pozwolić”, drugi raz jako „pozostawiać bezkarnym”.

Frazę tę można porównać z innymi przykładami tłumaczenia słowa הִקָּנָה :

Pan nieskory do gniewu, bogaty w łaskę, przebacza niegodziwość i grzech, lecz nie pozostawia go bez ukarania, tylko karze grzechy ojców na synach do trzeciego, a nawet czwartego pokolenia (Lb 14, 18).

²⁰ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu z kodami Stronga*, Warszawa 2017, s. 676.

Ja bowiem jestem z tobą – wyrocznia Pana – by cię wybawić. Zgotuję zagładę wszystkim narodom, między którymi cię rozproszyłem, ciebie zaś nie wyniszczę. Ukarzę cię jednak sprawiedliwie i nie ujdiesz zupełnie bezkarnie (Jr 30, 11).

Kto drwi z ubogiego, znieważa jego Stwórcę, kto cieszy się z klęski, nie jest bez winy (Prz 17, 5).

Przykazanie trzecie

W słowach tłumaczeń omawianych wersji rozpoczynających przykazanie trzecie widać pewną różnicę, jednak jest to rozbieżność wynikająca nie z kompetencji tłumaczy, ale z samego tekstu oryginalnego. Wersja hebrajska posługuje się bowiem dwoma różnymi terminami: זָכַר (*zachar* – pamiętać) dla Księgi Wyjścia i שָׁמַר (*szamar* – strzec, zachowywać) dla Księgi Powtórzonego Prawa.

Inną różnicę można zauważyć w odniesieniu do słowa שָׁבַע, które w Księdze Wyjścia zostało przetłumaczone jako „uświęcić” (20, 8), zaś w Księdze Powtórzonego Prawa jako „święcić” (5, 12). Oba czasowniki oddają znaczenie słowa hebrajskiego, które obejmuje poświęcenie, oddanie, dedykowanie czegoś Bogu²¹. Jednak jest to różnica raczej poziomu gramatycznego niż semantycznego.

Większą różnicę możemy dostrzec w tłumaczeniu słowa מְלָאכָה, które w języku hebrajskim oznacza pracę, misję, interes²². W tłumaczeniu Biblii Tyśiąclecia w wersji Księgi Wyjścia czytamy „wszystkie twoje zajęcia” (20, 9), natomiast w Księdze Powtórzonego Prawa „wszelką twą pracę” (5, 13). Słowo „zajęcia” w języku polskim posiada szersze znaczenie, obejmujące nie tylko samą pracę, lecz także inne sprawy, aktywności, rozrywki, które mogłyby przeszkadzać w świętowaniu. Słowo „praca” ma znaczenie węższe, odnoszące się tylko do tego, co człowieka obciąża. Biorąc pod uwagę ideę, że szabat ma być dniem w pełni poświęconym Bogu, można skłonić się do szerszego rozumienia tego pojęcia. Za takim rozumieniem zakazu przemawiają również jego późniejsze interpretacje i związane z nimi zakazy, takie jak zakaz podróży, handlu czy noszenia ciężarów²³. Ponadto warto zauważyć, że węższemu rozumieniu terminu „praca” bardziej odpowiadałby inny hebrajski rzeczownik,

²¹ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, s. 144.

²² Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, s. 551.

²³ Por. J. Synowiec, *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań*, s. 146–147.

עֲבֹדָה, który obejmuje obowiązki, pracę przymusową, służbę oraz pracę fizyczną, taką jak praca na roli czy hodowla zwierząt²⁴.

Kolejne wersety różnią się między sobą tylko podziałem interpunkcyjnym zdania. Wersja z Księgi Powtórzonego Prawa łączy werset 14 z poprzednią treścią, podczas gdy w wersji z Księgi Wyjścia oddzielono oba zdania kropką.

Inna niespójność widoczna jest w 10. wersecie 20. rozdziału Księgi Wyjścia, gdzie autor tłumaczenia zdecydował się na dodanie słów „przeto w tym dniu”, nawiązując do zdania poprzedzającego. Słów tych brak w wersji Dekalogu z Księgi Powtórzonego Prawa, nie znajdziemy ich także w tekście oryginalnym.

Następną rozbieżność stanowi tłumaczenie słów עֲבֹדָה וְאִמָּתָהּ. W Księdze Wyjścia są one przetłumaczone jako „niewolnik i niewolnica” (20, 10), z kolei w Księdze Powtórzonego Prawa jako „sługa i służąca” (5, 14). Bardziej adekwatne wydaje się tutaj tłumaczenie wersji z Księgi Wyjścia, ponieważ lepiej odpowiada kontekstowi kulturowemu, niewolnictwo było bowiem zjawiskiem powszechnym pośród Izraelitów. Określenie „sługa i służąca” wywołuje raczej skojarzenia dotyczące pracowników, którzy otrzymywali zapłatę za swoją pracę i nie byli przedmiotem handlu. Fakt, że najniższa warstwa społeczna została objęta przykazaniem czci szabatu, może pełnić tutaj funkcję meryzmu, czyli zestawienia dwóch skrajnych pojęć w celu objęcia całego zakresu, jaki jest między nimi. Zdanie późniejsze „aby wypoczęli twój niewolnik i twoja niewolnica jak i ty”, może oznaczać po prostu każdego mieszkańca domu, niezależnie od stanu i pełnionej funkcji.

Co ciekawe, w przytoczonym wyżej uzasadnieniu: „aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica tak jak i ty” (Pwt 5, 14), w tekście oryginalnym, użyte są te same słowa co wcześniej, tj. עֲבֹדָה וְאִמָּתָהּ, jednak w tym miejscu zostały one przetłumaczone przez tłumacza Księgi Powtórzonego Prawa jako „niewolnik i niewolnica”. Możemy więc zauważyć u tłumacza brak konsekwencji w obrębie jednego tekstu.

Jeszcze jedną różnicę możemy dostrzec w tłumaczeniu słowa בְּהֵמָה, które w Księdze Wyjścia zostało oddane jako „bydło”, podczas gdy w Księdze Powtórzonego Prawa bardziej ogólnie – jako „zwierzę”. Jeśli chodzi o oryginalne znaczenie tego słowa, *Wielki słownik hebrajsko-polski*²⁵ podaje zwierzęta domowe lub zwierzęta w ogólności. Sugerując się wersją z Księgi Powtórzonego Prawa, gdzie wcześniej w tekście hebrajskim zostaje wymieniony także wół i osioł, można skłonić się do interpretacji bardziej ogólnej: „ani wół, ani

²⁴ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, s. 727–728.

²⁵ L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, s. 107–108.

osiół, ani żadne zwierzę”. Ujednolicenie przekładu do słowa „zwierzę” byłoby korzystne także dla wersji z Księgi Wyjścia, ponieważ samo słowo „bydło” ma dużo węższy zakres znaczeniowy niż oryginalne słowo *בְּהֵמָה*.

Dalszą część przykazania stanowią uzasadnienia tegoż nakazu, jednak w obu wersjach Dekalogu są one odmienne już na poziomie oryginału. W Księdze Wyjścia nakaz świętowania szabat jest motywowany dziełem stworzenia i faktem, że dzień siódmy był dniem odpoczynku Boga. Natomiast wersja Księgi Powtórzonego Prawa skupia się na uzasadnieniu obowiązku odpoczynku także wśród niewolników, odnosząc je do sytuacji Izraela z czasów niewoli egipskiej.

Przykazanie czwarte

W przykazaniu czwartym znajdujemy w tłumaczeniach tylko jedną różnicę, którą stanowi zmiana szyku zdania. W Księdze Wyjścia czytamy: „którą Pan, Bóg twój, ci daje” (20, 12), z kolei w Księdze Powtórzonego Prawa: „którą ci daje Pan, Bóg twój” (5, 16). Różnica ta wynika z tekstu hebrajskiego: *אֲשֶׁר-יְהוָה נָתַן לְךָ*. W wersji z Księgi Wyjścia jest on przetłumaczony dosłownie z zachowaniem oryginalnego szyku zdania, natomiast tłumacz Księgi Powtórzonego Prawa słusznie zdecydował się na dostosowanie tłumaczenia do zasad języka polskiego.

Przykazanie piąte, szóste, siódme

Trzy zakazy: „nie będziesz zabijał”, „nie będziesz cudzołożył”, „nie będziesz kradł”, brzmią właściwie identycznie w obu wersjach Dekalogu, zarówno jeśli spojrzymy na wersję hebrajską, jak i na jej polskie tłumaczenie. Jedyną różnicą jest użycie spójnika „i” w oryginalnym tekście z Księgi Powtórzonego Prawa.

Przykazanie ósme

Różnica w tłumaczeniu, która jest widoczna w przykazaniu ósmym, wynika z różnicy językowej występującej w tekście oryginalnym. Wersja Księgi Wyjścia zawiera słowo *שֶׁקֶר* (20, 16), które oznacza fałsz, kłamstwo, oszustwo²⁶. Tłumacz Księgi Wyjścia zdecydował się na użycie słowa „kłamstwo”, co jest wyborem uzasadnionym.

²⁶ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, s. 596.

W wersji Księgi Powtórzonego Prawa znajduje się słowo $\kappa\lambda\psi$ (5, 20), które oznacza coś bezwartościowego, daremnego²⁷. Autor tłumaczenia oddaje je za pomocą słowa „fałsz”, co nie do końca odpowiada znaczeniu słowa oryginalnego. Co więcej, ten sam tłumacz w przykazaniu dotyczącym imienia Bożego, to samo wyrażenie tłumaczy jako „błahe rzeczy” czy „czcze rzeczy” (w poprzednich wydaniach BT): „nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego w błahych rzeczach”.

Trudno dobrze oddać znaczenie słowa $\kappa\lambda\psi$, większość przekładów opowiada się za kłamstwem lub fałszem. Juliusz Synowiec w komentarzu do Dekalogu tłumaczy ósme przykazanie jako: „nie będziesz odpowiadał przeciw bliźniemu twemu jako świadek oszukujący”²⁸, co też bardziej skłania się w stronę świadomego fałszowania zeznania. Tymczasem tekst oryginalny mówi raczej: „nie będziesz składał niepotwierdzonego zeznania”, co zdaje się rozszerzać przykazanie także o fałszywe zeznania, które świadek składa nieświadomie.

Przykazanie dziewiąte i dziesiąte

Tłumaczenie dwóch ostatnich przykazań odpowiada oryginałowi, a widoczne rozbieżności wynikają głównie z różnic w tekście oryginalnym. Jedyne wyjątek stanowi zmiana szyku ostatnich słów: „bliźniego twego” (Wj 20) – „twojego bliźniego” (Pwt 5).

Jak wykazaliśmy, sprawa szyku postpozycyjnego i prepozycyjnego pojawia się w wielu miejscach Dekalogu, dlatego jej szczegółowe rozstrzygnięcia muszą być dostosowane do ogólnie przyjętych założeń.

Propozycja ujednolicenia polskiego przekładu Dekalogu w Biblii Tysiąclecia

Analizując powyższe różnice, możemy zauważyć, że istnieje wiele punktów, w których można by zharmonizować oba teksty Dekalogu. Poniżej przedstawiono tabelę podsumowującą propozycję ujednolicenia polskiego tłumaczenia Dekalogu w Biblii Tysiąclecia. Miejsca, które z powodzeniem można ujednolicić do jednej wspólnej formy, zaznaczono wytłuszczeniem.

²⁷ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, s. 428–429.

²⁸ J. Synowiec, *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań*, s. 225.

Tabela nr 3

Wj 20	Pwt 5
² Ja jestem Pan, twój Bóg , który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli.	⁶ Ja jestem Pan, twój Bóg , który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli.
³ Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!	⁷ Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!
⁴ Nie będziesz czynił sobie żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodzie pod ziemią .	⁸ Nie będziesz czynił sobie żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko albo na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodzie pod ziemią .
⁵ Nie będziesz oddawał im pokłonu ani nie będziesz im służył, bo Ja Pan, twój Bóg , jestem Bogiem zazdrosnym, który za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia , tych, którzy Mnie nienawidzą.	⁹ Nie będziesz oddawał im pokłonu ani nie będziesz im służył, bo Ja, Pan, twój Bóg , jestem Bogiem zazdrosnym, który za nieprawość karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia , tych, którzy Mnie nienawidzą.
⁶ Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań.	¹⁰ a okazuje łaskę do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań.
⁷ Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, w błahych rzeczach, bo nie pozostawi bezkarnym Pan tego , kto wzywa Jego imienia w błahych rzeczach.	¹¹ Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, w błahych rzeczach, bo nie pozostawi bezkarnym Pan tego , kto wzywa Jego imienia do w błahych rzeczach.
⁸ Pamiętaj o dniu szabatu , aby go uświęcić.	¹² Będziesz zważał na dzień szabatu , aby go uświęcić, jak ci nakazał Pan, Bóg twój.
⁹ Sześć dni będziesz się trudził i wykonywał wszystkie swoje zajęcia,	¹³ Sześć dni będziesz się trudził i wykonywał wszystkie swoje zajęcia,
¹⁰ lecz dzień siódmy jest szabatem Pana, twego Boga . Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje zwierzę , ani przybysz, który przebywa w twoich bramach.	¹⁴ lecz dzień siódmy jest szabatem Pana, twego Boga . Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twój wół, ani twój osioł, ani żadne twoje zwierzę , ani przybysz, który przebywa w twoich bramach; aby wypoczęli twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty.

Wj 20	Pwt 5
¹¹ W sześć dni bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, siódmego zaś dnia odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty.	¹⁵ Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu.
¹² Czcij ojca twego i twoją matkę, abyś długo żył na ziemi, którą ci daje Pan, twój Bóg.	¹⁶ Czcij swego ojca i swoją matkę, jak ci nakazał Pan, Bóg twój, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje Pan, twój Bóg.
¹³ Nie będziesz zabijał.	¹⁷ Nie będziesz zabijał.
¹⁴ Nie będziesz cudzołożył.	¹⁸ Nie będziesz cudzołożył.
¹⁵ Nie będziesz kradł.	¹⁹ Nie będziesz kradł.
¹⁶ Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek.	²⁰ Nie będziesz mówił fałszywie przeciw bliźniemu swemu jako świadek.
¹⁷ Nie będziesz pożądał domu twojego bliźniego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego.	²¹ Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego.

Źródło: badania własne.

W propozycji poprawy zastosowano następujące ujednolicenia:

- zastosowanie szyku prepozycyjnego konsekwentnie w całości tekstu;
- zmiana formy archaicznej „Jam jest” na „Ja jestem”;
- zastosowanie liczby pojedynczej rzeczownika „woda”;
- redukcja tłumaczenia „nie dozwoli Pan, aby pozostał bezkarnym” do „nie pozostawi bezkarnym”;
- słowo חֲכָמָה przetłumaczono w obu wersjach jako „zajęcia”.

Wnioski końcowe

Analizując oba tłumaczenia, można wysunąć ogólny wniosek, że tłumaczowi Księgi Powtórzonego Prawa bardziej leżało na sercu oddanie podniosłego i patetycznego stylu tekstu Dekalogu. Użyte słownictwo oraz styl mają charakter archaiczny i przypominają tekst poetycki. Tłumacz Księgi Wyjścia postawił na bardziej współczesną formę, która choć odbiera tekstowi pewną podniosłość, czyni tekst bardziej przystępnym dla czytelnika. Niezależnie od obranego stylu tłumaczenia, obie wersje nie powinny odbiegać od siebie w miejscach, gdzie nie robi tego tekst oryginalny.

Kwestia wprowadzania poprawek do Biblii Tysiąclecia pozostaje nadal tematem kontrowersyjnym. Zdaniem części biblistów nie można wciąż poprawiać raz skończonego dzieła. Podkreślają oni konieczność powstania nowego niezależnego tłumaczenia, motywując je zmianami językowymi i kulturowymi, a ponadto problemami związanymi z autorstwem przekładu. Jednocześnie nie można odmówić Biblii Tysiąclecia wielkiego sukcesu nie tylko jako samego tłumaczenia, lecz także jako tekstu niemal od samego początku obecnego w liturgii. Dla wielu wiernych jest to jedyny znany tekst Pisma Świętego, podczas gdy pozostałe, być może nawet lepsze tłumaczenia, brzmią po prostu obco. W tej sytuacji konieczna wydaje się dbałość o poprawność i klarowność tego tłumaczenia.

BIBLIOGRAFIA

- Bardski K., *Ekumeniczny przekład Pisma Świętego i projekt Edycji Św. Pawła. Metodyka i dylematy współczesnych tłumaczeń Biblii*, w: *Żywe jest Słowo Boże i skuteczne. Księga pamiątkowa dla B. Wodeckiego zebrał i opr. W. Chrostowski*, Warszawa 2001, s. 63–71.
- Bieńkowska D., *Polski styl biblijny*, Łódź 2002.
- Chmiel J., *Textus receptus współczesnej Biblii polskiej. O trzecim wydaniu Biblii Tysiąclecia*, „Ruch Biblijny I Liturgiczny” 34 (1981) nr 5, s. 274–280.
- Dąbrowski E., *Nowy polski przekład Pisma Świętego z języków oryginalnych*, Londyn 1967.
- Gieparda E., *Chwast albo kąkol, trawa i siano. Z problematyki tłumaczeń nazw realiów biblijnych*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3 (1994), s. 239–271.
- Gomola A., *Niejednoznaczna Biblia. O tłumaczeniu terminów polisemicznych*, „Miesięcznik Znak” 2013 nr 6 (697), s. 85–89.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu z kodami Stronga*, Warszawa 2017.
- Majewski M., *Jak przekłady zmieniają Biblię. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, Kraków 2013.
- Mędała S., *Biblia Tysiąclecia: kilka uwag na temat tłumaczenia*, „Collectanea Theologica” 37 (1967) nr 2, s. 82–96.
- Pietkiewicz R., *Biblia Tysiąclecia w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, Wrocław 2004.
- Pietkiewicz R., *Nieznane początki Biblii Tysiąclecia*, „Collectanea Theologica” 83 (2013) nr 1, s. 5–56.
- Pisarska A., Tomaszek T., *Współczesne tendencje przekładoznawcze*, Poznań 1996.
- Synowiec J., *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań*, Kraków 2004.
- Warzecha J., *Niektóre dylematy w przekładaniu Biblii*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój: księga pamiątkowa dla ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, zebrał i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 1999.
- Wieczorek E., *Pismo Święte a język polski – kilka refleksji na temat przekładów*, w: *Przekonywał ich o Chrystusie”. Paweł – apostoł i wojownik Chrystusa*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 113–126 (Hermeneutica et Iudaica, 2).

„Analecta Cracoviensia” 56 (2024), s. 31–60

ISSN 0209-0864 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6842 (wersja online)

Beata Stypułkowska

 <https://orcid.org/0000-0002-8978-7190>

Instytut Wyższych Studiów Teologicznych w Częstochowie

Problem odejścia ze stanu dziewic

 <https://doi.org/10.15633/acr.5602>



Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

ABSTRAKT

Problem odejścia ze stanu dziewic

W artykule podjęto problem odejścia ze stanu dziewic. Zagadnienie to ukazano w kontekście zaniechania służby charyzmatem dziewictwa. Przedstawiono także kwestie błędnego rozeznania powołania i jego konsekwencji, w tym osłabienia relacji z Bogiem. Analiza opiera się na katechetycznej interpretacji Iz 62, 4–7 oraz refleksji teologicznych i kanonicznych. Na końcu sformułowano postulaty formacyjne dla kandydatek i dziewic konsekrowanych oraz osób odpowiedzialnych za ich przygotowanie. Podstawą badań są Pismo Święte, kodeks prawa kanonicznego oraz dokumenty dotyczące stanu dziewic.

SŁOWA KLUCZOWE:

stan dziewic, formacja, czuwanie eschatologiczne

ABSTRAKT

Problem of departure from the Order of Virgins (Ordo virginum)

The article addresses the issue of leaving the state of consecrated virginity, presenting it in the context of abandoning the service of the charism of virginity. It also discusses the problem of erroneous vocational discernment and its consequences, including a weakened relationship with God. The analysis is based on a catechetical interpretation of Isaiah 62:4–7, as well as theological and canonical reflections. Finally, the article formulates formation guidelines for candidates and consecrated virgins, as well as for those responsible for their preparation. The study is based on the Holy Scriptures, the Code of Canon Law, and documents related to the Order of Virgins.

KEYWORDS:

Order of Virgins, formation, eschatological vigilance

Co jakiś czas zdarzają się w Polsce odejścia ze stanu dziewic. Kobieta często rozeznaje, że konsekracja, jaką przyjęła, była przedwczesna, a *sanctum propositum* (święte postanowienie)¹ zostało wyrażone lekkomyślnie, a zatem prosi o zwolnienie ze zobowiązań wynikających z konsekracji. Zdarza się już na etapie kandydatury, że kandydatka pyta, czy przyjęcie konsekracji rzeczywiście jest na całe życie i czy można z niej po jakimś czasie zrezygnować. Niniejszy artykuł podejmuje tę problematykę, wychodząc od wniosków z przeprowadzonej katechetycznej interpretacji tekstu Iz 62, 4–7, które koncentrują się na misji eschatologicznego czuwania dziewicy konsekrowanej. Następnie rozważania na temat zaślubin z Bogiem i odejścia ze stanu dziewic podjęte są w świetle nauk teologicznych i prawa kanonicznego. Na końcu sformułowano postulaty formacyjne przeznaczone dla kandydatek do stanu dziewic i dziewic już konsekrowanych. Źródłem podstawowym dla niniejszej publikacji jest Pismo Święte, kodeks prawa kanonicznego i dokumenty ściśle związane ze stanem dziewic, jakimi są *Obrzędy konsekracji dziewic*² i instrukcja na temat *ordo virginum* zatytułowana *Ecclesiae Sponsae Imago*.

Obecny artykuł jest jedenastą publikacją autorki dotyczącą indywidualnych form życia konsekrowanego³ i wchodzi w zakres eklezjologii praktycznej. Skierowany jest do dziewic konsekrowanych, kandydatek do stanu dziewic

¹ Zob. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ecclesiae Sponsae Imago. Instrukcja na temat „ordo virginum”* [dalej: ESI], Pelplin 2019, nr 19.

² *Pontyfikat Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy konsekracji dziewic. Wydanie wzorcowe*, Katowice 2001 [dalej: *Obrzędy konsekracji dziewic*].

³ B. Stypułkowska, *Indywidualne formy życia konsekrowanego w kontekście Roku życia konsekrowanego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 43 (2015), s. 117–145; B. Stypułkowska, *Biblijna katecheza o miłosierdziu skierowana do dziewic konsekrowanych. Przyczynek do formacji stałej*, w: *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. Jaromin, Wrocław 2016, s. 97–122; B. Stypułkowska, *Perspektywy dla dziewic konsekrowanych żyjących w świecie wynikające z duchowości monastycznej*, „Analecta Cracoviensia” 48 (2016), s. 195–222; B. Stypułkowska, *Rady ewangeliczne w życiu dziewicy konsekrowanej*, „Annales Canonici” 14 (2018) II, s. 291–321; B. Stypułkowska, *Pustelnicy jako przedstawiciele indywidualnej formy życia konsekrowanego*, „Analecta Cracoviensia” 50 (2018), s. 125–160; B. Stypułkowska, *Formacja teologiczna w „ordo virginum”*, „Analecta Cracoviensia” 52 (2020), s. 89–129; B. Stypułkowska, *Maryja – matka, siostra i nauczycielka dziewicy konsekrowanej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 48 (2021), s. 99–125; B. Stypułkowska, *Rozeznawanie dziewicy konsekrowanej w kierownictwie duchowym*, „Analecta Cracoviensia” 53 (2021), s. 31–53; B. Stypułkowska, *Ekumenizm duchowy dziewicy konsekrowanej wobec podziałów chrześcijan*,

oraz osób, które towarzyszą im w formacji, przede wszystkim dla delegatów i dziewic konsekrowanych w służbie komunii.

Katechetyczna interpretacja biblijna tekstu Iz 62, 1–7

Dziewica konsekrowana powinna w Piśmie Świętym szukać wskazówek dotyczących swojego życia i posługiwania. Szczególnie winna rozważać teksty posługujące się obrazem zaślubin z Bogiem. W niniejszym paragrafie zostanie uwzględniony jeden z takich tekstów, a mianowicie Iz 62, 1–7⁴. Będzie on rozważony w kontekście Nowego Testamentu. Tekstów o zaślubinach, zarówno w Nowym, jak i Starym Testamencie jest więcej, a niektóre z nich były przywołane w artykule o dziewictwie⁵. W pracy nad tekstem Iz 62, 1–7 została zastosowana katechetyczna interpretacja biblijna⁶, która składa się z trzech

„Częstochowskie Studia Teologiczne” 50 (2023), s. 155–178; B. Stypułkowska, *Dziewictwo jako dar i zadanie dla dziewicy konsekrowanej*, „Analecta Cracoviensia” 55 (2023), s. 149–192.

⁴ „Przez wzgląd na Syjon nie umilknę, przez wzgląd na Jerozolimę nie spocznę, dopóki jej sprawiedliwość nie błysnie jak zorza i zbawienie jej nie zapłonie jak pochodnia. Wówczas narody ujrzą twą sprawiedliwość i chwałę twoją wszyscy królowie. I nazwą cię nowym imieniem, które usta Pana określą. Będiesz prześliczną koroną w rękach Pana, królewskim diademem w dłoni twego Boga. Nie będą więcej mówić o tobie «Porzucona», o krainie twej już nie powiedzą «Spustoszona». Raczej cię nazwą «Moje w niej upodobanie», a krainę twoją – „Poślubiona». Albowiem spodobałaś się Panu i twoja kraina otrzyma męża. Bo jak młodzieniec poślubia dziewczę, tak twój Budowniczy ciebie poślubi, i jak oblubieniec weseli się z oblubienicy, tak Bóg twój tobą się rozraduje. Na twoich murach, Jeruzalem, postawiłem strażę; przez cały dzień i całą noc nigdy nie zamilkną. Wy, co przypominacie wszystko Panu, sami nie miejcie wytchnienia i Jemu nie dajcie spokoju, dopóki nie odnowi i nie uczyni Jeruzalem przedmiotem chwały na ziemi” (Iz 62, 1–7). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich (Biblia Tysiąclecia), wydanie piąte, Poznań 2000.

⁵ Zob. B. Stypułkowska, *Dziewictwo jako dar i zadanie dla dziewicy konsekrowanej*, s. 151–153.

⁶ Katechetyczna interpretacja biblijna stanowi przedmiot refleksji autorki od przeszło dwudziestu lat. Pierwsze jej ujęcie zostało opublikowane w 1999 roku. Zob. B. Stypułkowska, *Teoretyczne i praktyczne założenia przygotowania katechetów do poprawnej interpretacji tekstów biblijnych z uwzględnieniem form samokształcenia kierowanego*, Kraków 1999, s. 71–105 oraz powtórzone w 2000 roku – A. Długosz, B. Stypułkowska, *Wprowadzenie do dydaktyki biblijnej*, Kraków 2000, s. 35–73 (wydanie w języku rosyjskim: Sankt-Petersburg 2006). Pewne rozszerzenie pierwotnego ujęcia nastąpiło w 2015 roku – zob. B. Stypułkowska, *Biblijna formacja katechetów*, Częstochowa 2015, s. 279–314. Obecnie na podstawie doświadczeń dydaktycznych ze studentami oraz własnych przemyśleń koncepcja katechetycznej interpretacji biblijnej z jednej strony

etapów⁷. Ponieważ celem niniejszego artykułu nie jest przedstawienie toku pracy nad tekstem biblijnym według katechetycznej interpretacji biblijnej, zostaną tutaj jedynie przedstawione jej wnioski.

Prorok Izajasz w poemacie o chwale Jerozolimy ukazuje obraz oblubienicy przystrojonej w klejnoty, odnosząc go do Izraela powracającego z niewoli⁸, oraz zapowiada jej zaślubiny z Bogiem i towarzyszącą im radość w czasach ostatecznych⁹. Na murach Jerozolimy zostały postawione stráže¹⁰, które przez

została uproszczona (dając możliwość wyboru pewnych opcji), a z drugiej strony rozszerzona (uwzględniając więcej danych przy interpretacji).

- ⁷ Są to następujące etapy: zrozumienie wyrazowe (o czym ten tekst mówi?), zrozumienie teologiczne (co ten tekst mówi o Bogu?) i zrozumienie egzystencjalne (co Bóg mówi do mnie przez ten tekst?). Zrozumienie wyrazowe to etap wyjściowy, przygotowawczy i niezbędny do zrozumienia teologicznego i egzystencjalnego. Praca na tym etapie polega na zrozumieniu sensu wypowiedzi, na które składa się wyjaśnienie występujących terminów, zrozumienie sensu wyrazowego poszczególnych zdań oraz określenie rodzaju i gatunku literackiego. Następnie możliwe jest podjęcie jednego z dwóch kierunków interpretacji: kierunku lingwistyczno-literackiego lub kierunku historyczno-kulturowo-geograficznego. W kierunku lingwistyczno-literackim praca czytelnika może dotyczyć przedstawienia kontekstu bliższego i dalszego perykopy, wyjaśnienia występującego terminu biblijnego (hebrajskiego lub greckiego) i zwrócenia uwagi na jego polskie tłumaczenia, określenia gatunku literackiego. W kierunku historyczno-kulturowo-geograficznym praca czytelnika może obejmować: odwoływanie się do głównych etapów historii Izraela, uwzględnianie specyfiki czasów biblijnych pod względem kulturowym, prawidłowe ukazywanie narodu żydowskiego czy też posługiwanie się mapami biblijnymi. Zrozumienie teologiczne to etap pośredni, koncentrujący się głównie na kerygmacie. Kerygmat może być formułowany i wyjaśniany w oparciu o jeden z wybranych kierunków interpretacyjnych: biblijny, liturgiczny lub doktrynalny. Kierunek biblijny polega na wyjaśnianiu jednego tekstu biblijnego przez inne teksty biblijne, uwzględniając treść i jedność całego Pisma Świętego oraz relacje, jakie zachodzą między Starym a Nowym Testamentem; bierze się również pod uwagę związki zachodzące między wybranymi tekstami biblijnymi. Kierunek liturgiczny polega na powiązaniu kerygmatu z tekstami liturgicznymi lub czytaniem biblijnymi z lekcjonarza. Kierunek doktrynalny natomiast polega na wyjaśnianiu kerygmatu przez odniesienie się do wyznania wiary, Katechizmu Kościoła Katolickiego lub innych oficjalnych wypowiedzi Kościoła, ewentualnie do wypowiedzi ojców Kościoła. Zrozumienie egzystencjalne jest kluczowym, końcowym etapem interpretacji. Istotą tego etapu jest czytanie tekstu biblijnego jako słowa Bożego w celu wprowadzenia go w życie.

⁸ Iz 49, 18; 61, 10.

⁹ Iz 62, 5.

¹⁰ Pojawia się pytanie, kto wypowiada te słowa o strażnikach, a zatem, kto postawił stráže na murach: Bóg czy prorok? Bibliści różnie to przedstawiają. Ksiądz Tadeusz Brzegowy w swoim komentarzu raz pisze, że wiersze 6–9 zawierają mowę Jahwe, zaś w innym miejscu, że stawiającym stróżów symbolicznie na straży jest prorok. Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza*,

cały dzień i całą noc nie zamilkną, będą przypominać Panu o Jego obietnicach względem świętego miasta, dopóki Bóg nie odnowi i nie uczyni Jeruzalem przedmiotem chwały¹¹. Strażnicy nie wypatrują zbliżającego się niebezpieczeństwa, bo ich rola nie polega na wzniecaniu alarmu na widok nieprzyjaciela, lecz na byciu „przypomnieniem” miłosiernych obietnic i uczynków Pana. Ich stanowisko było urzędem oficjalnym, podobnie jak stanowisko pełnomocników królewskich¹².

Rozpatrując ten tekst w kontekście całej Biblii, można zauważyć wyraźne nawiązanie do niego w Apokalipsie św. Jana. Apostoł w wizji miasta świętego – nowego Jeruzalem¹³ – widzi je jako małżonkę Baranka, która jest przystrojona „jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (Ap 21, 2). Oba teksty biblijne posługują się obrazem zaślubin, aby ukazać rzeczywistość przymierza między Bogiem a narodem wybranym, spersonifikowanym w Jerozolimie. Nowa Jerozolima ma cechy Izraela (patriarchowie dwunastu plemion) i Kościoła (dwunastu apostołów)¹⁴. Ich postacie są punktem wyjścia dla ludu Bożego, który podąża do niebiańskiego spełnienia. W perspektywie zbawienia w czasach ostatecznych Izrael i Kościół jawią się jako jeden lud Boży¹⁵. Dlatego autor Apokalipsy mógł nawiązać do żydowskich oczekiwań eschatologicznych związanych z przyszłą Jerozolimą i odnowieniem dwunastu plemion¹⁶. Wniosek, jaki z tego płynie, jest taki, że bez narodu żydowskiego nie może być mowy o Kościele, a bez Nowego Przymierza nie może być mowy o Izraelu¹⁷.

rozdziały 40–66 (*Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz*). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Częstochowa 2019, s. 740, 750. Podobnie podaje ks. Lech Stachowiak mówiąc o proroku, Bogu lub aniele Bożym. Zob. *Księga Izajasza II–III, 40–66. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. L. Stachowiak, Poznań 1996, s. 290 (Pismo Święte Starego Testamentu, IX, 2). Natomiast Carroll Stuhlmueller wskazuje na to, że to prorok poszerza swoją służbę o krąg swych naśladowców. Zob. C. Stuhlmueller, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. naukowa wydania oryginalnego R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. naukowa wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 673.

¹¹ Iz 62, 6–7.

¹² 2 Sm 8, 16; Iz 36, 3; por. C. Stuhlmueller, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)*, s. 673; T. Brzegowy, *Księga Izajasza, rozdziały 40–66*, s. 750.

¹³ Ap 21, 1–10.

¹⁴ Ap 21, 12–14.

¹⁵ Por. Ap 7.

¹⁶ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012, s. 386.

¹⁷ Por. D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 1133.

Bóg jest wierny swemu przymierzowi miłości i niechybnie nadejdzie dzień chwały Jego świętych. W *Credo* wyznawana jest wiara w powtórne przyjście Chrystusa, który przyjdzie sądzić żywych i umarłych¹⁸. Przyjście eschatologiczne odbędzie się w chwale. Na razie jest ono zatrzymane do momentu uznania Go przez „całego Izraela”¹⁹. Modlitwa Kościoła za Żydów, by uznali w Jezusie Mesjasza²⁰, przybliży dzień paruzji. Staje się ona ważna dla „strażników na murach Jerozolimy”²¹, ponieważ zbawienie mesjańskie związane jest

¹⁸ Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego* [dalej: KKK], Poznań 2002, nr 668–682.

¹⁹ Por. Rz 11, 26; Mt 23, 39; KKK 674.

²⁰ Taka modlitwa zanoszona jest w Narodzenie Pańskie w czasie II niesporów („Panie, Ty od wieków oczekiwany, przyszedłeś w pełni czasów, objaw swą obecność tym, którzy jeszcze na Ciebie czekają” – *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1: *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982, s. 372); 31 grudnia w czasie jutrzni („Chryste, Ty jesteś Bogiem i człowiekiem, Tyś Panem Dawida i jego potomkiem, Ty wypełniłeś zapowiedzi proroków – niech Izrael uzna Ciebie jako obiecanego Mesjasza – *Liturgia godzin*, t. 1, s. 419); 2 stycznia w czasie jutrzni („Chryste, Ciebie wysławiali aniołowie, pasterze głosili Twoje narodzenie, Symeon i Anna Cię wielbili – prosimy Cię, niech naród wybrany przyjmie Twoją Ewangelię” – *Liturgia godzin*, t. 1, s. 446); w Wielkanoc, trzecią i piątą niedzielę Wielkanocną w czasie niesporów („Niech Izrael uzna w Tobie oczekiwanego Mesjasza, a cała ziemia napelni się poznaniem Twojej chwały” – *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 2: *Wielki Post. Okres Wielkanocny*, Poznań 1984, s. 418, 553, 645); w środę w drugim, czwartym i szóstym tygodniu Okresu Wielkanocnego w czasie niesporów („Ty wybrałeś pierwszych uczniów swego Syna spośród narodu żydowskiego, objaw synom Izraela obietnicę, jaką dałeś ich ojcom” – *Liturgia godzin*, t. 2, s. 525, 617, 705). Odmawianie liturgii godzin, zwłaszcza jutrzni i niesporów, jest usilnie zalecane dziewczom konsekrowanym, aby w ten sposób łączyły swój głos z głosem Chrystusa oraz Kościoła i wielbiły Ojca niebieskiego i wypraszały zbawienie świata. Zob. *Wprowadzenie ogólne*, w: *Obrzędy konsekracji dziewczic*, nr 2.

²¹ Wśród amerykańskich liderów chrześcijańskich wyrosła inicjatywa związana z tym tekstem biblijnym, zwanym w skrócie Izajasz 62, polegająca na mobilizowaniu i gromadzeniu milionów chrześcijan na całym świecie w celu modlitwy za Izrael. W dniach od 7 maja do 28 maja 2023 roku (Zesłanie Ducha Świętego) 5 milionów osób podjęło post i przynajmniej godzinną modlitwę za Izrael (niektórzy precyzowali: za zbawienie Izraela, o wypełnienie się obietnic Bożych danych Izraelowi itp.). Modlitwa ta obejmowała Izrael jako państwo, ale przede wszystkim była modlitwą za naród Izraela, Żydów, jako lud, którego wybranie nigdy nie zostało przez Boga odwołane („Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne”, Rz 11, 29). To nie była w żadnym razie akcja polityczna i nie oznaczała afirmacji działań politycznych podejmowanych przez państwo Izrael. Zob. J. Dziedzina, *Dlaczego miliony chrześcijan poszczą i modlą się w intencji Izraela?*, https://www.gosc.pl/doc/8256869.Dlaczego-miliony-chrzciscijan-poszcza-i-modlasie-w-intencji?fbclid=IwARoqu77MiSclvsb671gCgnDowaDoxqUTuYAOFFhHhHAhUfXWE9omYxj_97aQ (26.05.2023). Jednym z organizatorów akcji był Mike Bickle, pastor ewangelikalny (ewangelikalizm jest ogólnościowym ruchem międzywyznaniowym w chrześcijaństwie

z wypełnieniem obietnic danych Izraelowi, w którego korzeń – według słów św. Pawła – wszczepieni zostali chrześcijanie pochodzący z innych narodów²². Chrześcijanie, którzy proszą w modlitwie *Ojcze nasz* o przyjście Bożego królestwa, modlą się przede wszystkim o ostateczne przyjście Chrystusa²³, ale nie tylko. Istotą paruzji jest spotkanie się z Jezusem i wejście do Jego królestwa, co dokonuje się stale, także już w Kościele ziemskim, gdyż Pan stale jest obecny w Kościele. Chodzi zatem o potrójne przyjście Chrystusa: pierwsze przyjście dokonywane w czasie Kościoła („eschatologia antycypowana” w teraźniejszości)²⁴; drugie przyjście w czasie śmierci (eschatologia indywidualna); trzecie przyjście w czasie paruzji na końcu czasów (eschatologia powszechna)²⁵.

Zasady katolickiej hierarchii prawd wiary²⁶ każą umieszczać paruzję wraz z całą eschatologią pośród prawd nadrzędnych, a więc dotyczących celu, czyli Boga²⁷. Zatem i w życiu Kościoła, i poszczególnych wiernych zagadnienie paruzji i eschatologii winno być traktowane z należytą powagą. Oczekiwanie przez katolika końca świata i bliskiej paruzji – o ile w takiej eschatologicznej postawie nie będzie podkreślana sprawa jakiejś „daty” czy „ostatniego

protestanckim, który akcentuje „narodzenie na nowo”), który kieruje International Mouse of Prayer of Kansas City (IHOPKC), gdzie od 1999 roku przez 24 godziny na dobę przez 7 dni w tygodniu trwa uwielbienie i modlitwa wstawiennicza na wzór służby śpiewaków w świątyni jerozolimskiej zorganizowanej przez Dawida (1 Krn 23, 5; 25, 7). Zob. *24/7 prayer with worship*, ihopkc.org (26.05.2023). W Polsce domy modlitwy działają m.in. w Warszawie, Katowicach, Wrocławiu, Poznaniu, Gliwicach. Zob. J. Dziedzina, *Dlaczego miliony chrześcijan poszczą i modlą się w intencji Izraela?*, https://www.gosc.pl/doc/8256869.Dlaczego-miliony-chrzciscijan-poszcza-i-modla-sie-w-intencji?fbclid=IwARoqu77MiSCLvsb671gCgnDowaDoxqUTuYAOffHhHAhUfXWE9omYxj_97aQ (26.05.2023). Modlitwa za Żydów i Izrael jest obecna w środowiskach domów modlitwy od wielu lat. Obecnie wychodzi ona poza te kręgi. Na temat tej służby zob. R. Stearns, M. R. Park, J. W. Hayford, *Strażnicy na murach. Praktyczna pomoc w modlitwie za Jerozolimę*, tłum. B. Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2014.

²² Rz 11, 17–18.

²³ Por. Tt 2, 13; KKK 2818.

²⁴ Na pewno Chrystus przychodzi codziennie podczas Eucharystii, która jest głoszeniem śmierci Pana, wyznaniem Jego zmartwychwstania i oczekiwaniem na Jego przyjście w chwale i będzie sprawowana do czasu aż Pan przyjdzie – 1 Kor 11, 26.

²⁵ Por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6: *Traktat o stworzeniu. Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 398–400.

²⁶ Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1: *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej. Traktat o Jezusie Chrystusie*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 165–172.

²⁷ Por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, s. 406.

pokolenia”, co znamionuje sekty – jest oczekiwaniem, które prowadzi do czujności i duchowej przemiany²⁸. Do takiej postawy nawołuje Chrystus w mowie o zburzeniu Jerozolimy i o swoim przyjściu²⁹. Ważne jest zwłaszcza Jego nauczanie o nieznanym czasie przyjścia³⁰ i potrzebie czujności³¹ oraz przypowieści: o wiernym i niewiernym słudze³², o pannach roztropnych i nierozsądnych³³, o talentach³⁴, o sądzie ostatecznym³⁵.

Wołanie o przyjście Chrystusa jest wołaniem Ducha i Oblubienicy³⁶. Obraz biblijny Oblubienicy realizuje się w Kościele, który Chrystus poślubił w czasie swojej zbawczej ofiary na krzyżu. W ten obraz wpisuje się konsekracja dziewic. Dziewica konsekrowana jest znakiem Kościoła-Oblubienicy, znakiem miłości Kościoła do Chrystusa i eschatologicznym obrazem niebieskiej Oblubienicy i przyszłego życia³⁷. Wyłączna przynależność dziewicy konsekrowanej do Chrystusa podtrzymuje w niej czujne oczekiwanie na chwalebny powrót Oblubieńca³⁸. W strażnikach stojących na murach Jerozolimy, których zadaniem jest przypominanie Bogu o Jego obietnicach, może zobaczyć siebie i swoją rolę w Kościele i świecie również jako strażniczki i wstawienniczki³⁹. Jej zaślubiny Chrystusowi sprawiają, że jej głos staje się oficjalnym wołaniem Oblubienicy. Jest to wołanie o to, by Chrystus-Oblubieniec przyszedł w swojej chwale i dokonał ostatecznego zjednoczenia z Kościołem, swoją Oblubienicą,

²⁸ Por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, s. 404.

²⁹ Mt 24–25.

³⁰ Mt 24, 36–41.

³¹ Mt 24, 42–44.

³² Mt 24, 45–51.

³³ Mt 25, 1–13.

³⁴ Mt 25, 14–30.

³⁵ Mt 25, 31–46.

³⁶ Ap 22, 17: „A Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!» A kto słyszy, niech powie: «Przyjdź!» I kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie, kto chce, niech wody życia darmo zaczerpnie” – Biblia Tysiąclecia.

³⁷ Por. *Wprowadzenie ogólne*, w: *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 1.

³⁸ Por. ESI 19.

³⁹ Duch Święty, który wychowuje Kościół do modlitwy (KKK 2623), może poprowadzić dziewicę konsekrowaną w modlitwie wstawienniczej. Wstawiennictwo jest modlitwą prośby, która przybliży wstawiennika do modlitwy Jezusa (KKK 2634). Wstawianie się za innymi, prośba o coś dla innych, jest – od czasu Abrahama – czymś właściwym dla serca pozostającego w harmonii z miłosierdziem Bożym (KKK 2635). Chrześcijanie wstawiają się za wszystkich ludzi, zwłaszcza za zbawienie tych, którzy odrzucają Ewangelię, w tym za Żydów (por. KKK 2636).

na końcu czasów. Jest to także wołanie o ciągle przychodzenie Chrystusa w teraźniejszości, tu i teraz.

Zaślubiny z Bogiem w tradycji karmelitańskiej i patrystyczno-benedyktynskiej

Konsekrację dziewic określa się mistycznymi zaślubinami Chrystusowi⁴⁰. Jednakże te zaślubiny dokonują się w innym porządku niż zaślubiny mistyków. W tradycji karmelitańskiej opartej na dziełach św. Teresy Wielkiej i św. Jana od Krzyża⁴¹ pojęcie mistycznych zaślubin, podobnie jak mistycznych zaręczyn, oznacza ostatnie etapy rozwoju duchowego człowieka. Jest to zjednoczenie z Bogiem, idealne uzgodnienie swojej woli z Jego wolą, jakby szczyt świętości, taki, jaki dostępny jest na ziemi. Zaślubiny mistyczne polegają na tym, że człowiek jest tak doskonale zjednoczony z Bogiem, jak będzie z Nim zjednoczony w niebie. Doświadcza obecności Trójcy Świętej w sobie i siebie w Niej. To doświadczenie, w przeciwieństwie do widzenia uszczęśliwiającego po śmierci (*visio beatifica*), ma charakter przejściowy. Prowadzi ono jednak do pełnej identyfikacji z Jezusem i przeobrażenia przez podobieństwo do Niego. Jest to tzw. zjednoczenie przemieniające. Mistyk doświadcza w sobie dopełnienia dzieła, które Chrystus przyszedł wykonać. Zjednoczenie przemieniające jest to doskonała jedność miłości z Bogiem Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Człowiek pragnie wszystko czynić dla służby Oblubieńcowi⁴². Zaślubiny mistyczne są poprzedzone przez zaręczyny duchowe. Zaręczyny te charakteryzują się przeżyciem głębokiej jedności z Chrystusem, oddaniem, wymianą obietnic i obopólną wiernością. Są zapowiedzią trwałego zjednoczenia w zaślubinach mistycznych. Towarzyszy im symbolika zaręczyn (pierścień, wieniec, pocałunek)⁴³. Zagadnienie mistycznych zaręczyn i zaślubin

⁴⁰ Zob. *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1983 [dalej: KPK], kan. 604 § 1. Przymiotnik „mistyczny” ma trojaki sens: biblijny, sakramentalny i duchowy. W odniesieniu do Pisma Świętego mistyczny sposób odczytywania tekstu biblijnego polega na odkrywaniu rzeczywistości Boga i Jego planu zbawienia. W odniesieniu do sakramentów chodzi zwłaszcza o Eucharystię, która daje udział w życiu Bożym. W odniesieniu do duchowego doświadczenia oznacza tajemnicę działania łaski w chrześcijaninie i doświadczenie obecności Boga w duszy. Zob. M. Chmielewski, *Mistyka*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 536.

⁴¹ Por. M. Chmielewski, *Rozwój duchowy*, I–III, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 766.

⁴² Por. S. Urbański, *Zaślubiny mistyczne*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 932.

⁴³ Por. S. Urbański, *Zaręczyny duchowe*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 933–934.

nie występuje jedynie w tradycji karmelitańskiej, lecz jest bliskie wszystkim zakonom kontemplacyjnym. W środowiskach zakonnych powstawały medytacje o Chrystusie-Oblubieńcu i duchowych zaślubinach. Medytacje te były tekstami pozostającymi w zamkniętym obiegu klasztornym i spełniały służebną rolę, bowiem ich lektura mogła poprzedzać akt złożenia czy odnowienia ślubów⁴⁴. Tematyka duchowych zaślubin występowała zatem również w odniesieniu do sytuacji niezwiązanych z doświadczeniem mistycznym, o którym mówią mistrzowie Karmelu. Dotyczy to również współczesnej konsekracji dziewic, która wywodzi się z czasów patrystycznych.

Karmelitańską drogę zaślubin z Bogiem można nazwać „zstępującą”. W momencie zaślubin Bóg jest jedynym inicjatorem i jedynie On działa, choć zjednoczenie z Nim jest poprzedzone procesem огоłocenia, zapoczątkowanym przez wysiłek ascetyczny we współpracy z łaską. Zaślubiny z Bogiem są na końcu duchowej drogi człowieka, niejako jej uwieńczeniem. Są spełnieniem się w Bogu. Zaślubiny według tego porządku dostępne są dla wszystkich, nie tylko dla osób żyjących w dziewictwie czy celibacie, ale dla osób obu płci, różnych stanów. Drogę patrystyczną, przejętą przez tradycję benedyktyńską, można natomiast nazwać „wstępującą”. To Kościół przedstawia Bogu wybraną kobietę i dokonuje konsekracji⁴⁵, a w tekstach liturgicznych mowa jest wyraż-

⁴⁴ Przykładem tego mogą być medytacje powstałe u norbertanek, które żyją według reguły św. Augustyna, zatytułowane *Medytacje o poślubieniu duchownym: na ślub i poświęcenie wieczne się Chrystusowi i na odnowienie tego poślubienia i poświęcenia*. Na temat tego dzieła zob. K. Kaczor-Scheitler, *Duchowe zaślubiny z Boskim Oblubieńcem na podstawie siedemnastowiecznych medytacji norbertańskich*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 18 (2012) nr 4, s. 5–21.

⁴⁵ Pojawia się pytanie: Kto udziela konsekracji? Bóg czy Kościół? Jeżeli Bóg, to której Osobie Trójcy Świętej najbardziej przypisać tę działalność: Ojcu, Synowi czy Duchowi? Jeżeli Kościół, to jaki ma to związek z Bogiem? Ponieważ skutkiem konsekracji jest zaślubienie Chrystusowi, sam akt konsekracji bywa też łączony z Chrystusem. Biskupa, który dokonuje konsekracji, wskazuje się jako na reprezentanta Chrystusa. Takie ujęcie sugerowałoby, że *de facto* Syn Boży dokonuje konsekracji dziewicy. Taka konsekracja byłaby trwała i nienaruszalna. Antycypowałaby eschatologiczne dopełnienie. Zagadnienie, czy biskup w czasie konsekracji reprezentuje Chrystusa czy Kościół było poruszone w artykule *Dziewictwo jako dar i zadanie dla dziewicy konsekrowanej*, s. 171–173. Czy konsekrację można przypisać Bogu Ojcu? Boga Ojca najczęściej wymienia się jako Stworzyciela, choć w dziele stwórczym działały wszystkie Osoby Trójcy Świętej. Konsekracja byłaby wówczas nowym stworzeniem lub jakąś trwałą formą odnowienia nowego stworzenia dokonanego w czasie chrztu świętego. Odstąpienie od konsekracji w postaci odejścia ze stanu dziewic równałoby się wówczas w popadnięciu w grzech, w którym niszczone jest obraz nowego stworzenia. Zatem przypisywanie konsekracji

nie o zaślubinach Jezusowi Chrystusowi⁴⁶. Konsekrację może otrzymać tylko dziewica. Duchowość benedyktyńska koncentruje się na szukaniu Boga przez modlitwę i liturgię oraz czytanie i pracę⁴⁷. Kobieta, czy to mniszka, czy żyjąca w świecie, która została zaślubiona Chrystusowi, w dalszym ciągu jest w drodze, dążąc do spotkania z Nim. Może być na różnym etapie rozwoju życia duchowego. Mniszka jest po kilkuletniej formacji zakonnej, która przygotowuje ją nie tylko do konsekracji, lecz także do złożenia ślubów wieczystych. Osoba żyjąca w świecie podlega wprowadzie formacji przygotowującej do konsekracji, ale w wielu przypadkach nie jest ona wystarczająca do osiągnięcia dojrzałości w życiu duchowym.

Duchowość benedyktyńska jest duchowością drogi, którą sami benedyktyni określają jako „duchowość długodystansowca”⁴⁸. Jest to duchowość oczekiwania na Oblubieńca, duchowość czekania i szukania. Na początku tej drogi następuje konsekracja, zaślubiny Chrystusowi, ale jeszcze nie zaślubiny z Chrystusem, co dokona się później, w czasie paruzji⁴⁹. Również duchowość karmelitańska jest duchowością drogi. Jest to albo droga na górę Karmel, albo przechodzenie po kolejnych pokojach. Różnica między tymi obu tradycjami polega na tym, że w duchowości karmelitańskiej zaślubiny z Bogiem są na końcu drogi wiary, a w duchowości benedyktyńskiej rozpoczynają tę drogę.

Bogu Ojcu wydaje się nieadekwatne do rzeczywistości. Natomiast przypisywanie konsekracji Duchowi Świętemu wydaje się najwłaściwsze. Kościół podczas obrzędu konsekracji błaga o łaskę dla dziewic i o zstąpienie na nie Ducha Świętego. Zob. *Wprowadzenie ogólne*, w: *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 1. Można zatem stwierdzić, że konsekracji dokonuje Kościół (bo jest to sacramentalium), działając w mocy Ducha Świętego. Dzięki Duchowi Świętemu dziewica otrzymuje nowe miejsce w Kościele, mistycznym Ciele Chrystusa. Nie jest to miejsce trwałe. Każdego dnia dziewica musi zabiegać o dar konsekracji. Odejście ze stanu dziewic oznacza utracenie tego daru, ale nie równa się popadnięciu w kondycję grzechu i utracie przez to Ducha Świętego.

⁴⁶ Zob. *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 17.

⁴⁷ Por. M. Chmielewski, E. Walewander, *Benedyktyńska szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 76.

⁴⁸ *Duchowość monastyczna dla człowieka żyjącego w świecie*, <https://cspb.pl/duchowosc-monastyczna-dla-czlowieka-zyjacego-w-swiecie/> (16.05.2023).

⁴⁹ Warto zwrócić uwagę, że w dokumentach Kościoła stosowany jest zwrot „zaślubienie Chrystusowi” (*Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 17; KPK, kan. 604 § 1), a nie „zaślubienie z Chrystusem”, zostawiając tym samym otwartą drogę na działanie samego Chrystusa w doświadczeniu mistycznym. Wprowadzie w instrukcji *Ecclesiae Sponsae Imago* mowa jest o ustanowieniu oblubieńczej więzi z Chrystusem (nr 19), jednakże należy to traktować jako rezultat duchowego namaszczenia, które o tyle jest skuteczne, o ile kobieta, która je otrzymuje, jest otwarta na działanie Ducha Świętego.

Oczywiście, dziewica konsekrowana żyjąca w świecie nie musi utożsamiać się z duchowością benedyktyńską czy szerzej monastyczną – może dowolnie wybrać inną duchowość. Może to być również duchowość karmelitańska. Jednakże i w tym przypadku obrzęd konsekracji będzie punktem wyjścia, a nie dojścia do zjednoczenia z Bogiem. To, co człowiek przeżywa mistycznie, nie ma bezpośredniego odniesienia do liturgicznego obrzędu konsekracji dziewic. Konsekrację może przyjąć osoba, która jeszcze nie podjęła świadomego wysiłku ascetycznego, mającego na celu oderwanie się od świata i ziemskich spraw, na jaki zwracają uwagę mistrzowie życia kontemplacyjnego.

Z punktu widzenia liturgiki konsekracja dziewic należy do sakramentaliów ustanawiających, które z zasady są niepowtarzalne, bo polegają na upoważnieniu osoby do specjalnego celu i przynoszą łaskę wspomagającą⁵⁰. Innymi sakramentaliami ustanawiającymi są wprowadzenie w posługę lektora, akolity, nadzwyczajnego szafarza Eucharystii, obrzędy profesji zakonnej, błogosławieństwo opata, ksieni. Instrukcja *Ecclesiae Sponse Imago* stwierdza, że łaska konsekracji *ordo virginum* trwale definiuje i konfiguruje duchową fizjonomię osoby, ukierunkowuje drogę istnienia, wspiera i umacnia ją w coraz bardziej wielkodusznej odpowiedzi na powołanie⁵¹. Ksiądz Krzysztof Konecki mówi nawet o tym, że obrzęd konsekracji wyciska pewne niezatarte znamię, a dziewica chrześcijańska zostaje raz na zawsze połączona z Chrystusem nierozzerwalnym węzłem oblubieńczym⁵². Od Ducha Świętego otrzymuje „nowe namaszczenie duchowe”⁵³. Namaszczenie duchowe otrzymane podczas konsekracji nie jest jednak trwałym znamieniem sakramentalnym i dlatego zasadne jest pytanie, czy można je utracić, odchodząc ze stanu dziewic. Na pewno mocą konsekracji kobieta zmienia swój status. Od tej chwili przynależy do stanu dziewic, będącego jedną z kategorii strukturalnych organizmu społecznego i liturgicznego Kościoła⁵⁴. Kobieta konsekrowana zostaje jakby wyjęta ze sfery świeckiej, bo wskutek konsekracji następuje zupełnie nowa okoliczność, dzięki której dziewica nabiera charakteru sakralnego⁵⁵. W tym obrzędzie część świeckiej, światowej rzeczywistości – kon-

⁵⁰ Por. *Sakramentalia*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1430.

⁵¹ Zob. ESI 75.

⁵² Por. K. Konecki, *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, Włocławek 2021, s. 154.

⁵³ Zob. *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 16.

⁵⁴ Por. K. Konecki, *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, s. 154.

⁵⁵ Por. E. Szafranski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986, s. 183.

kretną osobę – wyrывa się ze świata skażonego grzechem, by wprowadzić ją w nową relację z Bogiem⁵⁶. Nowa relacja z Bogiem sprawia, że podejmowanie dotychczasowych działań oraz podjęcie nowych będzie miało odtąd charakter publiczny. Prawo kanoniczne określa to jako służbę Kościołowi⁵⁷. Posługa dziewicy w Kościele wyraża się przez miłość do Chrystusa, będącą znakiem miłości Kościoła do swojego Boskiego Oblubieńca. W następstwie tej miłości dziewica podejmuje obowiązki, które odnoszą się do pokuty, dzieł miłosierdzia, apostołstwa i gorliwej modlitwy⁵⁸.

Konsekracja dziewic jest z założenia wieczysta, a zatem ma charakter trwa-
ły⁵⁹. Przez obrzęd liturgiczny biskup diecezjalny poświęca daną kobietę Bogu, zaślubiając ją mistycznie Chrystusowi. Mistyczne zaślubiny w tym przypadku biorą swój początek w Kościele, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Kobieta jest włączona w Mistyczne Ciało Chrystusa przez chrzest. Chrzest natomiast jest zadatkiem zjednoczenia z Bogiem w wieczności, czego antycypacją jest doświadczenie mistyczne. Wszyscy chrześcijanie są powołani do życia mistycznego, bo na chrzcie otrzymują łaskę uświęcającą, cnoty wlane i dary Ducha Świętego, dzięki którym jest możliwe zjednoczenie z Chrystusem. Sakramenty koncentrują się wokół Eucharystii, będącej doświadczeniem przez wiarę tego samego zjednoczenia z Chrystusem, jakie jest udziałem mistyka w przeżyciu mistycznym. W niej bowiem obecność Boga objawia się w stopniu absolutnym. Co więcej, chrześcijańska mistyka rodzi się z sakramentalnego zjednoczenia z Bogiem⁶⁰.

Należy pamiętać, że w przeciwieństwie do sakramentów, które działają mocą Chrystusa na podstawie sprawowanego znaku sakramentalnego (*ex opere operato*), konsekracja dziewic działa skutecznie na mocy modlącego się Kościoła (*ex opere operantis Ecclesiae*)⁶¹. Skoro sakramentalium jest modli-

⁵⁶ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, przekł. i oprac. L. Balter, Poznań 1999, s. 502.

⁵⁷ Zob. KPK, kan. 604 § 1.

⁵⁸ Zob. *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 2.

⁵⁹ Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5: *Traktat o człowieku. Traktat o sakramentach*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 283. Za trwałością konsekracji przemawia fakt, iż w przypadku mniszki, która przyjęła konsekrację dziewic, w sytuacji, gdy pragnie ona przejść do stanu dziewic, nie ma potrzeby ponownego rozeznania powołania do tego stanu i nie powtarza się obrzędu konsekracji. Por. *Vademecum. Rozeznanie powołania i formacja w „ordo virginum”*, red. A. M. Kolberg, Pelplin 2023, s. 167.

⁶⁰ Kwestia roli sakramentów w życiu mistycznym, zwłaszcza chrztu i Eucharystii, nie jest jeszcze dostatecznie opracowana we współczesnej teologii. Por. M. Chmielewski, *Mistyka*, s. 537.

⁶¹ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 501.

twą Kościoła i zależy od wiary Kościoła, to w pierwszym rzędzie ważna jest wiara kobiety przyjmującej konsekrację i jej duchowa dyspozycja oraz zamiar biskupa, by daną kobietę konsekrować, podjęty na podstawie wcześniejszego badania. Gdyby biskup został wprowadzony w błąd odnośnie do spraw formalnych, konsekracja nie będzie ważna na mocy prawa. Gdyby jednak biskup został wprowadzony w błąd w kwestiach mniejszej wagi, które jednak mogłyby wpłynąć na jego decyzję o dopuszczeniu do konsekracji, to powstaje pytanie, czy jego modlitwa jest skuteczna. Wprawdzie sakramentalium jest rzeczywistością obiektywną i zaślubienie Chrystusowi rzeczywiście się dokonuje, tym niemniej jego trwałość zależy od dyspozycji kobiety i modlitwy biskupa. Chrześcijanie, którzy tworzą Ciało Mistyczne Chrystusa i przez chrzest są zjednoczeni mistycznie z Chrystusem, niekoniecznie są na wysokim etapie rozwoju duchowego. Liturgicznych zaślubin nie należy traktować jako antycypacji duchowych zaręczyn i mistycznych zaślubin w rozumieniu tradycji karmelitańskiej, ponieważ przyjmująca je kobieta może nigdy nie rozwinąć w sobie życia duchowego⁶². Odejścia ze stanu dziewic świadczą o tym, że miłość do Chrystusa-Oblubieńca w czasie konsekracji nie była ugruntowana, a zakorzenienie w Kościele było zbyt słabe.

Zagadnienie odejścia ze stanu dziewic z punktu widzenia teologii moralnej i prawa kanonicznego

Istotą konsekracji dziewic jest *sanctum propositum*, by trwać do końca życia w doskonałej czystości oraz w służbie Bogu i Kościołowi, w duchu Ewangelii, naśladując Chrystusa⁶³. Jest to stanowcza i ostateczna decyzja⁶⁴, dlatego można mówić w tym przypadku o jakimś rodzaju ślubu czystości, który najpierw może być złożony prywatnie⁶⁵. W czasie obrzędów konsekracji ślub ten sta-

⁶² Na początkowych etapach życia duchowego człowiek dopuszcza się jeszcze świadomych grzechów powszednich, które powodują pomniejszenie łaski uczynkowej, przez co hamują rozwój duchowy, osłabiają więź z Bogiem, pomniejszają gorliwość w rzeczach duchowych, co sprawia, że chrześcijanin jest bardziej podatny na pokusę i łatwiej upada w grzech śmiertelny. Por. M. Chmielewski, *Grzech*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 305.

⁶³ Zob. *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 17, 22–23; ESI 19.

⁶⁴ Zob. ESI 19.

⁶⁵ Na ten temat zob. B. Stypułkowska, *Rady ewangeliczne w życiu dziewicy konsekrowanej*, s. 299.

je się publiczny⁶⁶. W znaczeniu ścisłym i ustalonym w teologii ślub oznacza pewien akt, w którym człowiek zwraca się wprost do Boga i zobowiązuje się coś dla Niego uczynić. Jest to więc wiążąca obietnica uczynienia lub zaniechania czegoś. Obietnica jest czymś więcej niż sama chęć czy postanowienie. Jest ścisłym zobowiązaniem⁶⁷. W tekście obrzędów konsekracji dziewic nie ma zwrotu odnoszącego się wprost do Boga oraz mowa jest o postanowieniu, a nie o przyrzeczeniu. Kobieta składa swoje postanowienie za pośrednictwem Kościoła (biskupa i ludu Bożego). Zatem to raczej Kościół w osobie biskupa powierza wybraną dziewicę Bogu, a nie ona sama się Mu oddaje. Jednakże faktem jest, że kobieta zobowiązuje się w czasie konsekracji do zachowania dozgonnego dziewictwa i czyni to w sposób publiczny. Z punktu widzenia teologii moralnej można zatem traktować to jako pewien rodzaj ślubu w sensie religijnym⁶⁸.

Na nazwę ślubu w pełnym tego słowa znaczeniu zasługuje tylko taka obietnica składana Bogu, która może być przez Boga przyjęta. Tylko wtedy ślub jest ważny i godziwy. Aby taki był, musi być uczyniony rozważnie i musi mieć charakter czynu dobrego i czegoś lepszego niż jego przeciwieństwo. Ślub jest szczególnym uczczeniem Boga. Przedmiotem ślubu jest dobro wyższe, czyli to, do czego człowiek nie jest zobowiązany na mocy ścisłego prawa. Taki akt z natury nie jest czymś koniecznym, lecz dobrowolnym. Do ważności ślubu jest konieczna przemyślana decyzja⁶⁹. Dozgonne zachowanie dziewictwa nie

⁶⁶ Konsekrowana dziewica wypowiada znamienne słowa, kierując je do biskupa: „Ojcze, przyjmij postanowienie życia w doskonałej czystości i naśladowania Chrystusa, które z Bożą pomocą odnawiam wobec ciebie i świętego ludu Bożego” (*Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 22).

⁶⁷ Zob. KPK, kan. 1191.

⁶⁸ W artykule opublikowanym w „*Annales Canonici*” na temat rad ewangelicznych (B. Stypułkowska, *Rady ewangeliczne w życiu dziewicy konsekrowanej*) autorka w odniesieniu do konsekracji dziewic posługiwała się terminem „ślub czystości”. Było to w okresie dyskusji, czy dziewice konsekrowane są zobowiązane do ubóstwa i posłuszeństwa i czy w ogóle można przypisać je do form życia konsekrowanego, skoro nie składają trzech podstawowych ślubów: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Artykuł został złożony do druku w 2017 roku. Ogłoszona później Instrukcja na temat *ordo virginum* precyzuje, że w przypadku dziewic chodzi o *sanctum propositum* (zob. ESI 19), zatem w odniesieniu do dziewic konsekrowanych należy mówić o świętym postanowieniu, a nie o ślubie czystości w sensie ścisłym. Ma to swoje dalsze kanoniczne konsekwencje. W przypadku wyjścia ze stanu dziewic mowa jest o zwolnieniu ze zobowiązań wynikających z konsekracji, a nie o dyspensie od ślubu czystości (zob. ESI 70).

⁶⁹ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 227–228.

jest czymś lepszym niż małżeństwo⁷⁰, ale jest konkretnym powołaniem, bardzo cenionym w Kościele.

Z punktu widzenia teologii moralnej postanowienie trwania w dziewictwie ponawiane podczas konsekracji dziewic jest rodzajem ślubu wieczystego, bezwarunkowego, publicznego i uroczystego⁷¹. Ślubowanie wnosi pewne ograniczenie swobody, ale dokonuje się ono przez osobistą wolną decyzję. Jego prawdziwy sens i właściwa wartość polega na tym, że stanowi wyraz i potwierdzenie wolności przez ofiarne oddanie się Bogu w miłości. Jest on wyrazem uwielbienia Boga, objawem pobożnej żarliwości, a jednocześnie stwierdzeniem żywej wiary i wspałałomyślniej miłości do Chrystusa-Oblubieńca⁷². Przez swoje postanowienie kobieta zaciąga na siebie obowiązek trwania w dziewictwie. Pismo Święte zachęca i przynagla do wypełnienia tego, do czego się ktoś zobowiąże⁷³. Lepiej nie składać żadnych zobowiązań, niż je złożyć pochopnie i potem tego żałować. Chęć wycofania się ze swego postanowienia i opuszczenie stanu dziewic może być traktowana przez osoby postronne jako obraza Boga i zaprzeczenie miłości do Chrystusa-Oblubieńca, a tym samym stać się powodem zgorszenia. Dla Kościoła jest to porażka, dla świata – złudne potwierdzenie wyższości spraw doczesnych nad duchowymi.

Niedopełnienie ślubu z punktu widzenia teologii moralnej jest uznawane za wykroczenie moralne i stanowi grzech. Grzechem ciężkim jest niedotrzymanie ślubu publicznego. Od ważnego ślubu można uzyskać zwolnienie w wyniku decyzji kompetentnej władzy duchowej w Kościele, która od Chrystusa

⁷⁰ Nauka Kościoła odeszła od przeciwstawiania sobie dziewictwa i małżeństwa i wskazywania wyższości tego pierwszego. Taki pogląd spotykamy u ojców Kościoła, czego przykładem są pisma św. Ambrożego, św. Hieronima, św. Augustyna. Por. D. Wawrowska, *Dziewictwo konsekrowane. Dawne powołanie na nowe czasy*, Włocławek 2015, s. 168–173.

⁷¹ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, s. 228–229.

⁷² Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, s. 229.

⁷³ Pwt 23, 22–24; Koh 5, 3–4; Prz 20, 25. Święty Augustyn w swoim traktacie zatytułowanym *O świętym dziewictwie* zwraca uwagę na konieczność odczuwania bojaźni Pańskiej. Dotyczy to również podejmowania decyzji o ślubie dziewictwa. Augustyn mówi o tym, że wprawdzie doskonała miłość usuwa bojaźń (1 J 4, 18), ale wyjaśnia, że w tym przypadku nie chodzi o bojaźń Bożą, lecz bojaźń ludzką, lęk przed doczesnym złem, a nie lęk przed ostatecznym sądem Bożym. Zob. św. Augustyn, *O świętym dziewictwie*, przekł. P. Nehring, Kraków-Tyniec 2019, s. 91. Sądu Bożego należy się obawiać i trwać w bojaźni (Rz 11, 20). Zatem i decyzja o przyjęciu konsekracji, jak i o opuszczeniu stanu dziewic winna być podejmowana w perspektywie eschatologicznej jako decyzja mająca doniosłe znaczenie życiowe. Współcześnie podkreśla się miłosierdzie Boże, a unika się tematów, które miałyby wprowadzić dyskomfort w przeżywanie relacji z Bogiem. Jednakże należy pamiętać też o tym, że Bóg nie pozwoli z siebie sztydzić.

otrzymała moc wiązania i rozwiązywania w imię Boga spraw w zakresie sumienia. Konieczna jest jednak uzasadniona i wystarczająco poważna przyczyna⁷⁴. W instrukcji *Ecclesiae Sponsae Imago* mowa jest o tym, że „jeśli konsekrowana z bardzo poważnych powodów, ocenionych przed Panem w procesie uważnego rozeznania, zamierza zostać zwolniona ze zobowiązań wynikających z konsekracji, zwróci się do biskupa diecezjalnego poprzez złożenie pisemnego wniosku. Biskup nie zaniecha zaproponowania jej właściwej pomocy i odpowiedniego czasu na rozeznanie. Udziela jej zwolnienia jedynie po dogłębnym zbadaniu przyczyny złożenia wniosku”⁷⁵. Biskup diecezjalny zatem, który dopuszcza do konsekracji, a następnie konsekruje dziewice, ma kompetencje również do tego, by zwolnić je ze zobowiązań wynikających z konsekracji. Zwolnienie ze zobowiązań wynikających z konsekracji powoduje, że w świetle prawa kanonicznego z samej konsekracji nic nie zostaje, bo konsekracja nie jest sakramentem, który „wyciska pieczęć”⁷⁶.

Instrukcja *Ecclesiae Sponsae Imago* przewiduje również wydalenie ze stanu dziewic. Dzieje się tak wówczas, gdy konsekrowana w sposób jawny wyrzekła się wiary katolickiej lub zawarła związek małżeński⁷⁷. Powodem wydalenia może być również poważne przestępstwo lub bardzo poważne uchybienie, jawne i sprzeciwiające się zobowiązaniom wynikającym z konsekracji⁷⁸. Dekret biskupa diecezjalnego o wydaleniu musi być zatwierdzony przez Stolicę Apostolską⁷⁹. Instrukcja nie przewiduje wydalenia w przypadku, gdy sama konsekracja została przyjęta w sposób niegodziwy. Nie wypowiada się również o powodach, które czyniłyby konsekrację nieważną. Zatajenie przed konsekracją jakiejś ważnej okoliczności, która podawałaby w wątpliwość możliwość przyjęcia konsekracji lub posłużenie się kłamstwem czy manipulacją, by konsekrację przyspieszyć, niektórzy uważają za przesłankę do uznania nieważności konsekracji, inni sugerują, że „wymuszenie” szybszej konsekracji nie powoduje jej nieważności. Prawo kanoniczne wprawdzie mówi o tym, że ślub złożony pod wpływem podstępny jest nieważny z mocy samego prawa⁸⁰, jednakże chodzi

⁷⁴ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, s. 230.

⁷⁵ ESI 70.

⁷⁶ W przypadku duchownych obowiązuje kan. 290 KPK, który mówi o tym, że „święcenia raz ważne przyjęte nigdy nie tracą ważności”. W odniesieniu do dziewic konsekrowanych takiego kanonu nie ma.

⁷⁷ Zob. ESI 71.

⁷⁸ Zob. ESI 72. Chodzi o sytuacje, o których mówi KPK, kan. 695.

⁷⁹ Zob. ESI 72.

⁸⁰ Zob. KPK, kan. 1191 § 3.

o taki rodzaj podstępu, który nie pozwala działać podmiotowi z wystarczającą świadomością i wolnością. W tym przypadku kobieta, która przyjmuje konsekrację i składa *sanctum propositum*, działa w sposób świadomy i wolny.

Podczas konsekracji dziewic kobieta zobowiązuje się do zachowania doskonałej czystości i naśladowania Chrystusa. Zwolnienie z tych zobowiązań praktycznie sprawia, że kobieta powraca do stanu sprzed konsekracji, jakby konsekracji nie było⁸¹. Jak w tej sytuacji rozumieć trwałość konsekracji i nowe namaszczenie duchowe? Liturgiczny obrzęd konsekracji dziewic można traktować jako oficjalną modlitwę Kościoła nad osobami, które rozpoznają w sobie charyzmat dziewictwa. Współzależność wymiaru hierarchicznego z wymiarem charyzmatycznym jest tutaj kluczowa. Charyzmaty bowiem potrzebują instytucji Kościoła, podobnie jak instytucja Kościoła potrzebuje charyzmatów⁸². Biskup, do którego należy rozeznawanie charyzmatów w diecezji, również w przypadku kandydatki do konsekracji pełni swoją posługę rozeznawania, w czym nikt nie może go zastąpić. Z kolei dla kobiety przystępującej do konsekracji rozeznanie biskupa jest potwierdzeniem jej własnego rozeznania i potwierdzeniem charyzmatu dziewictwa. Charyzmat ten winien być pielęgnowany i rozwijany w służbie Kościołowi. Przez charyzmat dziewictwa Duch Święty udziela kobiecie konsekrowanej specjalnej łaski, przez którą czyni ją zdolną i gotową do podejmowania dzieł i funkcji mających na celu odnowę i dalszą skuteczną rozbudowę Kościoła⁸³. Jak każdy charyzmat może być on ciągle na nowo rozpalany lub bezpowrotnie utracony. Święty Piotr Apostoł w swoim liście przestrzega chrześcijan, aby nie ustawiali w umacnianiu swojego powołania i wyboru, gdyż czyniąc to, nie upadną nigdy⁸⁴.

⁸¹ Zwolnienie z zachowania doskonałej czystości w przypadku odejścia ze stanu dziewic wydaje się oczywiste. Ale czy można zwolnić kogoś z wymogu naśladowania Chrystusa? Czy nie jest to obowiązek każdego chrześcijanina? Lepiej byłoby mówić o dyspensie od celibatu z zachowaniem obowiązków dziewicy konsekrowanej, o jakich mówią *Obrzędy konsekracji dziewic* we *Wprowadzeniu ogólnym* w numerze 2. Wówczas dopiero konsekracja miałaby charakter trwały. Dyspensa od ślubu nie jest stwierdzeniem nieistnienia ślubu, lecz tylko zwolnieniem od przyjętego zobowiązania. Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, s. 230.

⁸² Por. Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4: *Traktat o Trójcy Świętej. Traktat o Duchu Świętym i łasce*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 566. Na temat charyzmatów zob. również: B. Stypułkowska, *Formacja teologiczna w „ordo virginum”*, s. 103–104, 106–112.

⁸³ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele *Lumen gentium*, nr 12.

⁸⁴ 2 P 1, 10. Rozważając przytoczony werset, należy przeczytać go w całym kontekście, w którym chodzi o wychwalanie hojności Boga, który sprawił, że grzeszni ludzie mogli stać się uczestnikami Boskiej natury – 2 P 1, 3–11. Można to również analogicznie odnieść do konsekracji, w czasie

Opuśczenie stanu dziewic jest prawnie dopuszczalne i nie zagraża zbawieniu. Gorszą rzeczą byłoby na pewno odejście od życia sakramentalnego lub formalna apostazja. Jednakże i sprawa odejść ze stanu dziewic winna zostać poddana refleksji. Przez to, że konsekracja dziewic jest sakramentem, a nie sakramentem, bywa lekceważona przez hierarchię. Zauważa się pewną łatwość i pochopność u osób odpowiedzialnych za formację zarówno w dopuszczaniu kobiet do konsekracji, jak i potem w zwalnianiu ich ze zobowiązań. Aby temu zapobiec, zostanie podjęta próba sformułowania postulatów formacyjnych.

Próba sformułowania postulatów formacyjnych

Odejście ze stanu dziewic wskazuje na zaniechanie eschatologicznego czuwania, a także na brak rozwijania charyzmatu dziewictwa. Eschatologiczne czwanie wyrażające się w uważnym życiu wiary skierowane jest ku Chrystusowi, który jako jedyny może zaspokoić każdą potrzebę ludzkiego serca. Rozwijanie charyzmatu dziewictwa wymaga zaś pracy nad sobą i postępu w życiu duchowym. W czasie pierwszych spotkań z aspirantkami należy raczej zniechęcać niż zachęcać do tej formy życia, ukazując trudności, z jakimi boryka się dziewica konsekrowana. Może to być poczucie osamotnienia, brak wspólnoty życia, brak akceptacji i zrozumienia ze strony wspólnoty kościelnej, trudności mieszkaniowe czy materialne. Osobom, które odeszły z zakonu, należy wyznaczyć dodatkowy czas na zapoznanie się ze specyfiką stanu i konfrontację ze swymi dotychczasowymi doświadczeniami życia w zgromadzeniu. Biskup, zanim dopuści taką kandydatkę do konsekracji, winien dokładnie sprawdzić, w jaki sposób weszła ona w kontekst eklezjalny i społeczny⁸⁵. Ważne jest bowiem zakorzenienie dziewicy w Kościele diecezjalnym, co nie zawsze jest oczywiste w przypadku sióstr zakonnych. Biskup diecezjalny, który dopuszcza do konsekracji i do którego ze strony Kościoła należy odpowiedzialność za formację, winien posiadać informacje o kandydatce oraz opinie osób trzecich, które pomogą mu podjąć decyzję. Informacje te powinny dotyczyć dwóch obszarów życia kandydatki: jej więzi z Chrystusem oraz służby w Kościele. Wydaje się zasadne sprawdzenie stopnia przynależności do Chrystusa i Kościoła, aby nie

której kobieta zostaje jakby wyrwana z zepsutego świata i przeniesiona w zbawcze działanie Boga, któremu zostaje zaślubiona.

⁸⁵ Zob. ESI 95.

konsekwować osób niepewnych w swoim powołaniu. W przypadku osób, które wcześniej były w zakonie, biskup uzyskuje także informacje od instytutu czy stowarzyszenia, w którym kandydatka była⁸⁶.

Postulaty formacyjne mają być próbą odpowiedzi na trudności, jakie przeżywają lub mogą przeżywać dziewice konsekrowane. Mogą być one pomocne dla aspirantek, kandydatek i dziewic konsekrowanych oraz dla osób, które im towarzyszą w formacji. Wiadomo bowiem, że pierwszą odpowiedzialną za rozeznanie powołania do życia w *ordo virginum* jest sama aspirantka, a później kandydatka. To przecież chodzi o jej życie, rozwój jej wiary, a być może i o jej zbawienie. Decyzja o przyjęciu konsekracji jest decyzją doniosłą, która może zaważyć na całym późniejszym rozwoju jej relacji z Bogiem. Przed konsekracją i po konsekracji sama zainteresowana jest odpowiedzialna za zapewnienie sobie środków materialnych i duchowych do realizacji swojego powołania. Inne osoby uczestniczące w formacji aspirantek, kandydatek, a potem dziewic, pełnią rolę pomocniczą. Co więcej, mogą pomóc tylko w ograniczonym zakresie. Instrukcja *Ecclesiae Sponsae Imago* wyraźnie stwierdza, że delegat biskupa⁸⁷ oraz dziewice współpracujące w służbie formacyjnej działają na forum zewnętrznym (*forum externum*), a nie na forum wewnętrznym (*forum internum*)⁸⁸. Zatem zarówno delegat, jak i współpra-

⁸⁶ Zob. ESI 95.

⁸⁷ W różnych diecezjach prezbiter opiekujący się *ordo virginum* jest różnie określany, ale jego zadania są podobne. Ks. dr Adam Kałduński w konferencji *Realizacja rad ewangelicznych w „ordo virginum” w aspekcie kanonicznym* (<http://www.konsekrowane.org/dziewice/konf.php> [18.06.2023]), wygłoszonej podczas sympozjum zatytułowanego „Rady ewangeliczne na drodze do świętości w dziewictwie konsekrowanym” 13 października 2018 roku w Pelplinie, podkreślił, że delegat biskupa nie jest przełożonym dziewicy. Do jego zadań należy towarzyszenie, wysłuchiwanie, doradzanie i zachęcanie do spotkania z biskupem w ważniejszych momentach w życiu dziewicy (zob. ESI 52–53). Również w odniesieniu do aspirantek i kandydatek nie pełni on roli przełożonego. I choć jego zadaniem jest zgromadzenie dokumentów, które pomogą biskupowi podjąć decyzję w sprawie konsekracji, oraz sam jest zobowiązany do wystawienia opinii o kandydatce, jego rola jest rolą pomocniczą, a nie decyzyjną, i można powiedzieć, że całkowicie mieści się w zakresie działania służby komunii.

⁸⁸ W konsekwencji nie powinni oni nawiązywać z aspirantkami, kandydatkami ani dziewicami relacji opartej na towarzyszeniu duchowym. Instrukcja mówi o tym, że „nie wchodzi” w taką relację (zob. ESI 79). Przypomniał o tym w swojej konferencji bp Arkadiusz Okroj w czasie warsztatów dla księży asystentów diecezjalnych, które były zorganizowane przez Podkomisję KEP ds. Indywidualnych Form Życia Konsekrowanego w dniach 14–15 lutego 2023 roku w Kielcach. Zob. *Cechy i kompetencje formatorów osób żyjących w IFŻK*, <http://www.ifzk.episkopat.pl/> (16.05.2023).

cujące z nim dziewice konsekrowane mogą w procesie formacyjnym przed konsekracją dbać o usystematyzowanie życia duchowego u aspirantek i kandydatek, a podczas formacji stałej wdrażać dziewice konsekrowane do autoformacji, jak również przygotowywać dla biskupa dokumenty dotyczące kandydatek, nie naruszając *forum internum*⁸⁹. Jednak to, co jest najbardziej istotne w przygotowaniu do konsekracji, a potem w życiu konsekrowanym, dokonuje się na forum wewnętrznym. Na tym forum pojawia się również decyzja o opuszczeniu stanu dziewic. Poddanie się kierownictwu duchowemu zarówno na etapie kandydatury, jak i po konsekracji, gdy pojawiają się trudności w życiu konsekrowanym, wydaje się konieczne. Rozeznawanie przyjęcia konsekracji oraz rozeznawanie odejścia ze stanu dziewic winno dokonywać się z pomocą osób trzecich. Te osoby aspirantka, kandydatka czy dziewica musi sama znaleźć, co nie jest sprawą łatwą. Praktyka towarzyszenia duchowego, oparta na stałej i pełnej zaufania relacji z osobą o głębokim duchu wiary i mądrości chrześcijańskiej jest użytecznym narzędziem nie tylko do rozeznania powołania, ale i przy podejmowaniu życiowych decyzji⁹⁰. Wydaje się wskazane, by spośród dziewic konsekrowanych przygotowywać odpowiednie osoby nie tylko do służby komunii, ale również zdolne do towarzyszenia duchowego.

Warto zwrócić uwagę na to, że instrukcja *Ecclesiae Sponsae Imago* wprowadza etap propedeutyczny formacji, w którym aspirantka rozeznaje swoje powołanie do *ordo virginum*. Okres ten kończy się dopuszczeniem przez biskupa do formacji poprzedzającej konsekrację⁹¹. Zatem weryfikacja aspirantki ma miejsce już na etapie początkowym formacji. Oprócz danych pochodzących od samej aspirantki, odpowiedzialny za jej formację winien dostarczyć

⁸⁹ Ani delegat – jak to było wcześniej powiedziane – ani dziewice konsekrowane, które z nim współpracują w dziele formacji, w żadnym wymiarze nie są przełożonymi dziewic w diecezji. Takim przełożonym jest jedynie biskup diecezjalny. Wymienione wyżej osoby, mianowane przez biskupa, pełnią rolę służebną wobec dziewic, kandydatek i aspirantek określoną przez instrukcję na temat *ordo virginum* jako służbę komunii (zob. ESI 45, 52). Podobnie rzecz ma się ze stałą służbą komunii, działającą w porozumieniu z KEP (zob. ESI 56), która w Polsce funkcjonuje pod nazwą Centrum Promocji Indywidualnych Form Życia Konsekrowanego. Nie pełni ono w żadnym razie jakiegoś nadzoru nad stanem dziewic w diecezjach, lecz jego funkcja jest typowo pomocnicza. Pojawia się pytanie, kto powinien kierować do służby ponaddiecezjalnej dziewice konsekrowane i czy ta służba powinna być kadencyjna.

⁹⁰ Zob. ESI 79.

⁹¹ Zob. ESI 96.

biskupowi także opinie osób trzecich⁹² i ewentualną opinię psychologiczną⁹³. Takie postępowanie zmniejszy ryzyko dopuszczenia do formacji przed konsekracją, a następnie do samej konsekracji osoby do tego nieprzygotowanej, niezakorzenionej w Kościele i bez trwałego związku z Chrystusem. Udzielanie konsekracji bez wymaganego badania wstępnego i bez przesłanek świadczących o tym, że decyzja aspirantki, a potem kandydatki jest trwała, świadoma i w pełni wolna, doprowadza do odejść ze stanu dziewic z błahych powodów.

Powody odejścia ze stanu dziewic są bardzo różne, podobnie jak różne są powody opuszczenia stanu kapłańskiego czy zakonu. Jednakże w dynamice powołania i odchodzenia wskazywane jest środowisko, w jakim żyje powołany⁹⁴. W przypadku dziewic konsekrowanych środowisko powołania nie jest środowiskiem życia. Dziewice konsekrowane w danej diecezji tworzą wprawdzie pewne środowisko, ale jest ono oparte na raczej luźnych związkach. Osoby niesamodzielne oraz osoby, które odeszły z zakonu, a chcą przyjąć konsekrację dziewic, mogą mieć nierealne wyobrażenia odnoszące się do stanu dziewic i oczekiwać czegoś, co nie zostanie spełnione. Wydaje się, że pierwszym powodem odejścia ze stanu dziewic może być rozczarowanie samym stanem. Dziewica konsekrowana, która sama nie zadba o to, by mieć własne środowisko wzrostu i świadectwa, może czuć się osamotniona i niepotrzebna. W przypadku zmiany diecezji sytuacja może się jeszcze bardziej skomplikować. Dużą pomocą dla kandydatek i dziewic konsekrowanych jest organizowanie w wymiarze ponaddiecezjalnym różnych rekolekcji, sympozjów i spotkań. Osoby, które w swojej diecezji czują się osamotnione, mają wiele okazji, by spotykać się z dziewczynami innych diecezji, nawiązywać bliższe relacje, pobyc w przyjaznym, życzliwym środowisku, a nawet uzyskać jakieś konkretne wsparcie od osób zaangażowanych w ponaddiecezjalną służbę komunii.

Drugim powodem odejścia ze stanu dziewic może być słaby rozwój duchowy dziewczyny. Formatorzy mogą pomóc kobiecie w jej formacji przez

⁹² Zob. ESI 95.

⁹³ Instrukcja *Ecclesiae Sponsae Imago* mówi o tym, że taka opinia może być przydatna w niektórych przypadkach, zwłaszcza wtedy, gdy istnieją wątpliwości co do występowania zaburzenia psychicznego. Jednakże nawet wtedy, gdy dokonana ocena wykaże obecność takiego zaburzenia, biskup może dopuścić do konsekracji, biorąc pod uwagę rodzaj, wagę i sposób, w jaki wpływa to na psychikę danej osoby, a w konsekwencji na jej zdolność do przyjęcia konsekracji (zob. ESI 89–91).

⁹⁴ Por. M. Kozuch, *Z doświadczeń formatora: dlaczego i jak odchodzą dzisiaj księża i osoby konsekrowane?*, w: *Odejścia od kapłaństwa. Studium historyczno-psychologiczne*, red. K. Dyrek, Kraków 2010, s. 67.

usystematyzowanie życia duchowego, którego wyrazem będzie opracowanie statutu personalnego⁹⁵, indywidualnej ścieżki formacyjnej⁹⁶ i indywidualnego programu formacyjnego⁹⁷. Warto zwrócić uwagę na to, że na każdym etapie aspirantka, kandydatka i dziewica konsekrowana ma prawo przedstawić osobom odpowiedzialnym za formację własny projekt formacyjny, według którego chce się formować. Kilkuletni okres życia według opracowanego przez siebie programu formacyjnego może być gwarancją, że kobieta uzyskała pewną samodzielność w prowadzeniu życia duchowego i można zaobserwować u niej określony styl życia, który umożliwi jej wypełnianie zobowiązań wynikających z konsekracji. Instrukcja na temat *ordo virginum* mówi o tym, że już na etapie formacji początkowej należy pomóc kandydatce umocnić miłość do modlitwy i rozwinąć umiejętność zarządzania rytmem dnia, tygodnia i roku, aby zachować w centrum doświadczenie dialogu z Panem⁹⁸.

W statucie powinny zostać scharakteryzowane główne rysy duchowości kandydatki i jej zaangażowanie w Kościele. Wybór określonej duchowości ukierunkuje rozwój duchowy przez konkretną drogę zaproponowaną przez mistrzów życia duchowego. Opis zaangażowania kandydatki w Kościele zobrazuje jej eklezjalną przynależność, bez której nie można mówić o zakorzenieniu w Kościele partykularny. Może się zdarzyć, że kandydatka będzie miała trudność w opisanu swojego zaangażowania. W kodeksie prawa kanonicznego nie mamy szczegółowych wytycznych w tym względzie, oprócz stwierdzenia, że dziewica jest przeznaczona na służbę Kościołowi⁹⁹. Obowiązki dziewicy podane w *Obrzędach konsekracji dziewic* już bardziej szczegółowo określają pole zaangażowania¹⁰⁰. Faktem jest, że bycie znakiem wymaga jakiegoś konkretnego

⁹⁵ Instrukcja dotycząca *ordo virginum* nie wypowiada się na temat statutu personalnego. Praktyka sporządzania statutu personalnego istnieje w odniesieniu do pustelników. Proponowana była ona również w odniesieniu do dziewic konsekrowanych. Sprawę tę poruszono na spotkaniu Podkomisji KEP ds. Indywidualnych Form Życia Konsekrowanego we Wrocławiu 21 kwietnia 2018 roku. Zob. Notatka ze spotkania we Wrocławiu, 20–21.04.2018, www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/wroclaw_2018.pdf (11.02.2019).

⁹⁶ Ścieżki formacyjne (ESI 47, 76–78, 92, 97, 108, 112) polegają na ustalaniu sekwencji konkretnych wydarzeń formacyjnych, które prowadzą do określonego weryfikowalnego celu. Zob. A. M. Kolberg, *Wprowadzenie*, w: ESI, s. 24; *Vademecum*, s. 56.

⁹⁷ Instrukcja na temat *ordo virginum* nie wypowiada się na temat indywidualnego programu formacyjnego. Należy jednak założyć, że opracowanie takiego programu, określającego przebieg dnia, tygodnia i roku wpłynie stymulująco na przebieg formacji.

⁹⁸ Zob. ESI 99.

⁹⁹ Zob. KPK, kan. 604 § 1.

¹⁰⁰ Zob. *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 2.

zaangażowania, inaczej znak jest nieczytelny. Kandydatka, która nie potrafi określić swojego zaangażowania i miejsca w Kościele w czasie kandydatury, po konsekracji może oczekiwać ze strony biskupa, kurii czy proboszcza jakiegoś dodatkowego umocowania. Nie będzie jej wystarczała sama przynależność do stanu dziewic, która nie jest związana z określoną działalnością. Może wówczas przeżywać frustrację i czuć się nieobecna w strukturach kościelnych. Inny przypadek będzie miał miejsce wówczas, gdy kandydatka prowadzi już jakąś działalność i przy okazji konsekracji będzie ją chciała uwierzytelnić ze strony Kościoła. W takim przypadku ważna jest jednak ostrożność i weryfikacja, czy motywy prośby o konsekrację są właściwe i czy wynikają rzeczywiście z powołania do stanu dziewic. Warto też w takim przypadku dać pewien dodatkowy czas na rozeznanie tej sytuacji zainteresowanym, tj. biskupowi i kandydatce. Niewykluczone także, że dziewica konsekrowana będzie służyła Kościołowi niejako przez życie ukryte w poście (pokucie) i modlitwie, nie angażując się w dzieła zewnętrzne, poza zwykłym chrześcijańskim świadectwem życia¹⁰¹. Jej powołanie może się całkowicie wypełniać w byciu „przypomnieniem” miłosiernych obietnic i uczynków Pana oraz przez wstawiennictwo, do którego dziewica jest zobowiązana, otrzymując księgę modlitw Kościoła¹⁰².

Indywidualna ścieżka formacyjna jest rodzajem planu, w którym bierze się pod uwagę cel danego etapu formacji, zakres rozeznania powołania (na etapie formacji początkowej), umiejętności i postawy, które należy kształtować na danym etapie formacji i zakres wiedzy. W związku z tym, że przebieg każdej ścieżki jest dostosowany indywidualnie do każdej osoby, należy na początku każdego etapu formacji określić czas realizacji ścieżki i terminy spotkań z osobą odpowiedzialną za przebieg formacji (biskup, delegat lub dziewica konsekrowana w służbie komunii); formy realizacji ścieżki (indywidualne i wspólne), w tym osobistą lekturę; owoce, jakie są oczekiwane, oraz sposób ich weryfikacji¹⁰³.

¹⁰¹ Znamienna jest odpowiedź Chrystusa na pytania sprawiedliwych: „«Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie? Albo spragnionym i daliśmy Ci pić? Kiedy widzieliśmy Cię przybyszem i przyjęliśmy Cię, lub nagim i przyodzialiśmy Cię? Kiedy widzieliśmy Cię chorym lub w więzieniu i przyszlismy do Ciebie?» A Król im odpowie: «Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili»” (Mt 25, 37–40).

¹⁰² Zob. *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 28. Niekiedy słyszy się zdanie, że dziewice konsekrowane mają w diecezji po prostu „być”, a nie „działać”. Jest to jakby w sprzeczności z tym, co mówi kodeks prawa kanonicznego, wskazując na przeznaczenie do służby Kościołowi (KPK, kan. 604 § 1). Służba zawsze wyraża się w jakimś działaniu.

¹⁰³ Zob. *Vademecum*, s. 58–59.

Indywidualny program formacyjny sformułowany przez kandydatkę powinien przedstawiać jej drogę formacyjną, która została przez nią podjęta i jest realizowana w rytmie dnia, tygodnia i roku. Taki dokument może być gwarancją, że kandydatka prowadzi życie duchowe i rozwija je w sposób świadomy, współpracując z łaską. Warto zwrócić uwagę na to, by kandydatka już na etapie kandydatury sama troszczyła się o własną formację i umiała ją zorganizować. Przygotowanie przez kandydatkę przynajmniej statutu personalnego i przedstawienie go osobom odpowiedzialnym za formację wydaje się bardzo wskazane jeszcze przed konsekracją. Prowadzenie uporządkowanego życia duchowego oraz realizowanie konkretnego zaangażowania w Kościele jest pewną przesłanką pozwalającą stwierdzić, że kandydatka prosi o konsekrację w sposób dojrzały i odpowiedzialny.

Podsumowując postulaty formacyjne, można wyliczyć konkretne zadania aspirantki, kandydatki, dziewczicy konsekrowanej oraz osób towarzyszącym im w formacji, umieszczając na pierwszym miejscu korzystanie z praktyki towarzyszenia duchowego¹⁰⁴. Powołania do życia konsekrowanego nikt nie powinien rozeznawać w samotności. Podobnie i dziewczica konsekrowana nie powinna w samotności rozeznawać odejścia ze stanu. Osobami uprawnionymi do pomocy kobiecie w rozeznawaniu są kierownik duchowy, spowiednik i biskup. To z nimi powinna ona przede wszystkim rozmawiać. Ale i inne osoby mogą pomóc w podejmowaniu decyzji. Dużą rolę ma tutaj do odegrania środowisko dziewczek konsekrowanych. Na drugim miejscu należy wymienić zadanie służby komunii dotyczące organizowania takich form formacyjnych, które umożliwią kandydatce sformułowanie ścieżki formacyjnej i statutu personalnego, a dziewczicy opracowanie indywidualnego programu formacyjnego. W przypadku, gdyby służba komunii w diecezji nie proponowała kandydatce czy dziewczicy sporządzenia takich dokumentów, powinny się o to zatroszczyć same zainteresowane. Będzie to wyraźny znak uporządkowanego życia duchowego, które daje nadzieję na stałość. Na trzecim miejscu, mając na uwadze chronologię działań, należy wymienić zadanie biskupa polegające na ostatecznym rozeznaniu, czy daną kandydatkę można dopuścić do konsekracji¹⁰⁵. Kandydatka winna

¹⁰⁴ Zob. ESI 79.

¹⁰⁵ Biskup bierze odpowiedzialność za ostateczne rozeznanie. W tym celu gromadzi niezbędne informacje od wszystkich osób, które towarzyszyły kandydatce w formacji (z wyjątkiem kierownika duchowego), w tym także delegata ds. *ordo virginum* w diecezji i dziewczek konsekrowanych, które były zaangażowane w służbę formacji. Zob. ESI 104.

potraktować rozmowę z biskupem w kluczu potwierdzenia lub nie własnego rozeznania charyzmatu dziewictwa. Nikt nie powinien być do końca pewny własnego charyzmatu, dopóki nie zostanie on potwierdzony przez hierarchię. Natomiast raz potwierdzony charyzmat powinien być z wdzięcznością przyjęty i rozwijany. Wraz z konsekracją kobieta przyjmuje na siebie odpowiedzialność za właściwe słuźenie charyzmatem dziewictwa.

Uwagi końcowe

W niniejszym artykule starano się przedstawić odejście ze stanu dziewic jako zaniechanie słuźby charyzmatem dziewictwa, które jest zarazem zaniechaniem eschatologicznego czuwania, do którego Chrystus wzywa swoich uczniów. To zaniechanie czuwania nie jest indywidualną sprawą osoby, która odchodzi ze stanu dziewic, lecz sprawą niejako całego Kościoła. W odejściu ze stanu dziewic Kościół traci osobę, która jest jego strażniczką, przypominającą Bogu Jego obietnice i przyczyniającą się do nadejścia paruzji, podczas której wszystko zostanie odnowione. W tym też kontekście należy spojrzeć na przygotowanie kandydatek do konsekracji. Błędne rozeznanie powołania do stanu dziewic może skutkować wycofaniem się ze złożonych zobowiązań i zaprzestaniem czuwania, a tym samym wpłynąć na pogorszenie się relacji kobiety z Bogiem i zaniechanie troski o własne zbawienie.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn św., *O świętym dziewictwie*, przekł. P. Nehring, Kraków-Tyniec 2019.
- Błaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5: *Traktat o człowieku. Traktat o sakramentach*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 215–549.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza, rozdziały 40–66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz)*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Częstochowa 2019.
- Chmielewski M., *Grzech*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 302–306.
- Chmielewski M., *Mistyka*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 536–542.
- Chmielewski M., *Rozwój duchowy*, I–III, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 763–766.
- Chmielewski M., Walewander E., *Benedyktyńska szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 74–77.
- Danielewicz Z., *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6: *Traktat o stworzeniu. Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 287–550.
- Długosz A., Stypułkowska B., *Wprowadzenie do dydaktyki biblijnej*, Kraków 2000.
- Duchowość monastyczna dla człowieka żyjącego w świecie*, <https://cspb.pl/duchowosc-monastyczna-dla-czlowieka-zyjacego-w-swiecie/> (16.05.2023).
- Dziedzina J., *Dlaczego miliony chrześcijan poszczą i modlą się w intencji Izraela?* – https://www.gosc.pl/doc/8256869.Dlaczego-miliony-chrzcijan-poszcza-i-modla-sie-w-intencji?fbclid=IwARoqu77MiSClvsb671gCgnDowaDoxqUTuYAOOfHhHAhUfXWE9omYxj_97aQ (26.05.2023).
- Kaczor-Scheitler K., *Duchowe zaślubiny z Boskim Oblubieńcem na podstawie siedemnastowiecznych medytacji norbertańskich*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Literaria Polonica” 18 (2012) nr 4, s. 5–21.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Księga Izajasza II–III, 40–66*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy, oprac. L. Stachowiak, Poznań 1996 (Pismo Święte Starego Testamentu, IX, 2).
- Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4: *Traktat o Trójcy Świętej. Traktat o Duchu Świętym i łasce*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 323–656.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1983.
- Kołduński A., *Realizacja rad ewangelicznych w „ordo virginum” w aspekcie kanonicznym* <http://www.konsekrowane.org/dziewice/konf.php> (18.06.2023).

- Konecki K., *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, Włocławek 2021.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ecclesiae sponsae imago. Instrukcja na temat „ordo virginum”*, Pelplin 2019.
- Kożuch M., *Z doświadczeń formatora: dlaczego i jak odchodzą dzisiaj księża i osoby konsekrowane?*, w: *Odejścia od kapłaństwa. Studium historyczno-psychologiczne*, red. K. Dyrek, Kraków 2010, s. 65–76.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, przekł. i oprac. L. Balter, Poznań 1999.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1: *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 2: *Wielki Post. Okres Wielkanocny*, Poznań 1984.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1: *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej. Traktat o Jezusie Chrystusie*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 13–234.
- Okroj A., *Cechy i kompetencje formatorów osób żyjących w IFŻK*, <http://www.ifzk.episkopat.pl/> (16.05.2023).
- Olejnik S., *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich (Biblia Tysiąclecia), wyd. 5, Poznań 2000.
- Pontyfikat Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II*, wydany z upoważnienia papieża Pawła VI, poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. *Obrzędy konsekracji dziewic*. Wydanie wzorcowe, Katowice 2001.
- Sakramentalia*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1429–1434.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21.11.1964.
- Stearns R., Park M. R., Hayford J. W., *Strażnicy na murach. Praktyczna pomoc w modlitwie za Jerozolimę*, tłum. B. Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2014.
- Stern D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.
- Stuhlmüller C., *Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. naukowa wydania oryginalnego R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. naukowa wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 644–676.
- Stypułkowska B., *Biblijna formacja katechetów*, Częstochowa 2015.
- Stypułkowska B., *Biblijna katecheza o miłosierdziu skierowana do dziewic konsekrowanych. Przyczynek do formacji stałej*, w: *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. Jaromin, Wrocław 2016, s. 97–122.

- Stypułkowska B., *Dziewictwo jako dar i zadanie dla dziewczicy konsekrowanej*, „Analecta Cracoviensia” 55 (2023), s. 149–192.
- Stypułkowska B., *Ekumenizm duchowy dziewczicy konsekrowanej wobec podziałów chrześcijan*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 50 (2023), s. 155–178.
- Stypułkowska B., *Formacja teologiczna w „ordo virginum”*, „Analecta Cracoviensia” 52 (2020), s. 89–129.
- Stypułkowska B., *Indywidualne formy życia konsekrowanego w kontekście Roku życia konsekrowanego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 43 (2015), s. 117–145.
- Stypułkowska B., *Maryja – matka, siostra i nauczycielka dziewczicy konsekrowanej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 48 (2021), s. 99–125.
- Stypułkowska B., *Perspektywy dla dziewczic konsekrowanych żyjących w świecie wynikające z duchowości monastycznej*, „Analecta Cracoviensia” 48 (2016), s. 195–222.
- Stypułkowska B., *Pustelnicy jako przedstawiciele indywidualnej formy życia konsekrowanego*, „Analecta Cracoviensia” 50 (2018), s. 125–160.
- Stypułkowska B., *Rady ewangeliczne w życiu dziewczicy konsekrowanej*, „Annales Canonici” 14 (2018) II, s. 291–321.
- Stypułkowska B., *Rozeznawanie dziewczicy konsekrowanej w kierownictwie duchowym*, „Analecta Cracoviensia” 53 (2021), s. 31–53.
- Stypułkowska B., *Teoretyczne i praktyczne założenia przygotowania katechetów do poprawnej interpretacji tekstów biblijnych z uwzględnieniem form samokształcenia kierowanego*, Kraków 1999.
- Sztafrowski E., *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986.
- Urbański S., *Zaręczyny duchowe*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 933–934.
- Urbański S., *Zaślubiny mistyczne*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 932–933.
- Vademecum. Rozeznanie powołania i formacja w „ordo virginum”*, red. A. M. Kolberg, Pelplin 2023.
- Wawrowska D., *Dziewictwo konsekrowane. Dawne powołanie na nowe czasy*, Włocławek 2015.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012.
- 24/7 prayer with worship, ihopkc.org (26.05.2023).

FILOZOFIA

Adam Olszewski

 <https://orcid.org/0000-0003-3069-7518>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Solideism – a version of solipsism

 <https://doi.org/10.15633/acr.5603>



ABSTRAKT

Solideizm – wersja solipsyzmu

Niniejszy artykuł stanowi pierwszą obszerną próbę wyartykułowania poglądu, który nazwałem solideizmem. Rozpaczynam od zbadania różnych interpretacji solipsyzmu, jako że solideizm reprezentuje jego szczególną wersję, i ustalę schematyczne sformułowanie solipsyzmu. Po krótkim przeglądzie absolutnego idealizmu rekonstruuę argument F. C. S. Schillera, że absolutny idealizm nieuchronnie prowadzi do solipsyzmu. Opierając się na rozumowaniu Schillera, wraz z moim własnym argumentem przeciwko solipsyzmowi (rozwiniętym w osobnym artykule), wyprowadzam absolutną formę solipsyzmu – solideizm. Na koniec przedstawiam obserwacje dotyczące struktury porządku zbioru wszystkich solipsyzmów.

SŁOWA KLUCZOWE:

solipsyzm, Ego, Datum, solideizm, Absolut

ABSTRACT

Solideism – a version of solipsism

This paper marks the first extensive attempt to articulate the view I have termed *solideism*. I begin by exploring various interpretations of solipsism, as solideism represents a particular version of it, and establish a schematic formulation for solipsism. Following a brief overview of absolute idealism, I reconstruct F. C. S. Schiller's argument that absolute idealism inevitably leads to solipsism. Building on Schiller's reasoning, along with my own argument against solipsism (developed in a separate paper), I derive an absolute form of solipsism – solideism. Lastly, I offer observations on the order structure of the set of all solipsisms.

KEYWORDS:

solipsism, Ego, Datum, solideism, Absolute

„Hegelism is like a mental disease – you cannot know what it is until you get it, and then you can't know because you've got it.”

Max Eastman

The aim of this paper is to introduce the concept of solideism. The term is derived from the Latin words *solus* (alone) and *Deus* (God). To understand solideism, we must first become acquainted with another ontological theory, namely solipsism. The term ‘solipsism’ comes from the Latin words *solus* (alone) and *ipse* (self). One of the striking features of solipsism, when it is treated as a philosophical doctrine, is the notable absence of its clear historical link to ancient philosophy, particularly Greek thought, which is rather unusual when compared to most contemporary philosophical views.¹

Solipsism

For a more comprehensive overview of the history of solipsism and its various definitions, I recommend consulting the works of Olszewski (2020) and Watson (2016). In this paper, I will provide only a schematic account of solipsism. To give the readers a glimpse into solipsism and capture their interest,

¹ For a more comprehensive overview of the historical development of solipsism, cf. (Olszewski 2020). Some attempts have been made to identify Saint Augustine and the Cyrenaics as pioneers of solipsism. However, these attempts are either unconvincing or pertain to such forms of solipsisms that are not strictly metaphysical. Cf. (Zilioli 2022) and (De Solipsismo 2022). It has recently been brought to my attention that in Parmenides's philosophical poem “On Nature” (Peri Physeos), the original Greek text reads: “οὐδ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν”, which was translated into English by John Burnet in 1892 as: “Nor was it ever, nor will it be; for now it is, all at once, a continuous one” (source: <http://philoctetes.free.fr/parmenidesunicode.htm>). Another relevant quotation from Aristotle's “On the Soul” (De Anima), Book III, Part 8 reads: “For the sensitive part of the soul is that which perceives the objects of sense, while the intellectual part of the soul is that which understands the objects of intellect” (τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν τὰ αἰσθητὰ πῶς ἐστί, τὸ δὲ νοητικὸν τὰ νοητά, translate into English by J. A. Smith).

I will first present sixteen terms for (or definitions of) solipsism that I have encountered in the literature:²

1. [S.1] (A. Heyting) S.: = the doctrine that assigns the Self a primary role.
2. [S.2] (A. Heyting) S.: = “The entire world consists solely of my representations”.
3. [S.3] (B. Russell) S.: = “The belief that I alone exist”;
 - a. dogmatic: “there is nothing beyond data”;
 - b. sceptic: “one cannot know anything beyond data”;
 - c. drastic: “everything consists in the following (what I perceive and remember)”;
 - d. less drastic: “I accept everything that is present in my spirit according both to pure reason and to orthodox psychology; hence also unconscious perceptions”.
4. [S.4] (F. C. S. Schiller) S.: = “the doctrine that all existence is experience and that there is only one experient”.
5. [S.5] (F. H. Bradley) “I cannot transcend experience, and experience must be my experience. From this it follows that nothing beyond my self exists; for what is experience is its [the self’s] states”.
6. [S.6] (C. Brunet) “Everything exists only with the consciousness; I wish to say that there is a contradiction in attributing a positive existence to a thing of which one does not think at all”.
7. [S.7] (A. Pastore) “(...) l’identificazione di tutta la realtà, al mio io individuale, consciente e pensante, unica realtà”.
8. [S.8] (P. Foulquié) “Le solipsiste dit: Il n’y a que moi”.
9. [S.9] (R. Eisler) S.: = the view that “daß das eigene Ich allein, das Seiende ist, daß alles Sein im eigenen Ich, im eigenen Bewußtsein beschlossen ist”.
10. [S.10] (S. Thornton) “I am the only mind which exists”, or “My mental states are the only mental states”.
11. [S.11] (K. Popper) S.: = “is a theory that I, and only I, exist”.
12. [S.12] (R. Watson) S.: = “the thesis that one can be conscious only of one’s own sensations and ideas in the present moment”.
13. [S.13] (W. Todd) S.: = “Analytic solipsism is defined as the view which says that all the statements of ordinary language can be translated without loss of meaning into a language whose primitive terms refer only to the mental phenomena of the speaker”.

² The source passages for these terms can be found in (Olszewski 2020: 222–224).

14. [S.14] (Wikipedia) S.:="Nur das eigene Ich existiert. Nichts außerhalb des eigenen Bewusstseins existiert, auch kein anderes Bewusstsein".
15. [S.15] (A. Schopenhauer) "Nach Schopenhauer kann der Solipsismus, der alle Erscheinungen außer dem eigenen Individuum für Phantome hält, als ernstliche Überzeugung »allein im Tollhause« gefunden werden (W. a. W. u. V. I. Bd., § 19)".
16. [S.16] (A. Olszewski) S.:="only I and my Projection exist (Datum).

In all these definitions, or their sensible paraphrases, we can notice the three recurring terms: I (Ego), Datum, Exists; for which the acronym takes the letters:

- I (Ego),
- D (Datum),
- E (Exists).

These basic terms require initial clarification, which will be the focus of our further discussion. At this point, I would like to draw the readers' attention to two key issues. The first concerns the term *Datum*, which is typically used in English in the singular form, while its plural is *Data*. However, we will use *Datum* to emphasise the totality of data and information available to *I*. The second issue pertains to our usage of the term *I* in comparison to the term *Self*.³ In this paper, we use the term *I* in a rather metatheoretical and colloquial sense, without adhering to the definitions provided by any specific philosophical system. From this perspective, the term *I* had two basic meanings. On one hand, *I* is understood as the *Self*. Strawson (2000, 42) provides the following characteristics of the *Self*:

- (1) a subject of experience, a conscious feeler and thinker
- (2) a thing, in some interestingly robust sense
- (3) a mental thing, in some sense
- (4) a thing that is single at any given time, and during any gapless or hiatus free period of experience
- (5) a persisting thing, a thing that continues to exist across gaps or hiatuses in experience
- (6) an agent
- (7) something that has a certain character or personality.⁴

³ I draw here on the works of the specialists in the field, primarily Galen Strawson, Dan Zahavi, and Eduard Marbach.

⁴ Let us emphasize that Strawson identifies himself as a materialist. According to him, the minimal characterization of the *Self* encompasses only points (1)-(4). He refers to this type of *Self* as SESMET (Subjects of Experience that are Single Mental Things) (Strawson 2000: 46048).

This is roughly our understanding of *Ego* in the formulation of solipsism presented below, and we shall also call it the *subject*. The second extremely important understanding of *I* – *transcendental I* – is rather specific and comes from Kant's well-known passage:⁵

[T]he simple, and in content for itself wholly empty representation *I*, of which one cannot even say that it is a concept, but a mere consciousness that accompanies every concept. Through this *I*, or He, or It (the thing), which thinks, nothing further is represented than a transcendental subject of thoughts = *x*. I. Kant. *Critique of the Pure Reason* (A 346, B 404)

Since Kant's time, four versions of solipsism have been identified: metaphysical ([S.11]), epistemological ([S.4]), methodological ([S.13]), and ethical, depending on which aspect of the functioning of *I* is considered. The first version, metaphysical solipsism, is the most robust, as the others can be seen as its consequences; this is the version we will focus on. Let us note that there exist philosophical views closely related to solipsism, yet distinct from it, such as subjective idealism. The primary proponent of this perspective was the Irish philosopher G. Berkeley (1685–1753), who acknowledged the existence of things external to consciousness as perceived by either humans or God (*esse = percipi*). However, solipsism – where *I* pertains solely to a human being – does not recognise the existence of the Absolute. Moreover, Berkeley allowed for the existence of many *I*'s. After rejecting the notion of things in themselves and recognising the entire subject as *I*, Kant's conception (in which God is treated as a regulative principle) can be considered a solipsistic system. His philosophy is particularly intriguing because it can be expressed in the form: $E = I + D$ (phenomena) + Things in themselves. As we will argue below, absolute idealism is connected to solipsism and to Leibniz's monadology.⁶

He also considers another denotation of the term *Self*, understanding it as a specific person, along with his body, who lives in a particular environment, which is referred to as “Triple-E – as environmentally embedded, embodied, and ecological [...]” (Strawson 2000: 476).

⁵ For a more extensive discussion on this topic in relation to Husserl, see Marbach (2000). Some philosophers even speak of a non-egological self in Sartre and others (Zahavi 2000: 58–59).

⁶ For further examples, refer to Watson's book (2016).

In his important monograph *Solipsism*, Watson (2016) adopts the definition of solipsism in the form of solipsism of the present moment as central to his entire work:

[SPM]. Solipsism is the ontological position that only one self-conscious being exists in the universe: oneself. (Watson 2016, 3)

[...] The foundation of the metaphysics of solipsism of the present moment: [...] the universe consists only of one self-consciousness being and this solipsist exists only in the present moment. cf. (Watson 2016, 3)

The first definition in this quote describes the fundamental version of solipsism, namely metaphysical solipsism, which defines what exists. In the following sections, we will attempt to articulate the theses of solipsism in the form of *quasi*-formulas. This should not be considered a formalisation, so we must justify the use of these *quasi*-formulas. We will draw on Leibniz's concept of the *calculus of concepts* here, or we can assume that a brief examination of some modern languages suffices. For example, in German, *der Gott* means God, while *das Lob* means glory. Depending on how these concepts are combined or linked, we can obtain either $Gott + Lob = Gottlob$ (a masculine name which literally means the one who praises God) or $Gott + Lob = Gotteslob$ (God's glory). Such 'operations' occur in many natural languages. This happens on the linguistic side, while on the cognitive (mind) side (which is something we believe in and consider important), there is an 'operation' of forming a new concept from two existing concepts. This is where our 'patterns' come from. Guided by these intuitions, let us present the schematic theorems of metaphysical solipsism in the form of *quasi*-equations:

$$(S1) \quad E = I + D.$$

$$(S2) \quad \neg (I = D).$$

The symbol $=$ (*equality*) denotes a relation of conceptual equality or, in other words, identity of concepts, which is understood here in such a way that if something is conceptualised as *existing* then it fits into the notion of a composite of *Ego* and *Datum*, and vice versa. The above schemes – or more precisely, their instances – can belong either to the internal language of the solipsist or to the language of an observer who is external to the solipsist. Of course, for a convinced solipsist, the external observer does not exist, but we are also

considering here a situation where solipsism may not occur, that is, from the position of the external observer.⁷ Let us emphasise again that S1 says that *it exists solely and exclusively* as a specific composite of *Ego* and *Datum*.⁸ The symbol + denotes an operation with the same intuitive basis as adding numbers or sets. The *quasi*-formula S2 says that *Ego* is distinct from *Datum*.⁹ The second equation might raise the suspicion that some form of realism also satisfies it. However, this is not the case, since from S1 one can infer the singularity of *I*, because, intuitively, if $E = I_1 + D = I_2 + D = E$, then $I_1 = I_2$.¹⁰ Note that it is possible to introduce another *quasi*-equation that should dispel doubts regarding realism:

$$(S_3) \quad E - I = \text{non}E$$

Here, nonE stands for non-being, or non-existence, i.e., the negation of being.¹¹ This schema expresses that although *Datum* together with *I* yields what exists, the elimination of *Ego* annihilates *Datum*.¹² The schemas of defining statements – S1, S2, and S3 – establish their meaning when the understanding of the terms (primarily *I* and *Datum*) is settled. The history of philosophy and previous remarks reveal at least two important instantiations of these terms.

Meagre *I* (Spm): = *I* exist *solely and exclusively* as the consciousness of all my sensations and ideas, only in the present moment, that is, *now*. (Watson *Solipsism*, 8) (Hume¹³, Husserl (from the period of *Ideas*), Sarte)

Abundant *I* (Ssub): = Only my substantial thinking *I* and the content of my consciousness (sensations and ideas), which are my projection, exist. (Descartes)

⁷ The distinction between the solipsist's internal and external language has been discussed by Ch. McCarty in *Solipsism for Everyone: Principles and Theorems* (McCarty 2020).

⁸ (S1) provides the necessary and sufficient condition for the existence of anything.

⁹ To better grasp the intuition behind what (S2) conveys, we remind the readers, through an analogy with the identity of two sets, that $\neg(X = Y)$ implies a disjunction of several possibilities, among which one set may be a proper subset of another set.

¹⁰ This matter is indeed quite delicate and requires further reflection.

¹¹ As Parmenides said: "Being is; non-being is not".

¹² An interesting task would be to find a strict model for these three statements: S1, S2, and S3.

¹³ Cf. D. Hume "What we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd as separately existent" (*Treatise of Human Nature*, 1739, Part I, 4, Sect. II).

It seems evident that there can be many, or even infinitely many, variations of solipsism. For the sake of this discussion, we will denote them as S_n , where n is a natural number greater than zero. Following the framework of *quasi*-formulas, we can uniquely identify each S_n solipsism as an ordered pair of the form $S_n = (I_n, D_n)$. Interestingly, even with such imprecise methods, one can observe that a certain binary relation exists between solipsisms (or subjects) of the form: subject S_n is weaker than subject S_m (symbolically $S_n \leq S_m$) if and only if subject I_m can do everything that subject I_n can do.¹⁴ This intuitively defined relation seems to be a relation of partial order, since it is obviously reflexive, transitive, and weakly antisymmetric. The following occurs:

$$(S3) \quad S_{pm} \leq S_{sub}$$

For now, we will set these considerations aside and revisit them after clarifying a particular issue. Numerous other variations exist between these two versions of solipsism.

Absolute idealism

The term ‘idealism’ is derived from the word ‘idea’. In the history of philosophy, it first appeared with Plato, in his teachings about ideas that inhabit the real world, while in the world around us we encounter only their ‘shadows’, a reference to his famous cave metaphor. Every philosophical view that bears the name ‘idealism’ incorporates this concept in some form. A second form of idealism, known as ‘monistic mentalism’, originated with Berkeley and Fichte. It asserts that anything perceived (*percipi*) by the mind shares the same nature as the mind itself. Another significant form of idealism is absolute idealism, named for its essential reference to the Absolute. In brief, absolute idealism emerged in Germany, primarily through the work of two philosophers: G. W. F. Hegel and F. Schelling. The key tenets of this form of idealism can be summarised as follows:

¹⁴ For the sake of simplicity, I assume that subject I_n operates based on an unambiguously defined *Datum* D_n . Of course, in more precise considerations this would need to be established. However, it is not a particularly serious problem.

- The primacy of mind over matter;
- The whole is the Absolute—an infinite, spiritual process that encompasses everything;
- Dialectics – thesis, antithesis, and synthesis;
- Thought and being are the same;
- The Absolute is a self-developing spirit;
- The necessity of historical development, meaning the development of the spirit;
- The unity of the individual and the whole;
- Philosophy is the best way to understand the Absolute.

This idealism, primarily its most influential version developed by Hegel, gave rise to British absolute idealism. Its key representatives include T. H. Green, F. H. Bradley, B. Bosanquet, and J. M. E. McTaggart. Notably, while the last of the great German idealists, Friedrich Schelling, passed away in 1854, the first British idealist, T. H. Green, was born in 1836. This indicates that as absolute idealism was taking root in England and America, it was simultaneously fading on the European continent. The following are considered the main theses of the British version of absolute idealism:

- Everything that exists is part of the Absolute.
- The Absolute is spiritual, not material.
- Individuals exist only in relation to the whole, i.e., the Absolute.
- Cognition is the union of the subject (*I*) with the object.
- It is philosophy that leads to the Absolute, i.e., the true nature of reality, not materialism (sensory cognition) or empiricism (experience).¹⁵

The terminology employed in articulating the central theses of absolute idealism is closely linked to solipsism, and, as we will soon discover, this relationship is even more pronounced.

F. C. S. Schiller's critique of idealism

In 1906, the German-British philosopher Ferdinand Canning Scott Schiller (1864–1937) published an important article entitled “Is Absolute Idealism Solipsistic?”. In this work, he examines the question posed in the title and

¹⁵ According to Britannica (2018), one of the three principles of absolute idealism reads as follows: “thought is the relation of each particular experience with the infinite whole of which it is an expression, rather than the imposition of ready-made forms upon given material”.

criticises absolute idealism, particularly in relation to the writings of H. F. Bradley. In Schiller's opinion, "The question of solipsism in its various aspects has a vital bearing on the ultimate problems of metaphysics". He argues that this vital bearing on metaphysics consists in the danger of falling into the abyss of solipsism, a risk especially prevalent in all forms of idealist philosophy, and, to a lesser extent, in realist philosophies. Typically, it is the latter that seek to push idealism into the abyss of solipsism. The structure of these attempts resembles the application of the *reductio ad absurdum* rule; however, as Schiller notes (1906, 85), the absurdity involved is more practical than theoretical. He probably has the following procedural framework in mind:

- a specific idealism leads to solipsism for such and such reasons;
- solipsism is practically absurd;
- therefore, this idealism is absurd.¹⁶

In his article, Schiller attempts to apply this argument exclusively to absolute idealism. He begins by criticising the definition of solipsism as "the doctrine that all existence is experience and that there is only one experient" (p. 86). He identifies two main shortcomings of this definition. First, it fails to equip my *I* with the tools allowing me to question the existence of 'other' solipsists. Second, it is not sufficiently general, which means that the final step – the conclusion regarding the singularity of my *I* – should be blocked by allowing for the possibility of another *I*.¹⁷ This forms the first premise of Schiller's reasoning:

F1. There can exist many solipsists;

Other issues pertain directly to idealism:

F2. Experience (and knowledge) is relativised to the knower;

F3. The experience of the individual subject is of an ideal nature¹⁸;

F4. This is true for every individual (human) subject;

F5. This must also be true for the Absolute Subject because He encompasses individual subjects that are immersed in Him.

¹⁶ Schiller criticizes these methods for their lack of conclusiveness and vagueness, which, according to him, is exemplified by the attempt to derive solipsism from radical empiricism (cf. James 1905).

¹⁷ "Any '*I*' will do" (Schiller 1906: 86).

¹⁸ This term lacks clarity, as it can convey various meanings, particularly in the context of discussions on idealism.

The Absolute, like any *I*, exhibits solipsistic tendencies or claims. Is He¹⁹ aware of this, and can He prevent it? Schiller directly addresses this question, stating, “Assuredly not: for *ex hypothesi* that is precisely what it is” (p. 87). He then provides an explanation and justification for this assertion.

It includes all things and is all things in all things. If it can not be said to ‘create’ all things, it is only on the technical ground that since a subject implies an object, and the world must be coeternal with its ‘creator’, ‘creation’ is an impossible idea. Nevertheless, the dependence of all things on the absolute self must be absolute. *And if it is conscious, it must know this.* For else the ultimate truth about reality would be hidden from the absolute knower, though apparently revealed to the (comparative) ignorance of quite a number of philosophers. (Schiller 1906, 87)

This leads Schiller to adopt the conclusion from the perspective of the Absolute in the form of:

F6. The Absolute must be a solipsist;

F7. Solipsism is the absolute truth.

Schiller then attempts to demonstrate that every human solipsist must possess absolute knowledge, a trait inherited from the Absolute, as each solipsist is a proper part of Him.²⁰ We will revisit this crucial idea later, but for now, we will shift our attention to drawing conclusions from Schiller’s arguments and applying them.

Solideism

As we noted earlier, (Watson 2016) argues that virtually the only version of solipsism that is acceptable is *solipsism of the present moment*. Building on this version, we will formulate an argument that will lead us to intriguing conclusions. Here we gather our argumentation together and present it in the form of a standardised argument, i.e., in the form of a sequence of sentences. The last sentence in this sequence is called the conclusion of the argument, and all the

¹⁹ Schiller writes about the absolute using the pronoun ‘it’.

²⁰ (Schiller 1906: 88) offers two justifications here. The second reads: “The absorption of the absolute and the individual thus is mutual, because it is merely the same truth of their community of substance differently viewed” (p. 88).

other sentences are called premises, and their function is to justify or support the conclusion. Here is our argument:

- P1.** If solipsism *S* (its version) is correct, then *D* can be terminated or *D* is eternal.²¹ ($p \rightarrow (q \vee r)$)
- [**Thesis T**] *D* cannot be terminated. $\neg r$
- P3.** *D* is eternal or it is not true that solipsism *S* is correct (plausible). ($q \vee \neg p$)
- P4.** *D* is not eternal. $\neg q$
- Conclusion (Ergo):** Solipsism *S* is not correct (not plausible). $\neg p$.

The entire strength of the argument hinges on Thesis T. We have dedicated a paper to its justification (Olszewski 2024), which briefly asserts that a solipsist cannot bring an end to the Datum. This is because the cessation of the Datum would necessitate an event occurring within the Datum itself. Such an event (the end of the Datum) would require a part that belongs to the Datum and another that does not, which leads to a contradiction, as this would not be a Datum for *I*. Thus, Thesis T can intuitively be reduced to the controversial form: a solipsist cannot commit suicide. The logical structure of this argument resembles a rare tautology of the propositional calculus, expressed as:

$$(p \rightarrow (r \vee q)) \rightarrow (\neg r \rightarrow (q \vee \neg p))$$

For this argument, the conclusion is a statement in which solipsism is rejected. Premise P3 is a disjunction, and by virtue of the rule of disjunction elimination, negating one of its disjuncts will yield the expected conclusion.

- P3.** Either *D* is eternal, or it is not true that solipsism *S* is correct (plausible). ($q \vee \neg p$)

Since our main argument has been directed against solipsism ($\neg p$), we have thereby rejected the notion of the Datum's eternity ($\neg q$).²² However, if we take the opposite approach and spare solipsism ($\neg \neg p$), we will preserve the eternity of the Datum (q), and consequently, the eternity of the Self. Then the situation

²¹ The sentence "D is eternal" is considered to be equivalent to the sentence "D cannot be terminated".

²² Careful readers will notice numerous abbreviations here, which is necessitated by space constraints.

changes slightly, and the conclusion we arrive at is the eternity of the Datum. Whether the plausibility or validity of solipsism is even in question is debatable. From the history of philosophy, we know that the version called *solipsism of the present moment* (SPM) has been considered plausible by some philosophers, such as Watson and others he mentions (Watson 2016, 1–13, 43–61, 110–115). Moreover, some prominent thinkers have deemed SPM to be philosophically irrefutable while simultaneously false.²³ This paradox is particularly difficult to grasp, especially in Popper's view, if we consider his falsification principle. In (Popper 1994, 106–107), we find the following theses about solipsism: **S. is irrefutable**; **S. is false**; **S. is a silly theory**. From these theses, we infer that there are no conclusive counterarguments against S. An example of a non-conclusive argument of the *ad hominem* type would be that as a solipsist, I could read Shakespeare or admire the Sistine Chapel and regard myself as the creator of these works, since no one else exists but me. Let us note that in Popper's philosophy, if a theory or statement is irrefutable, it is either a tautology or is unscientific. Popper asserts that solipsism is irrefutable and, therefore, since it is not tautological, it must be unscientific. Popper also claims that S. is false. However, how he arrived at this truth value remains unclear. Interestingly, if S. is false, it is falsifiable and, therefore, scientific. Perhaps there is a wider understanding of Popper's philosophy in which this contradiction becomes merely apparent.

Let us return to our main line of reasoning. If subject *I* possesses one of the absolute attributes, then we are only a small step away from attributing to *I* other properties belonging to the Absolute, and from accepting a version of solipsism in which *I* is the Absolute, i.e., God. We will further explore this line of thought and propose a new perspective, which we will refer to as *solideism*.²⁴

Below is a preliminary outline of the justification for this view. Unfortunately, a complete development of the necessary criticisms and addressing the gaps in the premises must be postponed, as this will require a more thorough treatment in a separate, more extensive paper.

²³ These included Russell, Santayana, Watson, and others. Popper argued that solipsism was false and irrefutable. The English absolute idealist F. H. Bradley devoted chapter XXI of his major work *Appearance and Reality* to solipsism, where he wrote: "Solipsism is quite false. But from its errors we may collect aspects of truth, to which we sometimes are blind" (p. 260). He also thought that SPM is irrefutable.

²⁴ This name is not accidental. Its formation is similar to *solipsism* (*solus* – *ipse*), thus we have *solideism* (*solus* – *Deus*).

- P1. If solipsism S (its version) is correct, then D will be terminated or D is eternal.
- [Thesis T] D will not be terminated.
- P3. D is eternal or it is not true that solipsism S is correct.
- P2. S is *irrefutable* (Popper).
- P2.1. There are no *conclusive counter-arguments* against S.
- P2.2. Solipsism is correct (plausible).
- P4. D is eternal.
- P5. The *Self* must be the Absolute. (P3., P2., and P4.)²⁵
- F6. The Absolute must be a solipsist. (Schiller 1906, 87)
- F7. Solipsism is the absolute truth. (Schiller 1906, 87)
- AO1. *Solideism*: =_{df} Absolute Solipsism. (Olszewski)
- AO2. *Quasi*-equations that characterise *Solideism* use the following symbols:
- $S_{\text{solideism}} = (\text{Deus (Absolute); Universum (creation)})$:
- (S1) $E_{\text{solideism}} = I_{\text{solideism}} (\text{Deus}) + D_{\text{solideism}} (\text{Universum})$.
- (S2) $I_{\text{solideism}} (\text{Deus}) \neq D_{\text{solideism}} (\text{Universum})$.

As we can see, solideism falls within our *quasi*-equations that characterise the general equation for solipsism. The key difference lies in the interpretations of D (Datum) and I (Ego). Equation S2 ensures that solideism is not confused with pantheism – a concern also in related views, such as idealism – making it a distinctive and unique feature of our view. Statements FS1 and FS2 are derived from an important work by F. C. S. Schiller (1906, 87–88), in which he criticises Bradley’s absolute idealism by deriving what he deems absurd conclusions from its principles, which closely resemble FS1 and FS2 and essentially define solideism. Let us observe that human solipsism is an ontological consequence of solideism (as solideism itself is an ontological view).

The structure of a set of solipsisms

Returning to the considerations regarding the family of all solipsisms, which we will denote by the uppercase Greek letter Σ , let us recall that this family is partially ordered by the following binary relation:

²⁵ Regarding premises F6 and F7, see the section dedicated to the philosophy of F. C. S. Schiller.

“ S_n is weaker than S_m ” ($S_n \leq S_m$):= Subject I_m , based on D_m , can do everything that subject I_n can do based on D_n .

This binary relation (defined above) possesses the properties of reflexivity, transitivity, and weak antisymmetry. In our notation, we express this as follows:

- $S_n \leq S_n$ (reflexivity)
- If $S_n \leq S_m$ and $S_m \leq S_p$, then $S_n \leq S_p$ (transitivity)
- If $S_n \leq S_m$ and $S_m \leq S_n$, then $S_n = S_m$ (weak antisymmetry)

We have allowed for an infinite number of solipsisms, although there is no compelling argument for this. A natural question that arises in such a context is whether this structure contains both a greatest and a least element. The answer to the first question is straightforward because, for obvious reasons, $S_{\text{solideism}} = (\text{Deus (Absolute); Universum (creation)})$ is the greatest element, as this follows directly from our understanding of I_{solidism} and $D_{\text{solideism}}$. However, the question of whether a least element exists in this structure remains unresolved. Here, we offer a tentative proposal, though it is somewhat controversial. It is known from studies on Turing’s work that one of his motives for developing the famous Turing machine was his inquiry into the possibility of human existence after death. The machine was designed as a sort of model for the human subject.²⁶ In (Olszewski 2024), it was shown with greater precision that Turing’s concept of the subject can be reduced to a solipsistic schema and is, in essence, solipsistic. We will denote Turing’s solipsistic subject in our notation as:

- Turing’s solipsism – $S_{\text{Turing}} = (I_{\text{Turing}} (\text{universal Turing machine}); D_{\text{Turing}} (\text{infinite tape}))$.

After this brief presentation, we can answer the question about the least element in the described structure. The least element is S_{Turing} . Hence, the following relations arise:

- A. For every n , $S_n \leq S_{\text{solideism}}$
- B. For every n , $S_{\text{Turing}} \leq S_n$
- C. $S_{\text{Turing}} \leq S_{\text{solideism}}$.

From these statements and S_3 , we can derive the following conclusions:

- D. $S_{\text{Turing}} \leq S_{\text{pm}}$
- E. $S_{\text{sub}} \leq S_{\text{solideism}}$.

²⁶ Cf. (Olszewski 2009).

The statement in point C is a rather special assertion. Its truth depends on accepting Church's thesis, which implies that, in principle – setting aside limitations related to time, space for recording computations, and the speed of calculations – humans can compute everything that a Turing machine can compute. In the work (Olszewski 2009), we proposed to call such an idealised human a *transcendental subject*, and it is possible that for such a subject, Church's thesis is true. However, a specific human being, with all his limitations, was called an *empirical subject*, and for him Church's thesis is evidently false. Finally, a *Platonic subject* – the Absolute – was distinguished, for whom Church's thesis is also false.

Some may be deterred from embracing the concept of solideism due to the prevalent negative opinion, or even prejudice, regarding solipsism among philosophers.²⁷ This work seeks to reclaim the rightful, though often overlooked, position of solipsism in philosophy.²⁸

²⁷ Cf. (Schiller 1906) and (Bradley 1916: chapter XXI).

²⁸ Cf. (Watson 2016).

REFERENCES

- Bradley, F. H. (1916). *Appearance and reality: a metaphysical essay*. London: G. Allen. Sixth Impression (corrected).
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. Absolute Idealism. In *Encyclopedia Britannica*, 30 Oct. 2018, <https://www.britannica.com/topic/Absolute-Idealism>. Accessed 23.09.2024.
- Dadaczyński, J., Olszewski, A., & Wolak, Z. (Eds.). (2000). *De Solipsismo*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe. <https://doi.org/10.15633/9788374389303.10>.
- Franchella, M. (1995). Like a Bee on a Windowpane: Heyting's Reflections on Solipsism, *Synthese*, 105, 207–251. <https://doi.org/10.1007/BF01064219>.
- Halbfaß, W. (1968). *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*, Web-Books.com. <https://www.web-books.com/ON/B1/E1053Ro429/TOC.html>. Accessed 09.01.2020.
- James, W. (1905). Is Radical Empiricism Solipsistic? *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 2(9), 235–238. <https://doi.org/10.2307/2011706>.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer, A. W. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Marbach, E. (2000). The place for an ego in current research. In D. Zahavi (Ed.), *Exploring the self: philosophical and psychopathological perspectives on self-experience* (pp. 75–96). Amsterdam: John Benjamins.
- McCarty, D. Ch. (2020). Solipsism for Everyone: Principles and Theorems. In: J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak (Eds.). *De Solipsismo* (pp. 33–86). Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe. <https://doi.org/10.15633/9788374389303.10>.
- Odifreddi, P. (1989). *Classical Recursion Theory* (vol. 1). Amsterdam: North-Holland.
- Olszewski, A. (2009). *Teza Churcha. Kontekst historyczno-filozoficzny*, Kraków: Universitas.
- Olszewski, A. (2020). Solipsyzm i różne sprawy. In J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak (Eds.). *De Solipsismo* (pp. 215–244). Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe. <https://doi.org/10.15633/9788374389303.10>.
- Olszewski, A. (2024). The philosophy of the end, or can a solipsist end his life?, *forthcoming*.
- Popper, K. R. (1994). *Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction*. London: Routledge.

- Russell, B. (1948). *Human knowledge, its scope and limits*. London: George Allen and Unwin.
- Schiller, F. C. S. (1906). Is Absolute Idealism Solipsistic? *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 3(4), 85–89.
- Strawson, G. (2000). The phenomenology and ontology of the self. In D. Zahavi (Ed.), *Exploring the self: philosophical and psychopathological perspectives on self-experience* (pp. 23–39). Amsterdam: John Benjamins.
- Watson, R. (2016). *Solipsism. The Ultimate Empirical Theory of Human Existence*, South Bend: St. Augustine's Press.
- Zahavi, D. (2000). Self and consciousness. In D. Zahavi (Ed.), *Exploring the self: philosophical and psychopathological perspectives on self-experience* (pp. 55–74). Amsterdam: John Benjamins.
- Zilioli, U. (2022). The (Un)bearable Lightness of Being. The Cyrenaics on Residual Solipsism. *Peitho. Examina Antiqua*, 13(1), 65–81. <https://doi.org/10.14746/PEA.2022.1.4>.

HISTORIA

ISSN 0209-0864 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6842 (wersja online)

Aldona Prašmantaitė

 <https://orcid.org/0000-0003-0267-1935>

Instytut Historii Litwy, Wilno

 <https://ror.org/052hz8t89>

Wileńska kapituła katedralna w XIX wieku: między tradycją a polityką imperium rosyjskiego

 <https://doi.org/10.15633/acr.5604>



Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

ABSTRAKT

Wileńska kapituła katedralna w XIX wieku: między tradycją a polityką imperium rosyjskiego

Artykuł analizuje rozwój kapituły katedralnej wileńskiej w XIX wieku na podstawie literatury i źródeł archiwalnych. Po rozbiorach Rzeczypospolitej Obojga Narodów jej dzieje kształtowało przenikanie się prawa kanonicznego z prawem Imperium Rosyjskiego. Władze carskie dążyły do kontroli nad kapitułą, ale nie eliminowały całkowicie praw Kościoła katolickiego. Imperator decydował o nominacjach, lecz instalacja pozostała w gestii kapituły. Biskupi powoływali nowe stanowiska kapitulne, nad którymi zachowali kontrolę. Rosja wykorzystywała kapitułę do antykatolickiej polityki, a jej ingerencja nasiliła się w czasie powstania styczniowego.

SŁOWA KLUCZOWE:

diecezja wileńska, kapituła katedralna, okres porozbiorowy, władze carskie, polityka wyznaniowa

ABSTRACT

The Vilnius Cathedral Chapter in the 19th century: between tradition and politics of the Russian Empire

The article analyzes the development of the Vilnius Cathedral Chapter in the 19th century based on literature and archival sources. After the partitions of the Polish-Lithuanian Commonwealth, its history was shaped by the interplay of canon law and the law of the Russian Empire. The tsarist authorities sought control over the chapter but did not completely eliminate the rights of the Catholic Church. The emperor decided on appointments, but the installation remained under the chapter's authority. Bishops established new chapter positions while retaining control over them. Russia used the chapter as a tool of anti-Catholic policy, with its interference intensifying during the January Uprising.

KEYWORDS:

Vilnius Diocese, Cathedral Chapter, post-partition period, tsarist authorities, religious policy

Kościół katolicki na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, wcielonych po rozbiorach Rzeczypospolitej Obojga Narodów pod koniec osiemnastego stulecia do imperium rosyjskiego, reprezentujący dotąd wyznawców religii panującej, został zakwalifikowany do wyznań obcych. Zaborcze władze świeckie ze swoistą gorliwością w rzekomej trosce o nowych obywateli przystąpiły do reorganizacji życia katolików na zaanektowanych terenach według modelu Kościoła prawosławnego. Bezpośrednie kontakty hierarchów katolickich ze Stolicą Apostolską zostały zakazane, a zwierzchnikiem Kościoła katolickiego na tych ziemiach stał się odtąd sam imperator. Ilustruje to szereg uchwał przyjętych przez najwyższe władze imperialne. W 1797 roku powołano Departament do spraw rzymskokatolickich przy Kolegium Sprawiedliwości ds. spraw Inflantów, Estonii i Finlandii (Юстиц-коллегия Лифляндских, Эстляндских и Финляндских дел)¹, od 1798 roku departament ten wyjęty spod gestii wspomnianego Kolegium działał jako odrębna instytucja administracyjna pod zarządem metropolity mohylewskiego². System zarządzania Kościołem katolickim w imperium ostatecznie się ukształtował w okresie panowania Aleksandra I. W 1801 roku powstało Rzymskokatolickie Duchowne Kolegium³ [dalej: Kolegium] składające się z trzech mianowanych przez imperatora członków z metropolitą na czele oraz asesorów – przedstawicieli, delegowanych na trzyletnią kadencję z grona kapituł katedralnych wszystkich diecezji katolickich. W celu zapobieżenia ewentualnej samodzielności tej instytucji w 1817 roku Kolegium zostało podporządkowane nowo utworzonemu Departamentowi Spraw Duchownych przy ministerstwie oświaty. Odtąd wszystkie uchwały administracyjne Kolegium były aprobowane przez ministra. W ramach reorganizacji ministerstwa oświaty w 1824 roku został utworzony przy nim Generalny Zarząd Obcych Wyznań. Taka struktura pozostała do końca istnienia imperium, z tym że po powstaniu listopadowym kontrola nad Kościołem katolickim z ministerstwa oświaty została przekazana do ministerstwa spraw wewnętrznych. Przy tym ministerstwie przewodniczącym

¹ Zob. Ukaz nr 17836 z dn. 26.02.1797, w: *Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание (1649–12.12.1825)* [Sankt Petersburg] 1830, t. 24, s. 963; dostęp do Zbioru Ustaw: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php

² Zob. Ukaz nr 18345 z dn. 26.01.1798, w: *Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание*, t. 25, s. 49.

³ Zob. Raport Senatu zatwierdzony przez imperatora z dn. 13.11.1801, w: *Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание*, t. 26, s. 823–829.

Departamentu Obcych Wyznań (1832) została mianowana przez imperatora osoba świecka. Odtąd sprawy administracji Kościoła katolickiego były w gestii ministra spraw wewnętrznych⁴, Kolegium zaś działało jako instytucja od przekazywania uchwał rządów carskich do biskupów diecezji. Ten dość skomplikowany system zarządzania otwierał rządowi carskiemu drogę do ingerencji w sprawy rządzenia Kościołem katolickim.

Dotkliwa dla wszystkich katolików imperium polityka kościelna, prowadzona przez identyfikujące się z Kościołem prawosławnym władze rosyjskie, z całą siłą uderzyła również w diecezję wileńską. Wypada przypomnieć, że od swego założenia diecezja wileńska znajdowała się pod jurysdykcją metropolity Gniezna i obszarowo była największą w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (280 tys. km²), w roku 1798 została podporządkowana utworzonej z inicjatywy Katarzyny II metropolii mohylewskiej⁵. Kapituła katedralna ze względu na swój status w kościelnej administracji od pierwszych lat okresu porozbiorowego znalazła się na celowniku władz carskich. Zderzenie między tradycją pielęgowaną przez lata, opartą na statutach kapituły katedralnej⁶, i polityką prowadzoną przez imperium rosyjskie wobec kapituły jako społeczności najwyższego duchowieństwa, było nie do uniknięcia.

Celem artykułu jest przebadanie procesu ingerencji władz carskich w dzieje wileńskiej kapituły katedralnej w okresie porozbiorowym. Analizie zostaną poddane dwie kwestie: a) struktura kapituły oraz b) procedura wprowadzania do niej nowych członków. Na podstawie historiografii tematu oraz materiału źródłowego dotyczącego dziejów kapituły wileńskiej wysunięta zostanie hipoteza, że zachowanie elementów zawartych w statutach oraz utrwalonej na ich

⁴ Por. M. Loret, *Kościół katolicki w początku panowania Aleksandra I (1801–1815)*, „Biblioteka Warszawska” 1 (1913), s. 493–520; B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980, s. 29–36; A. Barańska, *Rzymskokatolicka metropolia mohylewska (1798–1917). Struktury i episkopat*, „Przegląd Wschodni” 14 (2016) z. 1 (53), s. 47–96; V. Jogėla, *Vilniaus Romos katalikų dvasinė akademija 1833–1842 metais: organizacija ir veikla*, Vilnius 1997, s. 17–25; *Kriščionybės Lietuvoje istorija*, sud. V. Ališauskas, Vilnius 2006, s. 323–327, 343–347.

⁵ Por. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno 1912, s. 122–124; A. Barańska, *Rzymskokatolicka metropolia mohylewska (1798–1917)*, s. 47–96; T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne Białystok Drohiczyń Łomża” 5–6 (1987–1988) nr, s. 7–72.

⁶ Zob. *Statuta Capituli Cathedralis Vilnensis*, w: W. Pawlikowska-Butterwick, L. Jovaiša, *Vilniaus ir Žemaičių katedrų kapitulų statutai*, Vilnius 2015, s. 291–387.

podstawie przez wieki tradycji w przypadku wileńskiej kapituły katedralnej zależało od osobistej postawy hierarchów wobec rządów carskich.

Zarys historiografii i bazy źródłowej

Na obecnym etapie badań tematu można stwierdzić, że zagadnienie wileńskiej kapituły katedralnej jako społeczności duchownych, mającej obowiązek służby w katedrze oraz pomocy biskupowi w rządach diecezją, nie doczekało się jeszcze monograficznego opracowania, chociaż wątek dziejów kapituły nie był i nie jest pomijany przez badaczy historii dziewiętnastego stulecia zarówno w dziełach syntetycznych dotyczących historii powszechnej, jak i w publikacjach z zakresu historii Kościoła. Wartościowe informacje na ten temat, przede wszystkim faktograficzne, można znaleźć w dziele o historii diecezji wileńskiej pióra Jana Kurczewskiego, które zostało opublikowane na początku XX wieku. Autor był członkiem rzeczywistym kapituły (od 1899 roku pełnił funkcję prałata), a więc miał możliwość bezpośredniego uczestniczenia w działalności tej instytucji, nie mówiąc już o ułatwionym dostępie do pierwszorzędnych źródeł. Dzieło Kurczewskiego dostarcza podstawowych informacji, dotyczących kształtowania się kapituły katedralnej, jej rozwoju i zmian w XIX wieku⁷. Bolesław Kumor, historyk Kościoła z drugiej połowy dwudziestego stulecia, dokonał natomiast zwięzłego przeglądu elementów struktury wileńskiej kapituły katedralnej w kontekście innych kapituł katedralnych diecezji katolickich byłej Rzeczypospolitej Obojga Narodów⁸. Wartościowym, szczególnie przydatnym do analizy zagadnienia procedury przyjmowania nowych członków kapituły okazał się artykuł pióra Kazimierza Kułakowskiego. Autor m.in. zwięźle przedstawił materiał źródłowy dotyczący nominacji prałatów i kanoników⁹. Dzieje kapituły w okresie porozbiorowym opisał w ogólnych zarysach, w oparciu o wybrane pozycje literatury przedmiotu Tadeusz Krahel¹⁰. O wybitniejszych członkach kapituły można znaleźć informacje w dziełach syntetycznych,

⁷ Zob. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, s. 105–124.

⁸ Zob. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego*, s. 255–261, 301–311 etc.

⁹ Zob. K. Kułakowski, *Z dziejów kapituły katedralnej wileńskiej*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 13 (XV) (1987) nr 2 (64), s. 11–58.

¹⁰ Zob. T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, s. 33–39 (przedruk: T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, w: T. Krahel, *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, red. T. Kasabuła, A. Szot, Białystok 2014, s. 73–134).

zwłaszcza dotyczących problematyki dziejów Kościoła¹¹. Przydatne tu okazały się hasła w *Polskim słowniku biograficznym* z biogramami wybitniejszych prałatów i kanoników, opracowane z reguły w oparciu o źródła archiwalne¹². Analizę składu personalnego, wybranych godności i urzędów prałatów i kanoników kapituły wileńskiej, prawnego kontekstu wprowadzania członków do kapituły znajdziemy w publikacjach autorki niniejszego artykułu¹³.

Największy zbiór różnorodnych materiałów do analizy wybranego wątku dziejów wileńskiej kapituły katedralnej zawiera spuścizna dokumentalna instytucji biskupów i administratorów diecezji, kapituły oraz jednostek nadrzędnych, powołanych specjalnie przez władze carskie do zarządzania Kościołem katolickim i sprawowania nad nim kontroli. Imponujący blok dokumentacji proveniencji kościelnej do badań historii Kościoła na Litwie omawianego okresu znajduje się w litewskich i rosyjskich państwowych archiwach i bibliotekach. Ważne informacje do tego tematu można znaleźć w aktach działu rękopisów Biblioteki im. Wróblewskich Litewskiej Akademii Nauk (Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka). Zwłaszcza cenne są wiadomości zapisane w przechowywanych w tej bibliotece protokołach posiedzeń kapituły katedralnej. Skontrum tych dokumentów obejmujących również wiek XIX według wybranych kryteriów ogłosił Kurczewski w ostatnim tomie wyżej wspomnianego trzytomowego dzieła¹⁴. Podczas niniejszych badań, nie negując wartości dzieła Kurczewskiego, priorytet został przyznany rękopisom protokołów posiedzeń kapituły katedralnej. Bogate informacje zawierają też akta zespołu kancelarii wileńskiego generalnego gubernatora (f. 378)

¹¹ Zob. A. Osiński, *Żywoty biskupów wileńskich*. Do druku przysposobił H. Skimborowicz, Warszawa 1856; W. Przyałgowski, *Żywoty biskupów wileńskich*, t. 1–3, Petersburg 1860; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy, czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju: na podstawie aktów kapitulnych i dokumentów historycznych*, cz. 1–3, Wilno 1908–1916; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*; T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, s. 7–72. Omawiając dzieje kapituły, Krahel opiera się na wyżej wspomnianych pracach Kurczewskiego i Kumora, zob. s. 33–39.

¹² Zob. np.: C. Falkowski, *Dmochowski Kazimierz Roch*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 5, Warszawa–Kraków–Łódź–Poznań–Zakopane 1938, s. 208–210; J. Bieniarzówna, *Kłógiewicz Andrzej Benedykt*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 13, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 40–42.

¹³ Zob. np. A. Prašmantaitė, *Wileńska kapituła katedralna – szkice kontekstu prawnego obsady stanowisk kapitulnych w XIX w.*, w: *Miedzy Klio a Themis*, Warszawa–Poznań 2016, s. 795–808; A. Prašmantaitė, *Vilniaus vyskupijos katedros kapitulų sandaros raidos bruožai XIX a.*, „Soter” 2016 nr 60 (88), s. 41–55.

¹⁴ Zob. J. Kurczewski, *Kościół zamkowy, czyli katedra wileńska*, cz. 3, s. 406–534.

przechowywane w Litewskim Państwowym Archiwum Historycznym (Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas), zwłaszcza przydatne do badań wątku postrzegania kapituły przez władze i podejmowanych przez nie kroków¹⁵. Bogate zbiory akt dotyczących dziejów Kościoła katolickiego na terenie byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego posiada Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne (Rossijskij Gosudarstwiennyj Istoriceskij Archiw). Są one przechowywane w zespole akt Rzymskokatolickiego Kolegium Duchownego (f. 822). Niestety, z powodu wojny rozpoczętej przez państwo rosyjskie wobec Ukrainy w 2022 roku, dostęp do akt przechowywanych w archiwach Rosji dla badaczy z państw Unii Europejskiej jest uniemożliwiony. W tym artykule powołuję się na materiały z wcześniejszych kwerend przeprowadzonych w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym.

Ważnymi nośnikami informacyjnymi do analizy wybranego wątku dziejów kapituły wileńskiej okazały się formularze służbowe duchownych. Część z nich jest przechowywana w zbiorach Litewskiego Państwowego Archiwum Historycznego w zespole Wileńskiej Kurii Metropolitalnej (f. 694). Do analizy wybranych wątków istotne informacje znaleziono w wydawanych każdego roku kalendarzach liturgicznych diecezji wileńskiej – *Rubricella...*, *Directorium...*, *Ordo...* – zawierających, oprócz informacji praktycznych na temat godzin liturgicznych, porządku mszy świętych i innych nabożeństw w omawianym okresie, również informacje o duchowieństwie diecezji i jego urzędach¹⁶.

Wartościowym źródłem dla analizy stanowiska imperium rosyjskiego względem nominacji biskupów i członków kapituły okazał się zbiór aktów prawnych pt. *Полное собрание законов Российской империи*¹⁷. W poszczególnych tomach tego zbioru, zawierającego chronologicznie ułożone ustawy, znajdują się również ukazy carskie regulujące życie Kościoła katolickiego na terenie imperium rosyjskiego. Niektóre z nich dotyczą konkretnych aspektów działalności diecezji wileńskiej. Przydatną bazę normatywną stanowi również zbiór ustaw ułożonych tematycznie (*Свод законов Российской империи*),

¹⁵ Zachowanie się lokalnych władz zaborczych wobec kapituły w dobie powstania styczniowego zostało omówione przez autorkę w poświęconym tej tematyce artykule oraz w studium monograficznym: A. Prašmantaitė, *1863 metų sukilimas ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, Vilnius 2015, s. 117–129.

¹⁶ Kalendarze liturgiczne diecezji wileńskiej wydawane w XIX wieku pod nazwą *Directorium horarum canonicarum et missarum pro dioecesi Vilnensi*; T. Krahel, *Schematyzmy diecezji wileńskiej jako źródło historyczne*, Lublin 1979.

¹⁷ Dostęp do Zbioru Ustaw: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/content.html

opracowany na podstawie aktualnych aktów prawnych, posiadający status oficjalnego źródła i pełniący rolę informatora prawniczego¹⁸.

Struktura

Wileńska kapituła katedralna stanowiła społeczność duchownych, której działalność regulowały statuty zatwierdzone przez Stolicę Apostolską¹⁹ oraz prawo Wielkiego Księstwa Litewskiego. Założona jednocześnie z diecezją w drugiej połowie 1388 roku na mocy bulli papieskiej i za zgodą króla polskiego i wielkiego księcia litewskiego Władysława Jagiełły²⁰, podobnie jak kapituły innych katolickich diecezji była instytucją kolegialną, której czynni członkowie ze względu na pełnione przez nich funkcje oraz szczeble zajmowane na drabinie hierarchicznej, w zgromadzeniu dzielili się na dwie podstawowe grupy: prałatów i kanoników. Liczba członków rzeczywistych kapituły wileńskiej od dwóch prałatur i dziesięciu kanoników w latach jej założenia wzrosła do sześciu prałatur i dwunastu kanoników w XVI wieku²¹. W takim składzie liczbowym katedralna kapituła wileńska funkcjonowała ponad trzy stulecia.

W okres carski swych dziejów kapituła wileńska weszła jako zgromadzenie składające się z osiemnastu członków rzeczywistych – sześciu prałatów: prepozyta, dziekana, archidiakona, kustosa, scholastyka i kantora oraz dwunastu kanoników. Listę tych ostatnich zamykał kanclerz diecezji²². Tytuły prałatów określone przez prawo kanoniczne i akty fundacyjne odzwierciedlały ich urzędy zarówno w katedrze, jak i na zewnątrz. Prałat prepozyt był pierwszą po biskupie osobą i posiadał starszeństwo wśród członków kapituły. Do obowiązków prałata dziekana należała troska o oprawę liturgiczną nabożeństw i ceremonii

¹⁸ Pierwsze wydania 15 tomów ukazywały się w latach 1832, 1842 i 1857. Po 1857 roku były wydawane poszczególne tomy. W 1885 roku ukazał się dodatkowy 16. tom: *Судебные уставы* [Ustawy sądowe]; dostęp w Internecie: www.pravo.gov.ru/proxy/ips/?empire&nocache

¹⁹ Zob. *Statuta capituli cathedrali vilnensis*, s. 291–387.

²⁰ Biskup poznański Dobrogost na mocy bulli papieża Urbana VI z 12 marca 1388 roku o założeniu diecezji wileńskiej i za poparciem Jagiełły założył kapitułę katedralną składającą się z dwóch prałatur z funduszami i dziesięciu kanoników. Zob. J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu. Ustrój i uposażenie*, Poznań 1972, s. 24–25.

²¹ Por. J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, s. 24–26; K. Kułakowski, *Z dziejów kapituły katedralnej wileńskiej*, s. 14–15.

²² Por. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, s. 123; B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego*, s. 303–304.

w katedrze zgodnie z ustalonym porządkiem; wymagano od niego, by mieszkał w mieście. Prałat archidiakon miał obowiązek wizytowania kościołów diecezji na zlecenie biskupa lub kapituły katedralnej. Prałat kustosz był odpowiedzialny za cały majątek katedry – relikwiarze, naczynia liturgiczne etc. Prałat scholastyk miał nadzór nad szkołą katedralną oraz innymi szkołami będącymi pod opieką kapituły, odpowiadał też za nauczanie religii w całej diecezji. Prałat kantor musiał się troszczyć o sprawy muzyki i śpiewów, odpowiedzialny był za stronę muzyczną podczas liturgii. Kanonicy, za wyjątkiem kanonika seniora, tytułów nie posiadali²³. Każdy z członków rzeczywistych kapituły na podstawie uzasadnionej przyczyny mógł skorzystać z prawa posiadania pomocnika z tytułem koadiutora *cum futura successionem*, który w razie potrzeby powinien był zastępować swego koadiuta w pełnieniu obowiązków kapitulnych²⁴. Należy zauważyć, że koadiutoria z prawem sukcesji była jedną z najbardziej pewnych dróg do zdobycia pełnoprawnego członkostwa w kapitule. Po śmierci swego koadiuta lub z jakichkolwiek innych powodów zrzeczenia się przez niego urzędu koadiutor miał prawo pierwszeństwa w zajęciu jego miejsca w kapitulnym gronie. Wileńska kapituła katedralna nie różniła się w tym od kapituł innych diecezji Rzeczypospolitej Obojga Narodów, należących do metropolii gnieźnieńskiej. Kapituła katedralna diecezji wileńskiej w XIX wieku, jak i w czasach Rzeczypospolitej pozostawała gremium duchownym przede wszystkim do sprawowania codziennej służby w katedrze (chórowy brewiarz, msza konwentualna) oraz do pomocy biskupowi w zarządzaniu diecezją.

Kapitułę wileńską nie od razu dotknął problem braku odpowiedniej struktury z powodu zmniejszenia liczby prałatur, co miało miejsce w diecezjach katolickich Królestwa Polskiego już w pierwszych latach po rozbiorach Rzeczypospolitej²⁵. Na początku okresu porozbiorowego nadal składała się ona z sześciu prałatów i dwunastu kanoników oraz ich pomocników koadiutorów *cum futura successionem*. Tych ostatnich w roku 1800 było dziesięciu²⁶. Urząd koadiutora *cum futura successionem* okazał się jednym z pierwszych urzędów kapituły wileńskiej, w który uderzyła polityka władz imperialnych.

²³ Por. Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 1232, A. Lipnicki, *Historia wileńskiego katedralnego kościoła, 1886* (rękopis).

²⁴ Por. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, s. 120.

²⁵ Por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego*, s. 306.

²⁶ Zob. Lietuvos Nacionalinė Martyno Mazvydo Biblioteka [Litewska Biblioteka Narodowa im. Martynasa Mazvydas, dalej: LNMMB], Retų knygų ir rankraščių skaitykla [Dział Rzadkich Książek i Rękopisów], F 130–1730, k. 1–4, Dane o wileńskiej kapitule katedralnej z 1800 r.

Kapituły katedralne diecezji katolickich na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego od pierwszych lat porozbiorowych pozbawiono możliwości uzyskiwania aprobaty papieskiej na urząd koadiutora z prawem sukcesji ze względu na wejście w życie ukazu Katarzyny II ze stycznia 1782 roku, w myśl którego zakazano ogłaszania jakiegokolwiek dokumentu Stolicy Apostolskiej bez zezwolenia na to władz imperium rosyjskiego²⁷. Duchowni katedralnej kapituły wileńskiej, którzy zdążyli otrzymać koadiutorię z prawem sukcesji przed rozbiorem Rzeczypospolitej Obojga Narodów, mieli możliwość skorzystania z zagwarantowanego im na ten urząd prawa następstwa i wejścia do kapituły jako rzeczywisti jej członkowie. Według danych z 1800 roku dziesięciu rzeczywistych członków (4 prałatów, 6 kanoników) kapituły wileńskiej miało koadiutorów *cum futura successione*. Byli to księża: Franciszek Ksawery Michał Bohusz, Michał Dłuski, Antoni Giedroyć, Franciszek Kiełpsz, Jozafat Mirski, Dawid Pilchowski, Tomasz Puzyna, Hieronim Strojnowski, Walenty Wołczacki, Józef Wołowicz²⁸. Z tego dziesięcioosobowego grona dla ośmiu koadiutoria z prawem sukcesji stała się pierwszym szczeblem na drabinie ich kariery kościelnej. Najwyżej zaszedł Strojnowski, koadiutor prałata scholastyka Józefa Łopacińskiego, który w 1803 roku w ramach sukcesji otrzymał prałaturę wileńską, od 1808 roku rządził diecezją, piastując urząd jej administratora, zaś w listopadzie 1814 roku bullą papieską został wyniesiony na biskupa²⁹. W tym okresie tylko dwóch koadiutorów *cum futura successione* nie weszło do zgromadzenia kapitulnego, nie stali się jego rzeczywistymi członkami: Pilchowski, który w 1803 roku zmarł jako koadiutor prałata dziekana Stanisława

²⁷ „Потверждаем прежние указы Наши о непринимании никаких булл Папских, или от имени его писанных посланий, повелевая отсылать оныя в наш Сенат, который рассмотря содержание их и особливо не находится ли в них чего-либо несходственного с гражданскими законами Всероссийския Империи, с правами самодержавныя власти, от Бога нам данныя, обязан будет мнение свое Нам представлять и ожидать позволения, или запрещения Нашего на обнародование подобных булл и посланий“ [Potwierdzamy poprzednie nasze Ukazy dotyczące nieprzyjmowania jakichkolwiek bulli papieskich lub pisanych w imieniu papieża pism, rozkazując takowe wysyłać do senatu naszego, który będzie zobowiązany po rozpatrzeniu ich treści, zwłaszcza by nie zawierały niczego, co by było niezgodne z prawem cywilnym Imperium Rosyjskiego, z prawem władzy cesarskiej, danym nam od Boga, przedstawić swoją opinię i czekać pozwolenia, bądź zakazu naszego do upowszechnienia tego rodzaju bulli i pism] (Ukaz nr 15326 z dn. 17.01.1782, art. 13, w: *Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание*, t. 21, s. 384).

²⁸ Zob. LNMMB, Retų knygų ir rankraščių skaitykla, F 130–1730, k. 1–4, Dane o wileńskiej kapitule katedralnej z 1800 r.

²⁹ Por. K. Kułakowski, *Z dziejów kapituły katedralnej wileńskiej*, s. 40–43.

Sięstrzeńcewicz, oraz Bohusz, który po śmierci w 1808 roku swego koadiuta prałata kantora Piotra Toczyłowskiego z nieustalonych jak dotąd przyczyn zrezygnował z zajęcia tego miejsca³⁰.

Przebieg dziejów kapituły wskazuje, że luka, która powstała z powodu braku możliwości posiadania koadiutorów *cum futura successione*, okazała się poważną trudnością. Poszukiwania sposobów zaradzenia temu zaczęły się w pierwszym dziesięcioleciu XIX wieku. Strojnowski, jako administrator diecezji, w celu zapewnienia należytego funkcjonowania kapituły, uwzględniając zamiar prałatów i kanoników (mimo czynników uwalniających ich od pełnienia obowiązków: podeszłego wieku i słabego zdrowia) dotyczący przybrania pomocników dla aktualnych prałatów i kanoników oraz ich gotowość podzielenia się z nimi znaczną częścią swego dochodu, wystąpił w 1810 roku z projektem powołania nowej grupy funkcyjnej w zgromadzeniu kapituły katedralnej, a mianowicie koadiutorów³¹. Według myśli Strojnowskiego nominacja na taką koadiutorię byłaby w gestii biskupa. Wymowne jest to, że cały projekt został oparty na przekonaniu, że stan braku bezpośrednich kontaktów ze Stolicą Apostolską niedługo minie, w wyniku czego przed takim kandydatem, wytypowanym przez ówczesnego biskupa, droga do koadiutorii byłaby otwarta na mocy wydanego i podpisanego przez jego koadiuta instrumentu przybrania *cum futura successione* z tradycyjnym odwołaniem się do Stolicy Apostolskiej o potwierdzenie takowego przybrania i następstwa³². Nic nie wskazuje na to, by takie nastawienie wtedy miało realne podstawy. Nie da się wykluczyć, że mogło to być jedynie posunięcie retoryczne, którego użyto, aby nie narażać się władzom carskim.

Obowiązki koadiutorów nie różniły się od obowiązków koadiutorów z prawem następstwa z okresu przedrozbiorowego. Zarówno jedni, jak i drudzy mieli obowiązek oraz prawo pomocy swemu koadiutowi w pełnieniu przez

³⁰ Por. H. Mościcki, *Bohusz Franciszek Ksawery Michał*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 229–230; A. Prašmantaitė, *Pranciškaus Ksaverio Mykolo Bohušo SJ bažnytinės karjeros bruožai*, „XVIII amžiaus studijos” 6 (2020): *Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė. Personalijos. Idėjos. Refleksijos*, sud. R. Šmigelskytė-Stukienė, s. 117–135.

³¹ Zob. *Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas* [Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne, dalej: LVIA], f. 694, ap. 1, b. 419, k. 97–97v, 101–101v, O koadiutorach. Wypis ze Statutu kapituły wileńskiej. Obszernej o tej grupie korporacji kapituły wileńskiej zob. A. Prašmantaitė, *Vilniaus vyskupijos katedros kapitulos laikinieji koadjutoriai XIX a.: genezė, raidos bruožai, personalijos*, „Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Metraštis. Serie 39B: *Bažnyčios Istorijos Studijos*” 8 (2016), s. 113–143.

³² Zob. LVIA, f. 694, ap. 1, b. 419, k. 97, paragraf nr 1 statutu kapituły o koadiutorach.

niego czynności związanych z urzędem w kapitule, uczestniczenia w posiedzeniach kapituły etc. Stallę w kapitulniku koadiutor miał wyznaczoną jako ostatni – po aktualnych prałatach, kanonikach i ich koadiutorach z prawem sukcesji, chociażby byli oni później od nich instalowani³³. Przewidziano, że choć koadiutor po śmierci swego koadiuta przed otrzymaniem bulli papieskiej na tę koadiutorię nie ma żadnego prawa do sukcesji, to jednak ze względu na potwierdzenie na tym urzędzie przez biskupa wileńskiego, byłby pierwszym kandydatem do tego wakansu³⁴.

Ostatnim inkorporowanym do kapituły wileńskiej był Jan Leśniewicz, który w 1827 roku wszedł do niej jako koadiutor kanonika Jakuba Dederki³⁵. Proces mianowania koadiutorów został przerwany przez władze carskie w pierwszej połowie 1828 roku. Stwierdzono, że nie ma już takiej potrzeby, gdyż uległy poprawie stosunki ze Stolicą Apostolską (sic!). Urząd koadiutora kapituły wileńskiej w ciągu 18 lat sprawowało 16 duchownych³⁶. Żaden z nich nie mógł otrzymać i oczywiście nie otrzymał bulli papieskiej, otwierającej w oparciu o prawo kanoniczne drogę do sukcesji. Przez swoich konfratrów w kapitulnym gronie koadiutorzy docześni byli jednak uważani za potencjalnych kandydatów do zajęcia wakansu po swoim koadiucie. Ostateczną decyzję w sprawie ich pełnoprawnego członkostwa podejmowała kapituła. Jej werdykt jej nie zawsze był pomyślny dla rzeczywistego członka aspirującego do urzędu. Wymownym przykładem może być historia Jana Mirskiego, koadiutora kanonika kapituły wileńskiej Józefa Wołłowicza. Mirski był księdzem przybyłym do diecezji wileńskiej ze Żmudzi za zezwoleniem ówczesnego biskupa żmudzkiego Józefa Arnulfa Giedroycia³⁷. Po śmierci swego koadiuta Wołłowicza w roku 1811, by wejść do grona kapituły wileńskiej w charakterze rzeczywistego jej członka, próbował nawet szukać pomocy u władz napoleońskich, które wtedy sprawowały rządy na terenie Litwy. Szybko okazało się, że źle trafił. Władze napoleońskie nie miały zamiaru wdawać się w konflikt z hierarchią diecezji wileńskiej. Sprawa skończyła się powrotem ks. Mirskiego na Żmudź. W 1821 roku widzimy go jako honorowego

³³ Zob. LVIA, f. 694, ap. 1, b. 419, k. 101, paragraf nr 7 statutu o koadiutorach.

³⁴ Zob. LVIA, f. 694, ap. 1, b. 419, k. 101, paragraf nr 8 statutu o koadiutorach.

³⁵ Zob. Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka [Biblioteka im. Wróblewskich Litewskiej Akademii Nauk, dalej: LMAVB], F43–263, k. 104–110, Protokół posiedzenia kapituły katedralnej z 4.11.1827.

³⁶ Por. A. Prašmantaitė, *Vilniaus vyskupijos katedros kapitulos laikinieji koadjutoriai XIX a.*, s. 113–143.

³⁷ Por. A. Prašmantaitė, *Vilniaus vyskupijos katedros kapitulos laikinieji koadjutoriai XIX a.*, s. 129–130.

kanonika diecezji żmudzkiej i proboszcza parafii w Szawlach³⁸. Po paru latach, w 1823 roku, był już proboszczem bejsagolskim³⁹. Najwyższym tytułem kościelnym, jaki posiadał Mirski, koadiutor kanonika wileńskiej kapituły katedralnej, był tytuł honorowego kanonika diecezji żmudzkiej. Pytanie, co spowodowało, że kariera kościelna Mirskiego w diecezji wileńskiej się nie ułożyła, na obecnym etapie badań pozostaje bez odpowiedzi. Zazwyczaj kanonicy docześni do grona rzeczywistych członków kapituły trafiali drogą sukcesji (15 z 16)⁴⁰.

Poprawa stosunków ze Stolicą Apostolską, na którą rząd carski powoływał się przy zniesieniu koadiutorii w 1828 roku, okazała się fikcją. Przez dwa następne dziesięciolecia kanonicy i prałaci kapituły wileńskiej w pełnieniu swej służby byli zdani na samych sobie. Dopiero Wacław Żyliński, prałat kapituły katedralnej rządzący diecezją wileńską od 1846 roku z nominacji carskiej, mianowany na biskupa przez Stolicę Apostolską w 1848 roku, dążąc do zapewnienia kapitule warunków wypełnienia powierzonych jej funkcji na odpowiednim poziomie, wystąpił z inicjatywą uzupełnienia jej składu nowymi członkami. Powołując się na uchwały Soboru Trydenckiego oraz na przykład kanoników w latach 10. i 20. bp Żyliński na początku 1849 roku wyznaczył do pomocy rzeczywistym członkom kapituły sześciu księży, posiadających status honorowych kanoników. Byli to księża diecezjalni zasłużeni dla Kościoła, znani z gorliwości w pełnieniu swoich powinności: Józef Krukowski, Aleksander Wróblewski, Jan Menuet, Kazimierz Zaleski, Justyn Jakubowski i Ludwik Zdanowicz. Według zamysłu biskupa najważniejszym ich obowiązkiem jako członków honorowych kapituły katedralnej miała być służba podczas liturgicznych nabożeństw w katedrze. Zezwolił im więc na zajmowanie wolnych stalli, noszenie rokiet i mantoletów⁴¹. Mimo to, iż kanonicy honorowi byli koadiutorami kapituły katedralnej jako korporacji, a nie poszczególnych jej członków jako koadiutorzy z prawem następstwa

³⁸ Zob. *Directorium horarum canonicarum et missarum juxta computum veteris calendarii pro dioecesi Samogitiensi in AD MDCCCXXII*, Vilnae [1821], s. 74, 93 [strony ponumerowane odręcznie].

³⁹ Zob. *Directorium horarum canonicarum et missarum juxta computum veteris calendarii pro dioecesi Samogitiensi in AD MDCCCXXIV bissextilem*, Vilnae [1823], s. 74 [strony ponumerowane odręcznie].

⁴⁰ Por. A. Prašmantaitė, *Vilniaus vyskupijos katedros kapitulos laikinieji koadiutoriai XIX a.*, s. 113–143.

⁴¹ Zob. LMAVB, F43–268, k. 18–22, Protokół ekstraordynaryjnego posiedzenia kapituły katedralnej z 12.02.1849; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy, czyli katedra wileńska*, cz. 3, s. 491.

czy koadiutorzy docześni⁴², ich status w kapitule może być porównywalny. Zarówno jedni, jak i drudzy mieli obowiązek pomocy rzeczywistym prałatom i kanonikom w pełnieniu służby liturgicznej. Z pierwszej szóstki honorowych kanoników trzech zostało niebawem rzeczywistymi kanonikami (Menue, Wróblewski i Zdanowicz). Zdaniem Kurczewskiego przez ten urząd przeszło około 30 osób⁴³. Większość z nich została rzeczywistymi członkami kapituły. Należy podkreślić, że nominacja kanoników honorowych przez cały okres zaboru rosyjskiego pozostawała w gestii biskupów diecezji.

Istotne zmiany w strukturze wewnętrznej kapituły wileńskiej nastąpiły na początku lat 40. XIX wieku, jednocześnie z rozpoczętą na wielką skalę sekularyzacją kościelnych dóbr ziemskich, zorganizowaną na mocy ukazu carskiego z grudnia 1841 roku⁴⁴. Procesowi sekularyzacji towarzyszyło wprowadzenie systemu etatowego dla osób duchownych oraz wypływająca z tego redukcja rzeczywistych członków kapituł katedralnych. Diecezje, klasztory i kapituły katedralne na obszarze imperium rosyjskiego zostały podzielone na trzy klasy. Wileńską kapitułę zaliczono do drugiej klasy z sześcioma prałaturami (prepozytura, dziekania, archidiaconia, kustodia, kantoria i scholasteria), i trzema kanoniami⁴⁵. Wszyscy prałaci zostali wówczas zaliczeni do dużej kapituły. Kanonicy natomiast weszli do małej, tworząc wspólne grono z wikariuszami katedry. Liczba tych ostatnich została zredukowana do trzech. Wikariusze, jak dotąd, kierowali się własnymi statutami, ich kandydatury zatwierdzał imperator⁴⁶. Wszyscy więc zostali zakwalifikowani jako etatowi członkowie kapituły katedralnej z ustaloną kwotą rocznej pensji wypłacanej ze skarbu imperium. Prałatowi proboszczowi wyznaczono 300, innym pięciu prałatom – po 250 rubli srebrem. Wynagrodzenie kanoników miało się wahać między 180 a 150 rubli srebrnych na rok. Trzem wikariuszom płacono po 125 rubli srebrnych każdemu⁴⁷. Co prawda, tak prałaci, jak i kanonicy nadal mieli prawo do dysponowania środkami

⁴² Zob. LMAVB, F43–268, k. 22–23, Protokół ekstraordynaryjnego posiedzenia kapituły katedralnej z 12.02.1849.

⁴³ Zob. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, s. 124.

⁴⁴ Zob. Ukaz nr 15153 z dn. 25.12.1841, w: *Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе*: (12.12.1825–28.02.1881), [Sankt Petersburg] 1830–1884, t. 16 (1841).

⁴⁵ Por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego*, s. 306.

⁴⁶ Zob. Rossijskij Gosudarstwiennyj Istoriceskij Archiw [dalej: RGIA], f. 822, ap. 12, b. 2985, k. 19, Wizyta diecezji wileńskiej z r. 1844.

⁴⁷ Zob. RGIA, f. 822, ap. 12, b. 2985, k. 19, Wizyta diecezji wileńskiej z r. 1844.

pochodzącymi z zarządzanych przez nich parafii oraz innych urzędów, o ile takowe posiadali⁴⁸.

Dalszy przebieg dziejów pozwala na stwierdzenie, że przenoszenie rzeczywistych kanoników do kapituły małej od początku było rzeczą formalną, o czym świadczy m.in. skład uczestników posiedzeń kapitulnych. Zasiadać w nich, jak i przedtem, mieli prawo tylko prałaci i kanonicy oraz ich koadiutorzy. Wikariusze nie otrzymali prawa udziału w posiedzeniach, a więc siłą rzeczy nie mieli też możliwości uczestniczenia w rozważaniu spraw leżących w gestii kapituły katedralnej. W końcu szóstego dziesięciolecia powrócono do dawnego stanu rzeczy, tj. zrezygnowano z podziału kapituły na dwie części⁴⁹. Z czasem w ogóle zrezygnowano z wyodrębniania kapituły małej, zaś kanonicy – podobnie jak przedtem – byli prezentowani na wspólnej liście według kolejności po prałatach⁵⁰. Kapituła wileńska od lat 40. XIX wieku skazana była na funkcjonowanie w liczbie dziewięciu rzeczywistych jej członków, którzy otrzymywali pensje ze skarbu państwowego, jak wszyscy urzędnicy imperium. Przez wprowadzenie systemu etatowego i państwowych pensji dla duchownych wpływ władz imperium rosyjskiego na działalność kapituły został wzmocniony. Szczególnie jest to widoczne w kwestii uzupełniania korporacji kapitulnej nowymi członkami.

Mianowanie członków

Większość prałatur i wszystkie kanonie kapituły wileńskiej założyli władcy Wielkiego Księstwa Litewskiego. W gestii króla leżały nominacje trzech prałatur (prepozyta, archidiakona i kustosa) i dwunastu kanonii. Od 1561 roku prawo mianowania prałata scholastyka i prałata kantora należało do biskupa, a prałata dziekana – do kapituły katedralnej⁵¹. Pod koniec kwietnia 1798 roku

⁴⁸ Zob. Ukaz nr 15188 z dn. 1.01.1842, w: *Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе*, t. 17 (1842); A. Prašmantaitė, *Wileńska kapituła*, s. 795–808; A. Prašmantaitė, *Vilniaus vyskupijos katedros kapitulos sandaros raidos bruožai XIX a.*, s. 41–55.

⁴⁹ Zob. *Directorium horarum canonicarum et missarum pro dioecesi Vilnensi in AD MDCCCLX*, Vilnae 1859, s. 57–58.

⁵⁰ Zob. *Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi a clero dioecesis vilnensis pro AD 1867*, Vilnae 1866, s. 83–84.

⁵¹ Zob. Vilniaus Universiteto Biblioteka [Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego], Rankraščių skyrius [Dział Rękopisów], F57-B53-1, k. 152, Wizyta kościołów, męskich żeńskich klasztorów, katolickich instytucji naukowych, dobroczynnych i archiwów miasta Wilna, 1828.

na mocy ukazu imperatorskiego o zatwierdzeniu nowych granic diecezji wileńskiej i jej przynależności do metropolity mohylewskiego, uregulowano również procedurę nominacji rzeczywistych członków kapituły. Prawo nominacji na wszystkie prałatury i kanonie znalazło się w gestii biskupa ordynariusza⁵². W taki sposób został urzeczywistniony ukaz, wydany przez Katarzynę II niemalże trzydzieści lat temu, pod koniec 1772 roku⁵³. Analiza dziejów kapituły pozwala wnioskować, że w odrębnych przypadkach dotyczących składu kapituły oraz pozycji hierarchicznej poszczególnych jej członków głos biskupa w pierwszych latach porozbiorowych był przez władze carskie słyszany. Można tu przytoczyć przykład protegowanego przez władze świeckie ks. Wincentego Łabuńskiego, który zresztą za zgodą ówczesnego bp. Kossakowskiego w ramach wyjątku w 1798 roku otrzymał kanonię wileńską, po czym bez skrupułów wystąpił z prośbą o urząd prałata kustosza oraz o parafię trocką, jedną z najbogatszych w diecezji. Biskup nie poparł ambicji protegowanego przez władze świeckie konfratra. Łabuński nie chcąc wyjść na przegranego, zwrócił się o pomoc do Kolegium. Biskup tymczasem Kossakowski wysłał do Kolegium obszerny raport w tej sprawie, dowodząc, że ambicje Łabuńskiego nie są zgodnie ani ze statutami kapituły, ani z przyjętymi przez kapitułę katedralną zwyczajami inkorporowania nowych członków⁵⁴. Ponieważ Kolegium opowiedziało się wtedy po stronie biskupa, Łabuński wszedł do kapituły dopiero w roku 1808 jako rzeczywisty kanonik⁵⁵. Okres, w którym biskup diecezji – choć najczęściej formalnie, ale jednak – miał głos w sprawach mianowania członków kapituły, był krótki. Po reorganizacji najwyższych instytucji rządowych w 1817 roku wszystkim biskupom diecezji katolickich będących pod berłem caratu pozostawiono jedynie prawo zgłaszania do ministerstwa kandydatów na urząd prałata czy kanonika. Ministerstwo wszakże w przypadku każdej kandydatury zwracało się o jej potwierdzenie do imperatora⁵⁶. Skład osobowy rzeczywistych członków kapituły pozostawał w rękach najwyższej władzy do końca istnienia imperium rosyjskiego.

⁵² Zob. Ukaz z dn. 28.04.1798 nr 18504, w: *Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание*, t. 25.

⁵³ Zob. Ukaz z dn. 14.12.1772 nr 13922, w: *Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание*, t. 19; L. Żytkowicz, *Rządy Repnina na Litwie w latach 1794–7*, Wilno 1938, s. 263–265.

⁵⁴ Zob. LNMFB, F 130–2208, s. 22–30v, Raport J. N. Kossakowskiego z 2/13.03.1798 do Rzymsko Katolickiego Duchownego Justic Kollegium Departamentu Katolickiego,

⁵⁵ Zob. LMAVB, F43–247, k. 166v, Protokół posiedzenia kapituły wileńskiej z 28.03.1808.

⁵⁶ Zob. Ukaz z dn. 24.10.1817 nr 2706, w: *Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание*, t. 34.

Należy podkreślić, że samodzielność biskupa we wprowadzeniu nowych członków do społeczności kapituły katedralnej była rzeczą dość iluzoryczną od samego początku. Przykładem tego, jak w praktyce wyglądała deklarowana przez władze carskie samodzielność biskupa, jest sprawa kanonii akademickich. Podczas przekształcania Wileńskiej Szkoły Głównej w Imperatorski Uniwersytet Wileński w 1803 roku uczelni przyznano prawo do czterech kanonii kapitułnych w diecezji wileńskiej i żmudzkiej⁵⁷. Podejmowane przez bp. Kossakowskiego próby zapobieżenia temu spełzły na niczym⁵⁸. Biskupom diecezji wileńskiej nie pozostawało nic innego, jak tylko pogodzenie się z tym, że w sprawie czterech kanonii będzie się liczył przede wszystkim głos Uniwersytetu. Od kwietnia 1803 roku kandydatów na cztery kanonie wileńskiej kapituły katedralnej typował Uniwersytet, minister oświaty ich zatwierdzał, to zaś następowało zanim kandydatury zostały przedstawione do zaopiniowania biskupowi. W oparciu o obecny stan badań można potwierdzić, że z ramienia uniwersyteckiego kanonikami wileńskiej kapituły katedralnej zostało siedmiu profesorów: Józef Bogusławski, Paweł Brzostowski, Jan Chodani, Tadeusz Kundzicz, Andrzej Benedykt Kłagiewicz, Franciszek Narwojsz, Alojzy Osiński⁵⁹. Kanonie uniwersyteckie w kapitule wileńskiej wygasły w 1832 roku po zamknięciu uczelni przez władze carskie po powstaniu listopadowym.

Podczas powstania styczniowego w sprawę mianowania członków wileńskiej kapituły aktywnie zaangażowali się lokalni urzędnicy administracji carskiej. Wiosną 1863 roku stanowisko generalnego gubernatora wileńskiego zajął po poprzedniku Vladimirze Nazimowie osławiony oprawca Michaił Murawiew, przysłany do Wilna z ogromnym zastępem lojalnych urzędników w celu stłumienia powstania. Karierę w Wilnie Murawiew rozpoczął od represji wobec duchowieństwa katolickiego, skutecznie ugruntowując oficjalną opinię władz carskich o Kościele katolickim jako o głównym animatorze i inicjatorze powstania.

⁵⁷ Zob. Akt założenia Cesarskiego Uniwersytetu Wileńskiego z dn. 4.04.1803 nr 20701, *Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание*, t. 27; D. Beauvois, *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*, Wrocław 2010, s. 114–115; J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński: 1579–1831*, t. 1, Kraków 1899–1900, s. 279.

⁵⁸ Odpowiedź metropolity, do którego zwrócił się bp Kossakowski o pomoc w tej sprawie, nie podlegała dyskusji – przekazanie czterech kanonii, tak samo jak i dziesięciu najbogatszych parafii diecezji do Uniwersytetu było decyzją monarchy. Zob. RGIA, f. 821, op. 144, dz. 95, k. 7, Pismo Stanisława Bohusza-Sięstrzeńcewicza z 12.05.1803 do J. N. Kossakowskiego.

⁵⁹ Por. K. Kułakowski, *Z dziejów kapituły katedralnej wileńskiej*, s. 31–36.

W drugiej połowie maja 1863 roku Murawiew wydał rozkaz o rozstrzelaniu dwóch księży diecezji wileńskiej – Stanisława Iszory i Rajmunda Ziemackiego. Obaj podczas rządów Nazimowa zostali oskarżeni o przeczytanie w kościele manifestu powstania i czekali na swój wyrok w więzieniach wileńskich⁶⁰. Egzekucje księży na placu Łukiskim w Wilnie 26 i 28 maja zapoczątkowały całą akcję wyroków śmierci dla powstańców oraz osób wspierających powstanie, wykonanych na tym placu z polecenia generalnego gubernatora. Szybko się okazało, że na tle coraz bardziej agresywnych represji wobec ludności oraz duchowieństwa katolickiego w kancelarii Murawiewa został ukuty plan wciągnięcia do walki z ruchem powstańczym hierarchów diecezji. Myślą przewodnią tego planu był pomysł uczynienia z wileńskiej kapituły katedralnej sprawnego narzędzia polityki kościelnej prowadzonej przez władze carskie. Dążąc do realizacji swego pomysłu, Murawiew oskarżył ówczesnego biskupa ordynariusza wileńskiego Adama Stanisława Krasieńskiego o wspieranie „buntu” i współzucie „buntownikom” i skazał go na zesłanie do Wiatki. Biskup Krasieński opuścił Wilno w czerwcu 1863 roku⁶¹. Generalny gubernator zmusił go, by przed wyjazdem przekazał rzędy diecezji prałatowi kapituły katedralnej Józefowi Bowkiewiczowi, którego kandydatura do roli tymczasowego administratora diecezji była wówczas możliwa do zaakceptowania przez władze świeckie. Przebieg wypadków pozwala wnioskować, że w wizji Murawiewa kariera Bowkiewicza jako administratora miała być krótka. Postawienie na czele diecezji duchownego popierającego władze carskie, nie zaś Stolicę Apostolską, stało się dla Murawiewa rzeczą jak najbardziej pożądaną.

Wydaje się, że Murawiew był dobrze zorientowany w sprawach kapituły katedralnej oraz w jej aktualnej sytuacji. Powiadomił ministra spraw wewnętrznych, że zgodnie z regulaminem wileńska kapituła katedralna składa się z dziewięciu członków i że w tej chwili nie ma w niej wolnych miejsc, nadmieniając jednocześnie, iż przedtem członków kapituły było osiemnastu. Zdaniem generalnego gubernatora rząd w razie potrzeby mógłby kilka osób do grona kapituły dokooptować⁶². Zdanie samej kapituły na ten temat dla Murawiewa się nie liczyło, tym bardziej prawo kanoniczne. W sierpniu 1863 roku

⁶⁰ Szerzej zob. A. Prašmantaitė, *1863 metų sukilimas ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, s. 79–81.

⁶¹ Zob. *Wspomnienia biskupa Adama Stanisława Krasieńskiego*, Kraków 1900, s. 114–115; A. S. Krasinskis, *Atsiminimai*, parengė A. Prašmantaitė, Vilnius 2013, s. 201–206; A. Prašmantaitė, *Biskup wileński Adam Stanisław Krasieński w powstaniu styczniowym – między lojalizmem a patriotyzmem*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2006 nr 1 (251), s. 89–98.

⁶² Zob. LVIA, f. 378b/s, b. 827, k. 1–2, Pismo M. Murawiewa do P. Wałujewa z 15.08.1863.

generalny gubernator wileński przedstawił Piotrowi Wałujewowi, ówczesnemu ministrowi spraw wewnętrznych, konkretny plan dotyczący założenia w wileńskiej kapitule katedralnej prorządowej „partii” składającej się z duchownych lojalnych wobec władz carskich⁶³. Kandydatów do tej „partii” miał już wytypowanych. Numerem pierwszym wśród nich był ówczesny dziekan wileński Antoni Niemeksza, który w oczach Murawiewa prezentował się jako duchowny całkowicie oddany władzom, wystarczająco ambitny, energiczny oraz cieszący się autorytetem wśród współbraci. Na podstawie korespondencji wileńskiego generalnego gubernatora z ministrem spraw wewnętrznych wolno wnioskować, że Murawiew był przekonany, iż pod wpływem tego duchownego wielu księży przejdzie na stronę rządu⁶⁴. Liczył na to, że z wprowadzeniem ks. Niemekszy do grona rzeczywistych członków kapituły lojalni wobec władz duchowni uzyskają przewagę: wówczas łatwo będzie odsunąć Bowkiewicza od zarządzania diecezją⁶⁵. Trudno powiedzieć, kiedy Bowkiewicz popadł w niełaskę generalnego gubernatora, jest jednak oczywiste, że już w sierpniu 1863 roku kapituła katedralna, będąca pod jego kierownictwem, nie miała u władz zaufania. Co więcej – zdaniem Murawiewa – to właśnie Bowkiewicz miał być inspiratorem wrogiego nastawienia kapituły katedralnej do prowadzonej przez imperium polityki kościelnej.

Kolej rzeczy pozwala przypuszczać, że Wałujew, nie wątpiąc w słusność planu Murawiewa, potraktował sprawę kapituły wileńskiej jako priorytetową. Wiadomość od ministra o tym, że wystarał się o wydanie pozwolenia na nominację Niemekszy na prałata wileńskiej kapituły katedralnej z roczną pensją 250 rubli srebrnych nadeszła do Wilna po tygodniu⁶⁶. To pozwoliło Niemekszy niezwłocznie przystąpić do pełnienia służby w randze „nadedatowego” prałata kapituły katedralnej. W ciągu kilku następnych miesięcy, z inicjatywy Murawiewa, taką samą drogą, jako prałaci nadedatowi, zostali inkorporowani do kapituły jeszcze dwaj kapłani. Byli to księża diecezji wileńskiej Piotr Żyliński, dziekan wileński i proboszcz parafii Radzoshkowicze, i wikariusz katedry Edward Tupalski. Tak jak w przypadku Niemekszy, minister spraw wewnętrznych zadbał o to, by została im przyznana pensja w wysokości pensji

⁶³ Por. A. Prašmantaitė, *1863 metų sukilimas ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, s. 72–75.

⁶⁴ Zob. LVIA, f. 378b/s, b. 827, l. 1–2, Pismo M. Murawiewa do P. Wałujewa z 15.08.1863; A. Prašmantaitė, *Biskup wileński Adam Stanisław Krasiński*, s. 97.

⁶⁵ Zob. LVIA, f. 378b/s, b. 827, k. 1–2, Pismo M. Murawiewa do P. Wałujewa z 15.08.1863.

⁶⁶ Zob. LVIA, f. 378 b/s, b. 827, k. 3–4, Pismo P. Wałujewa do M. Murawiewa z 21.08.1863.

prałatów etatowych, czyli 250 rubli srebrnych rocznie⁶⁷. Należy zwrócić uwagę, że urząd kanonika w przypadku tych trzech wytypowanych przez Murawiewa duchownych nawet nie był brany pod uwagę. Liczyła się tylko wyższa godność, tj. prałatura.

Nie wiadomo, jak Bowkiewicz, jako administrator diecezji i prałat prepozyt kapituły, ustosunkował się do takiego ilościowego rozbudowania składu korporacji kapituły katedralnej. Uzupełnienie jej nowymi członkami w piątym dziesięcioleciu mogło rodzić nadzieje, że z inicjatywy generalnego gubernatora inkorporowani duchowni przyczynią się do umocnienia społeczności. Tym bardziej, że wszyscy trzej protegowani przez Murawiewa duchowni byli już znani zgromadzeniu kapitulnemu i przez pewien czas z nim związani w charakterze honorowych jego członków. Wszyscy uchodzili wtedy za aktywnych duchownych oraz byli wysoko cenieni przez władze Kościoła. Żyliński, od roku 1854 dziekan wileński i proboszcz raduszkowicki, słynął jako znakomity administrator. Będąc proboszczem raduszkowickim, zbudował tu nowy kościół murowany. Możliwe, że zdolności organizacyjne otworzyły mu bramę do kariery kościelnej. Żyliński był jednym z pierwszych kanoników honorowych mianowanych przez bp. Krasieńskiego. Został nim w roku 1858 roku⁶⁸. Nasuwa się przypuszczenie, że wybór kandydatów do prorządowej partii nie był przypadkową zbieżnością. Murawiew celowo wybierał duchownych nie tylko cieszących się dobrą opinią władzy kościelnej, lecz również ambitnych, zdecydowanych dążyć do awansu.

Nic nie wskazuje na to, że Murawiewowi zależało, by wejście protegowanych przez niego duchownych do kapituły katedralnej odbyło się zgodnie z wymogami kanonicznymi. Jednak w Sankt Petersburgu dość szybko zorientowano się, że nie należy ignorować ceremonii publicznego *instalowania* kandydatów, które było jednym z elementów drogi do pełnoprawnego członkostwa, a do którego należało publiczne wyznanie wiary i przysięga kandydata składana wobec współbraci. W okresie zaborów instalowanie członków na urząd rzeczywistego prałata czy kanonika pozostawało w gestii kapituły. Toteż minister spraw wewnętrznych w powiadomieniu do generalnego gubernatora o uzyskaniu od imperatora pozwolenia w sprawie Tupalskiego i Żylińskiego zalecał, by ceremonia instalowania odbyła się zgodnie z prawem kanonicznym. Dotyczyło to również Niemekszy.

⁶⁷ Zob. LVIA, f. 378b/s, b. 827, k. 23–24, Pismo P. Wałujewa do M. Murawiewa z 10.12.1863.

⁶⁸ Zob. LVIA, f. 694, ap. 1, b. 3281, k. 1v–7v, Formularz służbowy P. Żylińskiego z roku 1873.

Ceremonia instalacji duchownych wybranych do kapituły przez generalnego gubernatora miała miejsce 26 grudnia 1863 roku i odbyła się zgodnie z wymogami kanonicznymi i statutami katedralnymi. Wzięli w niej udział nie tylko członkowie kapituły i pełniący w katedrze posługę duchowni, klerycy seminarium, lecz także przedstawiciele lokalnych władz rosyjskich oraz urzędnicy z kancelarii generalnego gubernatora. Uroczystości odbyły się pod przewodnictwem prałata Bowkiewicza. Nowi prałaci złożyli przysięgę zgodnie z formułą zawartą w statutach kapituły⁶⁹. Wyrazili gotowość złożenia swej pensji do wspólnej kasy kapituły oraz nie zakwestionowali odbycia okresu wstępnej przynależności⁷⁰. Przez procedurę instalacji nowych członków bezprawne posunięcia rosyjskich władz uległy legalizacji. Wolno wnioskować, że ta troska o kanoniczną instalację protegowanych duchownych wynikała z obawy przed możliwą negatywną reakcją ze strony Stolicy Apostolskiej.

Lokalne władze rosyjskie poprzez osobę Murawiewa zaczęły bardzo otwarcie ingerować w sprawy wewnętrzne kapituły. Choć Bowkiewicz jako administrator diecezji nie ignorował „ponadetatowych” prałatów, generalny gubernator uważał, że przydzielono im niedostatecznie prominentne stanowiska. Wystąpił więc z inicjatywą mianowania Niemekszy na wizytatora klasztorów diecezji. Minister spraw wewnętrznych przypomniał mu wtedy, że mianując prałata Niemekszę według własnego uznania, przekroczył swe uprawnienia, ponieważ należało to do gestii ministerstwa⁷¹. Tłumaczyć się z tego przed ministrem musiał już następca Murawiewa, generalny gubernator Konstantin von Kaufman, który zmienił go w maju 1865 roku i szybko zasłynął jako gorliwy kontynuator polityki swego poprzednika. Dotyczyło to też jego stanowiska wobec duchowieństwa kapituły katedralnej⁷².

⁶⁹ Zob. LMAVB, F43–268, k. 247v–248, Protokół posiedzenia kapituły katedralnej z 26.12.1863; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy, czyli katedra wileńska*, cz. 3, s. 513.

⁷⁰ Zob. LMAVB, F43–268, l. 248v–249, Protokół posiedzenia kapituły katedralnej z 2.01.1864; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy, czyli katedra wileńska*, cz. 3, s. 513.

⁷¹ Zob. LVIA, f. 378 b/s, 1863, b. 827, k. 49–50, Pismo Departamentu Wyznań Obcych z 25.06.1865; Pismo generała-gubernatora K. Kaufmana z dn. 25.06.1865, tamże, s. 51–53.

⁷² O polityce wyznaniowej, prowadzonej przez Konstantina von Kaufmana jako generała-gubernatora wileńskiego więcej zob.: A. Комзолова, *Политика сمودержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ*, Москва 2005, s. 189–202; V. Merkys, *Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje 1798–1918 m.*, Vilnius 2006, s. 255–262; D. Staliūnas, *Rusinimas: Lietuva ir Baltarusija po 1863 metų*, Vilnius 2009, s. 221–222; М. Долбилов, *Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре*, [Москва] 2010, s. 222, 308–310.

Jak się potem okazało, protegowani przez Murawiewa duchowni zaczęli jeden po drugim szybko zajmować etatowe prałatury, gdy tylko stawały się one wolne. Pierwszy etatową prałaturę otrzymał Niemeksza, który za poparciem władz lokalnych i na mocy decyzji cara w końcu stycznia 1866 roku został mianowany na prałata kustosza, zajmując miejsce po zmarłym na początku stycznia tegoż roku Antonim Życzkowskim⁷³. Nie musiał też długo czekać Żyliński, który po śmierci Bowkiewicza w maju 1866 roku zajął po nim wolny urząd prałata prepozyta⁷⁴. Tupalski jako ostatni z duchownych protegowanych przez Murawiewa otrzymał etatową prałaturę, a w sierpniu 1866 roku na prośbę generalnego gubernatora został mianowany na prałata scholastyka przez najwyższe władze imperialne⁷⁵.

Śmierć Bowkiewicza, który z polecenia bp. Krasieńskiego prawie przez trzy lata sprawował rządy diecezją, jakby rozwiązała ręce imperialnym władzom lokalnym. Były one przekonane, że to do nich należy podjęcie decyzji, kto ma rządzić diecezją wileńską – a nie można było wątpić, że ma to być osoba z grona kapłanów dopiero co inkorporowanych do kapituły katedralnej z inicjatywy Murawiewa. Jednak na obecnym etapie badań trudno o argumenty uzasadniające wybór Żylińskiego, a nie Niemekszy, jako dotychczas bardziej cenionego ze wszystkich trzech księży protegowanych przez generalnego gubernatora. Nie da się wykluczyć, że mogła powstać rywalizacja o władzę między wypromowanymi przez niego prałatami, jednak źródła tego nie potwierdzają. Świadek ówczesnych wydarzeń, prałat kapituły Aleksander Ważyński sugeruje, że właśnie Niemeksza przekazał zebranim konfratrom wolę rządu o wyborze na urząd prałata Żylińskiego. Kapituła nie wyraziła sprzeciwu, „[...] większością głosów więc obrany został P. Żyliński” i „[...] zaraz go rząd zatwierdził w tytule rządzącego dyecezyą wileńską”⁷⁶.

Prawie przez dwa dziesięciolecia sprawując rządy administratora wileńskiej diecezji, Żyliński zasłynął z absolutnego posłuszeństwa wobec władz carskich. Według oceny wspomnianego już prałata Ważyńskiego z początkiem rządów Żylińskiego, „obrona praw i osób kościelnych, opozycja przeciwko nastawianiu na szkodę kościoła, wszelkie, choć mało skuteczne *non possumus*

⁷³ Zob. LMAVB, F43–268, k. 273 v, Protokół ekstraordynaryjnego posiedzenia kapituły katedralnej z 23.01.1866.

⁷⁴ Zob. LMAVB, F43–268, k. 275, Protokół posiedzenia kapituły katedralnej z 27.05.1866.

⁷⁵ Zob. LMAVB, F43–268, k. 281–282, Protokół posiedzenia kapituły katedralnej z 17.08.1866.

⁷⁶ [A. Ważyński], *Litwa pod względem prześladowania w niej rzymsko-katolickiego Kościoła szczególnie w dyecezyi wileńskiej od roku 1863 do 1872*, Poznań 1872, s. 39.

umilkły. Władze cywilne, wprzód widne w napastniczym działaniu na kościoły, osłaniać się poczęły rozporządzeniami nowego rządu dyecezalnego i konsystorza⁷⁷. W latach 1864–1868 w diecezji wileńskiej 33 kościoły katolickie zostały przekształcone w cerkwie, zbudowano 74 nowe cerkwie i 27 odnowiono (w guberni wileńskiej odpowiednio 24, 5 i 5). W guberni wileńskiej w latach 1861–1865 zamknięto ogółem 22 kościoły i kaplice katolickie, w latach 1866–1870 – 89 i w latach 1871–1905 – 5⁷⁸. Do tej statystyki świadczącej o erozji życia religijnego w drugiej połowie XIX wieku przyczynił się znacznie Żyliński, jako administrator diecezji spełniający posłusznie polecenia władzy, której zawdzięczał swój urząd. Za szkody, na które została narażona diecezja wileńska podczas jego rządów, został przez papieża ekskomunikowany⁷⁹. Patrząc z perspektywy czasu, należy przyznać, że Żyliński jako administrator diecezji całkowicie spełnił oczekiwania władz carskich. Kapituła katedralna w okresie rządów tego administratora, który równolegle przez cały czas pełnił urząd prałata prepozyta, stawiała się coraz bardziej uległym narzędziem władz carskich.

Rekapitulacja

Władze carskie od pierwszych lat porozbiorowych były zainteresowane przekształceniem kapituły katedralnej w narzędzie własnej polityki kościelnej. Jej istotą było narzucenie Kościołowi katolickiemu modelu rządzenia wziętego z Kościoła prawosławnego. Sprzyjały temu zarówno przerwanie bezpośrednich stosunków hierarchów ze Stolicą Apostolską, sekularyzacja dóbr połączona z wprowadzeniem systemu etatowego i pensji służbowych, jak i wprowadzenie przez władze carskie zmian w zakresie liczby członków kapituły (w przypadku kapituły wileńskiej od 18 rzeczywistych członków pod koniec XVIII wieku do 9 w latach 40. XIX wieku).

Przeprowadzona analiza potwierdza roboczą hipotezę, że stan kapituły katedralnej w dużej mierze zależał od hierarchów diecezji oraz ich umiejętności

⁷⁷ [A. Ważyński], *Litwa pod względem prześladowania w niej rzymsko-katolickiego Kościoła*, s. 39.

⁷⁸ Por. M. Radwan, *Polityka wyznaniowa caratu na Białorusi w XIX w. Implikacje duszpasterskie*, „Nasza Przyszłość” 95 (2001), s. 207, 213; V. Merkys, *Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje*, s. 235.

⁷⁹ Por. V. Merkys, *Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje*, s. 143; I. Wodzianowska, *Przyczynek do biografii ks. Piotra Żylińskiego (1816–1887)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2006 nr 86, s. 372–373.

lawirowania między prawem kościelnym a rozporządzeniami władz świeckich. Zarówno powołanie koadiutorów w pierwszej i drugiej dekadzie XIX wieku, jak i honorowych katedralnych kanoników pod koniec lat 40. świadczy o trosce ówczesnych hierarchów o sprawnie działającą kapitułę katedralną. Z inicjatywy biskupów w gestii biskupa pozostało wprowadzenie nowych grup funkcyjnych do grona kapituły katedralnej. Procedura instalacji na urząd prałatów i kanoników, podobnie jak w okresie przedrozbiorowym, pozostała w zakresie kompetencji kapituły.

Od pierwszych lat porozbiorowych ingerencja władz imperium rosyjskiego w sprawy nominacji rzeczywistych członków kapituły towarzyszyła Kościołowi katolickiemu nieustannie. Z punktu widzenia prawa kanonicznego nominacje członków kapituł katedralnych dokonywane przez monarchę wyznającego prawosławie nie miały żadnego znaczenia, jednak władze rosyjskie bez skrupowania korzystały z prawa nadanego władzom Rzeczypospolitej Obojga Narodów do przedstawiania kandydatów zarówno na stolicę biskupią, jak i do kapituły katedralnej. Stolica Apostolska, dążąc do utrzymania więzi z katolikami, którzy zostali poddanyymi rosyjskimi, tolerowała takie ambicje władz rosyjskich.

Do specyfiki dziejów kapituły wileńskiej należy aktywność lokalnych władz w procesie kształtowania grona rzeczywistych prałatów i kanoników kapituły katedralnej. W latach 60. XIX wieku na skutek starań generalnego gubernatora Murawiewa księża lojalni wobec władz świeckich zostali inkorporowani do wileńskiej kapituły katedralnej. Lokalne władze carskie ingerowały w proces kształtowania składu kapituły, powierzając administrowanie diecezją wileńską pryorządowemu hierarsze Piotrowi Żylińskiemu.

Przeprowadzona analiza pozwala wnioskować, że władze świeckie – dążąc do przejęcia sprawy kształtowania grona wileńskiej kapituły katedralnej – nie były zainteresowane całkowitym wyeliminowaniem praw kościelnych. Dzieje wileńskiej katedralnej kapituły w okresie porozbiorowym cechuje przeplatanie się prawa kościelnego z prawem imperium rosyjskiego.

BIBLIOGRAFIA

Archiwalia

- Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 1232, A. Lipnicki, *Historia wileńskiego katedralnego kościoła*, 1886 (rękopis).
- Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka, F 43–263; F 43–247; F 43–268.
- Lietuvos Nacionalinė Martyno Mazvydo Biblioteka, Retų knygų ir rankraščių skyklą, F 130–1730; F 130–2208.
- Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas, f. 378b/s, b. 827; f. 378 b/s, 1863, b. 827; f. 694, ap. 1, b. 419; f. 694, ap. 1, b. 3281.
- Rosyjskij Gosudarstwiennyj Istoriceskij Archiw, f. 821, op. 144, dz. 95; f. 822, ap. 12, b. 2985.
- Vilniaus Universiteto Biblioteka, Rankraščių skyrius, F 57-B53-1.

Opracowania

- Barańska A., *Rzymskokatolicka metropolia mohylewska (1798–1917). Struktury i episkopat*, „Przegląd Wschodni” 14 (2016) z. 1 (53), s. 47–96.
- Beauvois D., *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*, Wrocław 2010.
- Bieliński J., *Uniwersytet Wileński: 1579–1831*, t. 1, Kraków 1899–1900.
- Bieniarzówna J., *Kłagiewicz Andrzej Benedykt*, in: *Polski słownik biograficzny*, t. 13, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 40–42.
- Directorium horarum canonicarum et missarum juxta computum veteris calendarii pro dioecesi Samogitiensi in AD MDCCCXXII*, Vilnae [1821].
- Directorium horarum canonicarum et missarum juxta computum veteris calendarii pro dioecesi Samogitiensi in AD MDCCCXXIV bissextilem*, Vilnae [1823].
- Directorium horarum canonicarum et missarum pro dioecesi Vilnensi in AD MDCCC-LX*, Vilnae 1859.
- Falkowski C., *Dmochowski Kazimierz Roch*, in: *Polski słownik biograficzny*, t. 5, Warszawa–Kraków–Łódź–Poznań–Zakopane 1938, s. 208–210.
- Jogėla V., *Vilniaus Romos katalikų dvasinė akademija 1833–1842 metais: organizacija ir veikla*, Vilnius 1997.
- Krahel T., *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, red. T. Kasabuła, A. Szot, Białystok 2014.
- Krahel T., *Schematyzmy diecezji wileńskiej jako źródło historyczne*, Lublin 1979.
- Krahel T., *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne Białystok Drohiczyń Łomża” 5–6 (1987–1988), s. 7–72 (przedruk fragmentów w: T. Krahel, *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, red. T. Kasabuła, A. Szot, Białystok 2014, s. 73–134).
- Krasinski A. S., *Atsiminimai*, parengė A. Prašmantaitė, Vilnius 2013.

- Krikščionybės Lietuvoje istorija*, sud. V. Ališauskas, Vilnius 2006.
- Kuŭakowski K., *Z dziejów kapituły katedralnej wileńskiej*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 13 (XV) (1987) nr 2 (64), s. 11–58.
- Kumor B., *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980.
- Kurczewski J., *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno 1912.
- Kurczewski J., *Kościół zamkowy, czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju: na podstawie aktów kapitulnych i dokumentów historycznych*, cz. 1–3, Wilno 1908–1916.
- Loret M., *Kościół katolicki w początku panowania Aleksandra I (1801–1815)*, „Biblioteka Warszawska” 1 (1913), s. 493–520.
- Merkys V., *Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje 1798–1918 m.*, Vilnius 2006.
- Mościcki H., *Bohusz Franciszek Ksawery Michał*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 229–230.
- Ochmański J., *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu. Ustrój i uposażenie*, Poznań 1972.
- Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi a clero dioecesis vlnensis pro AD 1867*, Vilnae 1866.
- Osiński A., *Żywoty biskupów wileńskich*. Do druku przysposobił H. Skimborowicz, Warszawa 1856.
- Pawlikowska-Butterwick W., Jovaiša L., *Vilniaus ir Žemaičių katedrų kapitulų statutai. The Statutes of the Chapters of Vilna and Samogitia*, Vilnius 2015.
- Prašmantaitė A., *Wileńska kapituła katedralna – szkice kontekstu prawnego obsady stanowisk kapitulnych w XIX w.*, in: *Między Klio a Themis*, Warszawa–Poznań 2016, s. 795–808.
- Prašmantaitė A., *Vilniaus vyskupijos katedros kapitulos sandaros raidos bruožai XIX a.*, „Soter” 2016 nr 60 (88), s. 41–55.
- Prašmantaitė A., *1863 metų sukilimas ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, Vilnius 2015.
- Prašmantaitė A., *Pranciškaus Ksavero Mykolo Bohušo SJ bažnytinės karjeros bruožai, „XVIII amžiaus studijos” 6 (2020): Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė. Personalijos. Idėjos. Refleksijos*, sud. R. Šmigelskytė-Stukienė, s. 117–135.
- Prašmantaitė A., *Vilniaus vyskupijos katedros kapitulos laikinieji koadjutoriai XIX a.: genezė, raidos bruožai, personalijos*, „Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Metraštis. Serie 39B: Bažnyčios Istorijos Studijos” 8 (2016) s. 113–143.
- Prašmantaitė A., *Biskup wileński Adam Stanisław Krasiński w powstaniu styczniowym – między lojalizmem a patriotyzmem*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2006 nr 1 (251), s. 89–98.

- Przyałgowski W., *Żywoty biskupów wileńskich*, t. 1–3, Petersburg 1860.
- Radwan M., *Polityka wyznaniowa caratu na Białorusi w XIX w. Implikacje duszpasterskie*, „Nasza Przyszłość” 95 (2001), s. 197–240.
- Staliūnas D., *Rusinimas: Lietuva ir Baltarusija po 1863 metų*, Vilnius 2009.
- Staliūnas D., *Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*, Amsterdam–New York 2007.
- [Ważyński A.], *Litwa pod względem prześladowania w niej rzymsko-katolickiego Kościoła szczególnie w dyecezyi wileńskiej od roku 1863 do 1872*, Poznań 1872.
- Wodzianowska I., *Przyczynek do biografii ks. Piotra Żylińskiego (1816–1887)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2006 nr 86, s. 371–378.
- Wspomnienia biskupa Adama Stanisława Krasieńskiego*, Kraków 1900.
- Żytkowicz L., *Rządy Repnina na Litwie w latach 1794–7*, Wilno 1938.
- Долбилов М., *Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре*, [Москва] 2010.
- Комзолова А., *Политика смодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ*, Москва 2005.
- Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание (1649–12.12.1825)* [Sankt Petersburg] 1830.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: (12.12.1825–28.02.1881)*, [Sankt Petersburg] 1830–1884.

Paweł Rojek

 <https://orcid.org/0000-0002-2584-0108>

Uniwersytet Jagielloński

 <https://ror.org/03bqmcz70>

Granat mistyczny. Historia i znaczenie Madonny z Bolesławca nad Prosną

 <https://doi.org/10.15633/acr.5605>



ABSTRAKT

Granat mistyczny. Historia i znaczenie Madonny z Bolesławca nad Prosną

W 1903 roku krakowski malarz Jan Bukowski odkrył na strychu w kościele w Bolesławcu nad Prosną średniowieczną figurę Matki Boskiej z Dzieciątkiem i owocem granatu. Kilkanaście lat później miejscowy ksiądz Marian Rogoziński odnalazł kolejne cztery mniejsze figury świętych niewiast, które wraz ze znalezioną wcześniej rzeźbą Matki Boskiej tworzyły tak zwany ołtarz czterech dziewic. W niniejszym artykule staram się zrekonstruować historię tego ołtarza i należących do niego figur, a następnie sformułować teologiczną i filozoficzną interpretację jego bogatej symboliki. Staram się w ten sposób przywrócić pamięć o tych figurach, które choć znajdują się dziś w Muzeum Archidiecezji Częstochowskiej, wciąż mogą odgrywać znaczącą rolę dla lokalnej społeczności.

SŁOWA KLUCZOWE:

Maryja, granat, virgines capitales, Katarzyna Aleksandryjska, rzeźba średniowieczna, ołtarz czterech dziewic, Viereraltar, Bolesławiec nad Prosną

ABSTRACT

The mystical pomegranate. The history and meaning of the Madonna of Bolesławiec on Prosna

In 1903, Jan Bukowski, a Krakow painter, discovered a medieval statue of the Virgin Mary with Child and pomegranate in the attic of a church in Bolesławiec on Prosna. A dozen years later, the local priest Marian Rogoziński found four more minor statues of holy maidens, which, together with the previously found figure of the Virgin Mary, formed the so-called altar of the four virgins. In this paper I attempt to reconstruct the history of this altar and the figures that belonged to it, and then to formulate a theological and philosophical interpretation of its rich symbolism. In this way, I am trying to bring back the memory of these statues, which, although nowadays kept in the museum of the Archdiocese of Czestochowa, can still play an important role for the local community.

KEYWORDS:

Mary, pomegranate, virgines capitales, Catherine of Alexandria, medieval sculpture, altar of the four virgins, Viereraltar, Bolesławiec on Prosna

20 maja 1904 roku historyk sztuki Ignacy Bett przedstawił na posiedzeniu Akademii Umiejętności w Krakowie średniowieczną rzeźbę, która została niedawno odkryta w Bolesławcu nad Prosną. Była to sporej wielkości figura Matki Bożej, trzymającej na jednym ręku Dzieciątko, a w drugim owoc granatu. Rzeźbę znalazł jego znajomy malarz Jan Bukowski na strychu kościoła. Bett oceniał, że figura powstała pod koniec XV wieku w kręgu oddziaływania sztuki śląskiej. Jak stwierdzał, choć wykonana była dość surowo, posiadała jednak niemałe walory artystyczne.

Głowa przechylona ku Dziecku, wywołująca podwójne załamanie osi, i owo podanie granatu, jakby w zadumie, nadają postaci osobliwy wdzięk, który potęguje się umiejętnym rysunkiem twarzy i pozwala zapomnieć o grubości wykonania, o licznych błędach i niedokładnościach, jak zwłaszcza o przysadzistej figurze i fatalnej anatomii lewej dłoni¹.

W archiwum Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego zachowała się wykonana w tym czasie fotografia rzeźby, którą ktoś podpisał: „Madonna z Bolesławca”². Wygląda więc na to, że historycy sztuki zajmujący się tą rzeźbą w Krakowie spontanicznie zestawiali ją z odkrytymi i opisanymi niewiele wcześniej słynnymi Madonnami z Grybowa czy – przede wszystkim – z Krużlowej. Madonna z Bolesławca w ten sposób triumfalnie weszła do historii sztuki średniowiecznej w Polsce.

Niestety, w Bolesławcu nikt o tym wiedział. Bukowski zabrał znaną przez siebie rzeźbę do Krakowa, zapewne za zgodą proboszcza, ale na pewno bez wiedzy parafian. O jego odkryciu nie wiedzieli nawet moi dziadkowie, Maria i Florian Rojkwie, którzy przez lata skrzętnie zbierali wspomnienia z dziejów Bolesławca³. W ten sposób lokalna społeczność pozbawiona została jednego ze swoich najstarszych i najcenniejszych zabytków. Choć bowiem parafia w Bolesławcu istnieje zapewne od lokacji miasta w 1266 roku, to obecny kościół został ukończony dopiero w 1723 roku. Rzeźba Matki Bożej z Dzieciątkiem jest więc przypuszczalnie jedyną pozostałością po wcześniejszej

¹ I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 8 (1912) z. 3–4, kol. CCCXXIX.

² Fototeka Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego, sygn. IHS UJ P 000582, *Figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem*.

³ M. i F. Rojkwie, *Ocalić od zapomnienia. Szkice z dziejów Bolesławca nad Prosną*, Kraków 2007.

świątyni, która spłonęła w 1576 roku. Jest też jedną z nielicznych – oprócz ruin królewskiego zamku – materialnych pamiątek świetności miasteczka w XV i XVI wieku. Dziś figura ta znajduje się w Muzeum Archidiecezjalnym w Częstochowie. Niestety, o ile się orientuję, nadal nikt w Bolesławcu nie wie o jej istnieniu.

Chciałbym zatem spróbować przywrócić pamięć o Madonnie z Bolesławca. Przede wszystkim postaram się zrekonstruować jej historię. Jak się okazało, znaleziona przez Bukowskiego na strychu figura Madonny nie była jedynym odkryciem. Niedługo potem ks. Marian Rogoziński odkrył w kościółku filialnym na Piaskach⁴ pod Bolesławcem kolejne cztery figury świętych dziewic i powiązał je ze znalezioną wcześniej figurą. Zgodnie z jego przypuszczeniem, rzeźba Matki Bożej i figurki świętych niewiast znajdowały się razem w nastawie typowego średniowiecznego ołtarza czterech dziewic. Następnie spróbuję zrekonstruować teologiczne i filozoficzne znaczenie tych rzeźb. Jak się okazuje, zarówno symbolika tego ołtarza, jak i wiążące się z nim praktyki religijne są zaskakująco głęboko zakorzenione nie tylko chrześcijańskiej, ale i przedchrześcijańskiej starożytności. Jest to, jak sądzę, kolejne świadectwo zadziwiającej ciągłości między kulturą grecką a chrześcijaństwem.

Bolesławiec, prowincjonalne miasteczko w ziemi wieluńskiej, jest znakomitym laboratorium, w którym można obserwować procesy zanikania i pojawiania się pamięci historycznej. Madonna z Bolesławca przez wieki łączyła lokalną społeczność z uniwersum symbolicznym starożytności i średniowiecza. Gdy w końcu straciła znaczenie dla miejscowych, wzbudziła zainteresowanie przybysza z zewnątrz. W tym samym niemal czasie gdy jedni przestali ją traktować jako przedmiot kultu, inni dostrzegli w niej dzieło sztuki. Niestety, choć figura została uratowana przed zniszczeniem, to jednocześnie zniknęła ze świadomości mieszkańców. Mam nadzieję, że przypomnienie jej po latach może pomóc nie tylko w zrozumieniu, ale i odtworzeniu związków maleńkiego Bolesławca z wielkim dziedzictwem kulturowym. W ten sposób Madonna z Bolesławca, nawet znajdując się w innym miejscu, będzie mogła znów pełnić swoją dawną funkcję.

⁴ Mieszkańcy mówią właśnie zwykle „na Piaskach”, a nie „w Piaskach”, i zawsze „z Piask”, a nie „z Piasków”. Trzymam się tu tej lokalnej odmiany.

Madonna z Bolesławca

Madonnę z Bolesławca odkrył w 1903 roku na strychu kościoła św. Trójcy krakowski malarz Jan Bukowski. Wraz ze współpracownikami wykonywał tam polichromie, które częściowo zachowały się do dziś. Według przekazu rodzinnego malarze z Krakowa na czas prac zamieszkali na kwaterze u moich pradziadków Eleonory i Antoniego Chmielewskich, w zamian za co pomalowali im sufit w młodopolskie kwiatki. Artyści spędzali wiele czasu na strychu kościelnym, gdzie zapewne trzymali farby i pędzle. Pamiątką po nich są widoczne do dziś podpisy na belce stropowej. Właśnie gdzieś tam, być może w składziku za organami, Bukowski natrafił na porzucony średniowieczny posąg.

Jan Bukowski (1873–1943) był malarzem, który ukończył krakowską Akademię Sztuk Pięknych, uczył się także w Monachium i w Paryżu⁵. Malowidła w kościele w Bolesławcu były jego pierwszym większym samodzielnym zleceniem. Wcześniej brał jednak udział w słynnych pracach Jana Matejki w kościele Mariackim w Krakowie. Wraz z Włodzimierzem Tetmajerem wykonywał tam polichromie w kaplicy św. Jana Nepomucena. Bukowski w Bolesławcu wykorzystał niektóre swoje motywy z tej kaplicy, co zresztą pomogło potem w określeniu, które fragmenty w kościele Mariackim malował on, a które Tetmajer⁶. Udana realizacja w Bolesławcu otworzyła Bukowskiemu drogę do uzyskiwania kolejnych zleceń⁷.

Odkrycie Bukowskiego na strychu w Bolesławcu nie było aż tak przypadkowe, jak mogłoby się wydawać. Bukowski doskonale bowiem wiedział, czego można się spodziewać się w starych kościołach. W 1889 roku, gdy był jeszcze uczniem gimnazjum w Nowym Sączu, brał udział w słynnej wycieczce krajoznawczej uczniów Szkoły Sztuk Pięknych pod kierunkiem prof. Władysława Łuszczkiewicza, w której uczestniczyli między innymi nieco od niego starsi Stanisław Wyspiański czy Józef Mehoffer. Bukowski co prawda nie był oficjalnym uczestnikiem wyprawy, zachował się jednak zapis, z którego wynika, że wraz z innymi rysował kościół w Biegonicach. Jak przypuszczają Piotr

⁵ Por. P. de Bończa Bukowski, *W kręgu sztuki Jana Bukowskiego. Horyzonty badawcze*, w: *Sztuka Jana Bukowskiego*, red. P. de Bończa Bukowski, A. Jurczyżyn, Kraków 2022, s. 12–128; I. Buchenfeld-Kamińska, *Ścienne malarstwo sakralne Jana Bukowskiego w Krakowie*, w: *Sztuka sakralna Krakowa w wieku XIX*, cz. 3, red. J. Wolańska, W. Bałus, Kraków 2010, s. 207–304.

⁶ Por. I. Buchenfeld-Kamińska, *Ścienne malarstwo sakralne Jana Bukowskiego w Krakowie*, s. 235–236.

⁷ Por. P. de Bończa Bukowski, *W kręgu sztuki Jana Bukowskiego*, s. 60.

i Tadeusz Łopatkiewiczowie, Bukowski mógł towarzyszyć wycieczce jako lokalny przewodnik⁸. To właśnie wtedy Wyspiański i Mehoffer znaleźli w kościele św. Heleny w Chełmcu średniowieczną rzeźbę św. Anny Samotrzeciej, którą zabrali do Krakowa, a potem podarowali Muzeum Narodowemu⁹. Co jednak ważniejsze, już po zakończeniu oficjalnej wyprawy, Wyspiański i Mehoffer odkryli dwa, słynne potem, gotyckie posągi Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Jeden z nich znaleźli w kruchcie kościoła w Grybowie, drugi zaś w bocznej kaplicy w Krużlowej¹⁰. Dzięki znakomitym rysunkom Wyspiańskiego rzeźby te stały się znane w Krakowie i rozpoczęto starania o ich uratowanie. Jak bowiem wspominał Feliks Kopera, wieloletni konserwator zabytków w Galicji,

społeczeństwo nie zdawało sobie sprawy w wielu wypadkach z wartości naszych zabytków, zwłaszcza obrazów i rzeźb. Kiedy niejeden proboszcz widział jak się żywo zajmują zabytkowym obrazem czy rzeźbą i polecam go opiece, wyrażał zdziwienie. [...] Umieszczano je na strychach kościołów i wieżach kościelnych, gdzie bardziej niszczały, a wtedy nie chcąc ich profanować jako przedmiotów kultu, palono je¹¹.

Taki właśnie los o mało nie spotkał wspaniałej Madonny z Krużlowej. Gdy natknęli się na nią Wyspiański i Mehoffer, znajdowała się w bocznej kaplicy kościoła, niedługo potem trafiła jednak do kruchty, a w końcu na strych, gdzie rzucono ją wśród rupieci. Jak się bowiem okazało, „ludziom miejscowym nie podobała się z powodu, że była nieładnie wygięta, do nabożeństwa też jej nie używano”¹². Być może więc, gdyby nie zainteresowanie artystów i starania historyków z Krakowa, zostałyaby w końcu, zgodnie z obowiązującymi wówczas zaleceniami, spalona, a jej popiół pochowany w jakimś godnym

⁸ P. Łopatkiewicz, T. Łopatkiewicz, *Szkielet Stanisława Wyspiańskiego z naukowo-artystycznej wycieczki w sądeckie, gorlickie i grybowskie z roku 1889*, z. 1, Kraków 2018, s. 29.

⁹ Zob. *Skrócony ogólny katalog Muzeum Narodowego w Krakowie*, Kraków 1908, s. 27.

¹⁰ Por. T. Łopatkiewicz, *O zabytkoznawczych rezultatach wycieczki Stanisława Wyspiańskiego i Józefa Mehoffera do Krużlowej Wyżnej w sierpniu roku 1889*, „Studia Pigioniana” 2021 nr 4, s. 178–179, <https://doi.org/10.12775/SP.2021.009>.

¹¹ F. Kopera, *Ze wspomnień konserwatora*, „Ochrona Zabytków” 2 (1949) nr 2 (6), s. 84; zob. także M. Kornecki, *Kilka uwag i refleksji o „odkrywaniu” zabytków sztuki średniowiecznej*, w: *Magistro et Amico amici discipulique. Lechowi Kalinowskiemu w osiemdziesięciolecie urodzin*, red. W. Bulsza, L. Sadko, Kraków 2002, s. 131–144.

¹² L. Puszet, *Drewniany polichromowany posąg Matki Boskiej z kościoła w Krużlowej*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 7 (1906), kol. LXIII.

miejscu. Gdy w końcu rzeźby z Grybowa i z Krużlowej trafiły do Krakowa, zostały oficjalnie przedstawione przez rzeźbiarza i historyka sztuki Ludwika Pugeta (Puszeta) na posiedzeniu Komisji Historii Sztuki Akademii Umiejętności w Krakowie¹³. Bukowski na pewno słyszał o tych odkryciach. Gdy więc rozglądał się po strychu w kościele w Bolesławcu, był doskonale przygotowany do tego, by zauważyć porzucone tam zabytki.

Nie wiadomo, w jakich okolicznościach Bukowski został zaproszony do Bolesławca. Ówczesny proboszcz, ks. Andrzej Witulski (1865–1933), był gorącym patriotą i sprawnym organizatorem, ale nic nie wskazuje na to, by jakoś szczególnie interesował się sztuką¹⁴. Być może jakąś rolę w zaproszeniu Bukowskiego odegrał Tomasz Lisiewicz (1857–1930), starszy od niego malarz z Krakowa, uczeń Jana Matejki, który przez lata korzystał z mecenatu rodziny Szembeków z pobliskich Siemianic¹⁵. Lisiewicz, swoją drogą, namówił Marię Szembekową do zakupu dwóch średniowiecznych figur z przebudowywanego kościoła w Opatowie, które – jak oceniał – mogły pochodzić z warsztatu Wita Stwosza¹⁶.

Okoliczności odkrycia Madonny z Bolesławca przedstawił krótko Ignacy Bett, który znał je zapewne od samego Bukowskiego.

W Bolesławcu nad Prosną, w guberni kaliskiej, a dawnej ziemi wieluńskiej, znalazł na strychu pośród rupieci p. Jan Bukowski drewniany posąg Matki Boskiej. Wyrzucony był tam od niedawna dopiero z powodów tych samych, co przy tylu innych dawniejszych zabytkach, ale bezpośrednio przedtem używany był jako feretron, w stosownym ubraniu i przystrojeniu¹⁷.

¹³ Zob. L. Puszet, *Drewniana polichromowana figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem z kościoła parafialnego w Grybowie*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 7 (1906), kol. LVIII–LXII; L. Puszet, *Drewniany polichromowany posąg Matki Boskiej z kościoła w Krużlowej*, kol. LXII–LXVII.

¹⁴ Por. K. Kęsik, *Kościół katolicki w powiecie wieluńskim w czasie I wojny światowej*, Opole 2020, s. 433–434; K. Kęsik, *I wojna światowa w powiecie wieluńskim w kronikarskiej narracji ks. Andrzeja Witulskiego (1)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 42 (2022) nr 1, s. 196–197.

¹⁵ Por. E. Swieykowski, *Pamiętnik Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie 1854–1904*, Kraków 1905, s. 157–158.

¹⁶ Zob. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. 14473/II, Z. Szembekówna, *Z dziejów Siemianic*, maszynopis, s. 16.

¹⁷ I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, kol. CCCXXVIII.

Bett wprost odwoływał się w tym fragmencie do sprawozdania Pugeta z odkrycia w Krużlowej, co sugeruje, że także w Bolesławcu „dziwnie wygięta rzeźba” znalazła się na strychu, bo po prostu nie podobała się już księdzu i parafianom.

Jest bardzo prawdopodobne, że feretron z figurą Matki Boskiej trafił na strych dopiero za czasów ks. Witulskiego, który rozpoczął swoje rządy w parafii w 1895 roku. Nowy proboszcz bowiem energicznie przystąpił do porządkowania kościoła. Zlikwidował cztery boczne ołtarze i składzik rupieci znajdujący się przy bocznym wejściu. Zakupił też nowe kapy i lichtarze, figury do nabożeństwa majowego oraz krzyże i chorągwie do procesji. Jak sam wspominał, kupił też nowe feretrony, co najpewniej było okazją do pozbycia się starych¹⁸.

Ksiądz Witulski zapewne pozwolił Bukowskiemu zabrać znalezioną przez niego niepotrzebną rzeźbę do Krakowa. Być może zresztą, tak jak wspomинani przez Koperę księża z Małopolski, dziwił się jego zainteresowaniu tym rupieciem. Figura mogła też stanowić część zapłaty za pracę artysty. Taki przypadek zdarzył się w Iwanowicach pod Krakowem, gdzie Mieczysław Gąsecki za odnowienie ołtarzy dostał od księdza dwie rzeźby św. Katarzyny i św. Małgorzaty, które potem sprzedał Muzeum Narodowemu¹⁹. W każdym razie Madonna z Bolesławca opisywana było długo jako prywatna własność Bukowskiego²⁰. Nie było to zresztą w tym czasie niczym wyjątkowym. Średniowieczne rzeźby ze starych kościołów posiadali wówczas w Krakowie między innymi Feliks Jasieński²¹ i przede wszystkim Józef Mehoffer²², którego wspaniałą czternastowieczną Madonnę na lwie można do dziś oglądać w jego domu. Bukowski

¹⁸ Zob. Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi, sygn. 43, Akta personalne ks. Andrzeja Witulskiego, A. Witulski, *Moje curriculum vitae*, k. 4v.

¹⁹ Por. P. Pencakowski, *Kilka uwag o pochodzeniu i losach późnogotyckich figur Madonny z Dzieciątkiem w kościele parafialnym pw. Wszystkich Świętych w Iwanowicach oraz św. Katarzyny i św. Małgorzaty w Muzeum Narodowym w Krakowie*, w: „Żeby wiedzieć”. *Studia dedykowane Helenie Małkiewiczównie*, red. W. Walanus, M. Walczak, J. Wolańska, Kraków 2008, s. 158.

²⁰ Por. I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, kol. CCCXXIX–CCCXXX, podpis pod zdjęciem; M. Walicki, *Częstochowa. Muzeum Diecezjalne*, „Biuletyn Naukowy wydawany przez Zakład Architektury Polskiej i Historii Sztuki Politechniki Warszawskiej” 1933 nr 4, s. 234; M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, Poznań 1937, s. 6, 17.

²¹ Por. W. Marcinkowski, T. Zaucha, *Galeria „Sztuka dawnej Polski. XII–XVIII wiek”*. Przewodnik, Kraków 2022, s. 5.

²² Por. K. Stębowska, *Trzy zabytki snycerstwa polskiego*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 9 (1915), kol. CLXXXIII–CLXXXIX; A. Zeńczak, W. Marcinkowski, *Mehofferova madona. Mehoffer-Madonna*, w: *Gotické madony na lvu. Gotische Löwenmadonnen. Splendor et Virtus Reginae Coeli*, eds. I. Hlobil, J. Hrbáčová, Olomuc 2014, s. 122–124.

trzymał swoją rzeźbę najpewniej w mieszkaniu na ul. Jabłonowskich 22. Być może właśnie tam zostało wykonane jej zdjęcie, na którym widać z boku drewniane pudełko, zapewne z przyborami malarskimi.

W Krakowie Bukowski pokazał figurę z Bolesławca Ignacemu Bettowi (1877–1919), swojemu koledze ze studiów na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, który był wówczas młodszym asystentem Katedry Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego²³. Bett postanowił zbadać, opisać i zaprezentować jego znalezisko w Akademii Umiejętności w Krakowie. Wszystko odbyło się dokładnie tak, jak w wypadku rzeźb znalezionych przez Wyspiańskiego i Mehoffera w Grybowie i Krużlowej. Bett przedstawił wyniki swoich badań na posiedzeniu tej samej Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce Akademii Umiejętności i opublikował potem swój referat w tych samych „Sprawozdaniach”.

Ignacy Bett tak opisywał rzeźbę z Bolesławca:

Postać Madonny, wysoka 97 cm [...], o charakterystycznym, ale niezbyt silnym przegięciu, w koronie wysokiej, o włosach spadających w dwu puklach po prawej, a jednym po lewej stronie, owinięta jest płaszczem w ten sposób, że jeden koniec przekątni spada przodem postaci, fałdując się bogato. [...] Na lewym ręku dzierży Dzieciątka o kędziorkach stylizowanych naiwnie spiralnymi kółkami, którego ręka prawa bawi się końcem pukla Matki [...]. W prawym zaś ręku podaje wdzięcznym ruchem Dziecku jabłko granatu²⁴.

Bett oceniał stan zachowania figury jako „zadziwiająco względnie dobry”²⁵, choć Dzieciątka pozbawione było jednej ręki, a druga zapewne została doprawiona później²⁶. Jak przypuszczał, rzeźba została wykonana z drewna gruszkowego, co redaktor pisma posługujący się inicjałami MS, czyli chyba sam prof. Marian Sokołowski, skwitował w przypisie: „prędzej lipowego”²⁷.

Bett zwracał uwagę, że figura z Bolesławca łączy w sobie cechy starszego i nowszego stylu. Z jednej strony wygięcie, a także pewna prostota, naiwność czy wręcz prymitywność modelunku były typowe dla XV wieku. Z drugiej jednak strony nagość Dzieciątka, jego przekomarzanie się z Matką, a także

²³ Por. E. Swieykowski, *Pamiętnik Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie 1854–1904*, s. 21.

²⁴ I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, kol. CCCXXIX.

²⁵ I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, kol. CCCXXIX.

²⁶ Zob. I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, kol. CCCXXX.

²⁷ I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, kol. CCCXXIX.

naturalistyczne wręcz przedstawienie owocu granatu miały być charakterystyczne już dla XVI wieku. Stąd Bett umieszczał rzeźbę „na przełomie, który się odbywa od drugiej połowy XV wieku, ale trwa długo, zależnie od szkoły i warsztatu, skąd dzieło wychodzi”²⁸. Ostatecznie datował jednak figurę na koniec XV wieku, sugerując się jej rzekomo uderzającym podobieństwem do znanej mu z reprodukcji rzeźby w zwieńczeniu górnej części nastawy ołtarzowej tryptyku z kościoła parafialnego w Świdnicy z 1492 roku²⁹.

Znaleziona na strychu kościoła rzeźba była więc co najmniej dwieście lat starsza od istniejącej obecnie świątyni. Bett przypuszczał, że mogła się ona znajdować się we wcześniejszym kościele³⁰. Jest to bardzo prawdopodobne, bo wyposażenie kościołów zwykle przechodziło z dawniejszych budynków do nowszych. Proces wędrowki dzieł sztuki znakomicie opisywał Paweł Pencakowski na przykładzie Małopolski³¹. Czasami stare rzeźby zajmowały swoje poprzednie miejsca w nowych świątyniach. Taki transfer dotyczył jednak przede wszystkim szczególnie czczonych wizerunków. Na przykład w kościele Wniebowzięcia NMP w Łubnicach koło Bolesławca czczona dawniej figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem z początku XVI wieku wciąż znajduje się w ołtarzu głównym³². Najczęściej jednak stare rzeźby zajmowały w nowych kościołach mniej eksponowane miejsca. Figury z nastaw ołtarzowych były wieszane na ścianach, umieszczane – jak Madonna z Kruźlowej – w bocznych kaplicach czy – jak Madonna z Grybowa – przenoszone do kruchty. Przemieszczanie rzeźb było okazją do ich odnawiania, ale także przycinania, wymiany atrybutów czy modyfikacji układu rąk. Figura z Bolesławca nosi właśnie ślady takich ingerencji. Wyśłużone rzeźby z dawnych ołtarzy bywały w końcu przerabiane na feretrony używane podczas procesji³³. Tak było na przykład w wypadku Matki Boskiej z Dzieciątkiem z Więclawic pod Krakowem. Jak pisał Pencakowski, „pełniła ona najpierw funkcję retabulum szafiastego, następnie

²⁸ I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, kol. CCCXXXII.

²⁹ Zob. I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, kol. CCCXXXIII; H. Lutsch, *Bilderwerk schlesischer Kunstdenkmäler*, Breslau 1903, s. 205, tab. 61.

³⁰ Zob. I. Bett, *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, kol. CCCXXX.

³¹ Zob. P. Pencakowski, *Recepcja dzieł dawnej sztuki i pamiątek przeszłości w diecezji krakowskiej w epoce kontrreformacji*, Kraków 2009.

³² Por. H. Ciszewska-Hohensee, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 2: Województwo łódzkie, z. 12: Powiat wieluński, Warszawa 1953, s. 11, M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 20; J. Związek, *Z dziejów kultu Matki Boskiej na ziemi wieluńskiej*, w: *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, red. T. Spychała, Wieluń 2012, s. 36.

³³ Por. P. Pencakowski, *Recepcja dzieł dawnej sztuki*, s. 192.

została wykorzystana jako Immaculata zawieszona we wnętrzu świątyni [...], by później znaleźć się w feretronie”³⁴. Wygląda na to, że podobny los spotkał Madonnę z Bolesławca.

Mniej prawdopodobne wydaje się, by rzeźba trafiła do kościoła św. Trójcy z jakiejś innej świątyni. Tak bywało, gdy ubogi kościół na prowincji znajdował się pod patronatem jakiejś bogatszej świątyni w większym ośrodku. Tego typu migracje wyposażenia są doskonale znane z Małopolski. Na przykład gotyckie rzeźby z Iwanowic, które otrzymał jako zapłatę Gąsecki, trafiły tam z kościoła Mariackiego albo z katedry wawelskiej. Karol Estreicher wykorzystał ten znany historykom sztuki motyw w swojej apokryficznej opowieści o należącym do kapituły krakowskiej kościółku w Grzymkowicach pod Słomnikami, który w ciągu wieków stał się istną składnicą bezcennych zabytków³⁵. Kościół w Bolesławcu nie miał jednak żadnych możliwych patronów, którzy mogli go obdarowywać starym wyposażeniem. Inaczej jednak było w wypadku wspomnianych Łubnic, które należały do cysterek z Ołoboku. Zgodnie zresztą z legendą, czczona tam figura Matki Boskiej „w niezwykajny sposób została przeniesiona z dotychczasowego miejsca tam, gdzie miała być budowana świątynia”³⁶. Być może jest to wspomnienie tego, że została kiedyś podarowana przez cysterki.

Granat mistyczny

Obecność figury Matki Bożej z Dzieciątkiem w kościele w Bolesławcu nie jest oczywiście niczym zaskakującym. Jak bowiem zauważał ks. Jan Związek:

Jedną z charakterystycznych cech religijności chrześcijańskiej na ziemi wieluńskiej, podobnie zresztą jak w całej Polsce, był kult Matki Boskiej. Obserwując to zjawisko w całej Polsce, odnosi się wrażenie, że w tych okolicach przybierał on formy szczególnie intensywne. Związany był z całokształtem nie tylko spraw religijnych, ale łączył się ze wszystkimi formami życia społecznego i narodowego³⁷.

³⁴ P. Pencakowski, *Recepcja dzieł dawnej sztuki*, s. 189–190.

³⁵ Zob. K. Estreicher, *Nie od razu Kraków zbudowano*, Warszawa 1957, s. 171–173.

³⁶ J. Związek, *Z dziejów kultu Matki Boskiej na ziemi wieluńskiej*, s. 36; J. Związek, *Sanktuaria Matki Bożej w diecezji częstochowskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9–10 (1981–1982), s. 234.

³⁷ J. Związek, *Z dziejów kultu Matki Boskiej na ziemi wieluńskiej*, s. 30.

O kulcie Matki Bożej w tych okolicach świadczą stare wezwania kościołów, zachowane zabytki, materiały etnograficzne, a nawet okazjonalne cudowne wydarzenia. W okolicy w 1620 roku płakał obraz Matki Boskiej Częstochowskiej w Dankowie³⁸, a w 1856 roku Matka Boska objawiała się na sośnie w Dziętrznikach³⁹. Szczególnym świadectwem popularności kultu maryjnego w średniowieczu są oczywiście stare rzeźby Matki Boskiej z Dzieciątkiem. W Mieleszynie znajdowała się figura Matki Bożej z Dzieciątkiem z XIV wieku⁴⁰, w Łubnicach – tryptyk Matki Boskiej ze świętymi dziewicami z początku XVI wieku⁴¹, a w Żdżarach – dwie rzeźby Matki Boskiej z Dzieciątkiem z początku XVI wieku, dwie rzeźby św. Anny Samotrzcę z końca XV i początku XVI wieku oraz płaskorzeźba koronacji Najświętszej Maryi Panny z początku XVI wieku⁴². W promieniu kilkunastu kilometrów zachowało się więc co najmniej osiem średniowiecznych wizerunków Matki Boskiej.

Figurę z Bolesławca wyróżnia to, że Maryja trzyma w ręku owoc granatu (*Punica granatum* L.). Nie jest to przy tym tylko kwestia koloru owocu, który mógł się zmieniać w czasie, lecz przede wszystkim jego kształtu. Wyraźnie widać podłużne rowki oddzielające poszczególne komory granatu. Wśród zachowanych w okolicy przedstawień z epoki dominują przedstawienia Matki Boskiej z Dzieciątkiem i z jabłkiem, które jest albo zwykłym owocem, albo insygnium władzy⁴³. Jedynym znanym mi w pobliżu wizerunkiem Maryi z czymś, co przypomina granat, jest obraz z kościoła Bożego Ciała w Wieluniu z początku XVI wieku⁴⁴. Maryja z Dzieciątkiem i granatem pojawiała się jednak dość często w malarstwie europejskim XV i XVI wieku. Najśłynniejszym chyba obrazem z tym motywem jest tak zwana *Madonna Dreyfusa*, długo przypisywana Leonardowi da Vinci, a obecnie uznawana raczej za dzieło Lorenza di Credi. Słynne Madonny

³⁸ Por. J. Związek, *Z dziejów kultu Matki Boskiej na ziemi wieluńskiej*, s. 36.

³⁹ Por. T. Spychała, *Kult maryjny na ziemi wieluńskiej z uwzględnieniem wierzeń ludowych*, w: *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, s. 105.

⁴⁰ Por. M. Rogoziński, *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1930 nr 2, s. IV; M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 21.

⁴¹ Por. H. Ciszewska-Hohensee, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, s. 11; M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 20.

⁴² Por. M. Rogoziński, *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, s. III–IV; M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 38; H. Ciszewska-Hohensee, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, s. 27; *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, s. 271–273.

⁴³ Por. *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, s. 154 (Grębień), 161 (Kadłub), 191 (Ochędzyn), 213 (Ruda), 252 (Wieluń), 254 (Wieluń), 263 (Wierzbie), 271, 272 (Żdżary).

⁴⁴ Por. *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, s. 235.

z granatami malowali także między innymi Fra Angelico i Sandro Botticelli. W wypadku figury z Bolesławca jednak zapewne ani jej twórca, ani jej odbiorcy nigdy nie mieli okazji widzieć i kosztować owocu granatu. Wydaje się więc, że granat musiał tu wyraźniej niż gdzie indziej pełnić jakąś funkcję symboliczną.

Symbolika granatu prowadzi dość niespodzianie do najgłębszych korzeni kultury chrześcijańskiej⁴⁵. Daleką antycypacją Madonny z Bolesławca wydaje się bowiem figura bogini Hery w pobliżu Myken opisana w II wieku naszej ery przez sławnego greckiego podróżnika Pausaniasza w jego *Wędrowkach po Helladzie* (II, 17, 4):

Posąg Hery olbrzymich rozmiarów, wykonany ze złota i kości słoniowej, dzieło Polikleta, przedstawia boginię siedzącą na tronie. Na głowie ma wieniec z wyobrażonymi w płaskorzeźbie postaciami Charyt i Hor. W jednej ręce trzyma owoc granatu, w drugiej berło. Dlaczego Hera trzyma w ręce jabłko granatu, muszę pominąć milczeniem, gdyż jest to szczególnie misteryjny⁴⁶.

Hera, żona Zeusa, była najwyższą boginią grecką, królową niebios i opiekunką kobiet. Choć Pausaniasz powstrzymał się przed wyjaśnieniem znaczenia granatu, nietrudno się go domyślić. Owoce granatu, składający się z setek drobnych ziarenek, w świecie starożytnym powszechnie uchodził za symbol życia i płodności⁴⁷.

Podobnie rozumiano owoc granatu w tradycji żydowskiej. Ziemia obiecana miała być pełna pszenicy, winorośli i właśnie granatów (Pwt 8, 8). Dlatego wizerunki tych owoców miały zdobić skraj szaty arcykapłana (Wj 28, 33–34) i fasadę świątyni Salomona (1 Krl 7, 20. 42). Wreszcie, do granatu porównywana była wielokrotnie Oblubienica w Pieśni nad Pieśniami: „Pędy twe – granatów gaj, z owocem wyborym” (PnP 4, 13).

Chrześcijaństwo przejęło tę narzucającą się symbolikę. Granat zaczął jednak oznaczać przede wszystkim Maryję, matkę Chrystusa i Kościoła. Jej płodność

⁴⁵ Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 163–164; H. Schneider, *On the Pomegranate*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin” 4 (1945) no. 4, s. 117–120; K. Dominas, *Between myth and literature. The symbolism of the pomegranate in ancient mythology*, „Studia Filologiczne Uniwersytetu Jana Kochanowskiego” 33 (2020), s. 109–117.

⁴⁶ Pausaniasz, „*Wędrowka po Helladzie*”: w *świątyni i w micie. Księgi I, II, III i VII*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1973, s. 211–212.

⁴⁷ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 164.

miała głównie charakter duchowy. Obraz pękającego granatu, z którego wysypują się ziarna, stał się popularnym symbolem obfitości łask udzielanych wiernym za pośrednictwem Maryi. Jak pisał siedemnastowieczny jezuita Jakub Masen,

Malum punicum apertum. Quot grana, tot gratia.
Grana tot auratis non condit punica malis
Gratias quot virgo pectore donat suo⁴⁸,

czyli mniej więcej:

Granat otwarty wraz; ile ziaren, tyle łask.
Złoty granat tyłu ziaren nie zawiera
Ile serce dziewicy łask nam udziela.

Granat w kulturze starożytnej miał jednak także nieoczekiwane inne znaczenie, które nie pojawiało się chyba w Starym Testamencie. Owoc granatu, może ze względu na swój krwisty kolor i cierpki smak, był bowiem dla Greków nie tylko symbolem życia, lecz także śmierci. Wierzono, że ziarna granatu powstały z kropel krwi cierpiącego boga Dionizosa⁴⁹. Gdy Hades, władca świata podziemnego, porwał Persefonę, podał jej podstępnie do zjedzenia właśnie nasiona granatu, przez co nie mogła już ona wrócić na stałe do świata żywych⁵⁰. W rezultacie część roku Persefona spędzała ze swoim mężem Hadesem pod ziemią, a część ze swoją matką Demeter na powierzchni, co – jak wiadomo – wywoływało przemianę pór roku. W ten sposób owoc granatu został symbolicznie związany z cyklem śmierci i narodzin.

Chrześcijaństwo przejęło i rozwinęło tę symbolikę. Granat zaczął oznaczać nie tylko duchową płodność Maryi, lecz także śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Dodatkowo, jako owoc służący do wyrobu moszczu, był jednym z najbardziej sugestywnych symboli eucharystycznych.

Dopiero teraz, jak sądzę, można zrozumieć zaskakującą powagę, z jaką na wielu przedstawieniach Maryja i Jezus spoglądają na owoc granatu. Nie jest to bowiem tylko przedmiot ich wspólnej zabawy, lecz przede wszystkim

⁴⁸ J. Masen, *Speculum imaginum veritatis occultae* [...], Coloniae Ubiorum 1681, s. 585–586.

⁴⁹ Zob. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, II, 19, przeł. J. Sołowianiuk, w: *Apologie*, red. E. Stanula, Warszawa 1988, s. 129.

⁵⁰ Zob. *Hymn do Demeter*, w. 373, w: *Hymny homeryckie*, przeł. W. Appel, Toruń 2001, s. 65.

zapowiedź męki i zmartwychwstania Chrystusa. Artyści wydobywali przy tym bardzo różne odcienie relacji między Maryją i Jezusem. Fra Angelico pokazywał, że Maryja podaje Jezusowi granat, na obrazie przypisywanym Leonardowi da Vinci Jezus dzieli się z Maryją ziarenkami, na rycinie Wita Stwosza mały Jezus wyciąga ręce po owoc, a Maryja go odsuwa, jakby wahając się, czy Mu go podać. Botticelli przedstawił z kolei Dzieciątka, które trzyma otwarty owoc granatu na wysokości serca, jakby antycypując późniejsze wizerunki Najświętszego Serca Pana Jezusa.

W świecie starożytnym granat miał jednak jeszcze jedno znaczenie, uzupełniające czy pogłębiające dwa poprzednie. Granat był bowiem częstym atrybutem rzymskiej bogini Junony. Choć uchodzi ona za odpowiednik greckiej Hery, to w jej wypadku granat nabierał dodatkowego znaczenia, gdyż Junona była bardziej władczynią świata niż boginią płodności⁵¹. Owoc granatu, łączący wiele ziaren, stawał się w jej ręku – podobnie jak królewskie jabłko – symbolem władzy, obejmującej wiele prowincji, miast i ich mieszkańców.

Chrześcijaństwo przejęło także to wspólnotowe znaczenie. Owoc granatu stał się nie tylko symbolem Maryi i Chrystusa, lecz także Kościoła. Grzegorz Wielki, komentując obecność granatów na szacie arcykapłana, pisał:

Co mogą oznaczać granaty, jeśli nie jedność wiary? Albowiem jak w granacie jedna łupina otacza zewnątrz liczne ziarna znajdujące się wewnątrz, tak jedność wiary chroni liczne ludy Świętego Kościoła, utrzymywane wewnątrz razem mocą różnorodnych zasług⁵².

W ten sposób okazuje się, że owoc granatu zaskakująco harmonijnie łączy symbolikę przedchrześcijańską i chrześcijańską. Jak wskazywała bowiem benedyktynka Dorothea Forstner, wybitna znawczyni symboliki religijnej, „chrześcijaństwo i w tym wypadku nawiązuje do wyobraźni starożytności, przetwarza ją i niejako zanurza w wodzie chrztu”⁵³.

Jak sądzę, wizerunek bolesławieckiej Madonny z granatem można odczytywać na każdym z tych poziomów. Po pierwsze, traktując granat jako symbol płodności Maryi, gest przekazania owocu Dzieciątka można uznać za subtelne przedstawienie wcielenia. Co więcej, Maryja, trzymając w ręku granat,

⁵¹ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 164.

⁵² Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, II, 4, przeł. E. Szwarcenberg-Czerny, Kraków 2003, s. 82.

⁵³ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 164.

wyraźnie zwraca się do wiernych, jak gdyby oferując im pozostające do jej dyspozycji łaski. Po drugie, uznając granat za symbol męki, można w tym ruchu dostrzec pełną powagi akceptację woli Ojca. Niestety, gest Jezusa nie jest do końca czytelny, ponieważ figurze brakuje jednej ręki, a druga wydaje się wtórnie doprawiona. Znow jednak Maryja zwraca się do wiernych, jak gdyby zapraszając ich do włączenia się w ofiarę jej Syna. Wreszcie, po trzecie, w geście ofiarowania granatu można dostrzec oddanie przez Maryję Kościoła Chrystusowi. Tu chyba spojrzenie na wiernych jest najbardziej znaczące, ponieważ zaprasza każdego do uczestnictwa w tym akcie.

Święte Niewiasty z Piask

Kilkanaście lat później, w 1919 roku, w kościółku św. Małgorzaty na Piaskach pod Bolesławcem doszło do odkrycia kolejnych średniowiecznych figur. Tym razem dokonał go ks. Marian Rogoziński, pełniący krótko obowiązki administratora tutejszej parafii. Swoje odkrycie opisał on później w artykule w dodatku kulturalnym do popularnego „Ilustrowanego Kuriera Codziennego”:

Położone nad Prosną, znane ze swej baszty kazimierzowskiej miasteczko Bolesławiec, posiada na cmentarzu grzebalnym drewniany kościółek z 1780 roku, w którym znalazłem pod schodami na chór cztery figurki około 45 cm wysokości przedstawiające święte: Katarzynę, Barbarę, Małgorzatę i Magdalenę [powinno być: Dorotę – P. R.], zachowane w niezłym stanie, zeszczone grubą warstwą olejnego pomalowania, pochodzące z połowy XV wieku⁵⁴.

Ksiądz Rogoziński, w przeciwieństwie do ks. Witulskiego, miał wyraźnie świadomość wartości tych rzeźb. O ile dobrze zapamiętałem, moja babcia Maria Rojek wspominała, że zawisły one w kościółku na Piaskach w widocznym miejscu na chórze.

Ksiądz Marian Rogoziński (1881–1951) pochodził z Warszawy, gdzie ukończył II Gimnazjum Filologiczne⁵⁵. W latach 1913–1921 był administratorem parafii w pobliskim Mieleszynie, a w latach 1919–1920 administrował także parafią w Bolesławcu. Zakładam, że wtedy właśnie, zapoznając się z parafią, natrafił na figury dziewic. Wygląda na to, że odkrycie to odegrało niespodziewanie

⁵⁴ M. Rogoziński, *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, s. IV.

⁵⁵ Por. M. Widera, *Dzieje Kościoła katolickiego w powiecie wieluńskim 1918–1939*, Opole 2021, s. 784.

dużą rolę w jego życiu. Kapłan, który niedługo potem na stałe przeniósł się do Poznania, zaczął bowiem poważnie interesować się rzeźbą średniowieczną. W 1930 roku opublikował artykuł o figurach ze Żdźzar, Łubnic i Bolesławca. W 1933 roku w „Głosie Kapłańskim” apelował do księży, by „z całą gorliwością zająć się inwentaryzacją zabytków i ich opieką, chociażby to był kawałek starej tkaniny ornatowej czy połamana rzeźba gotycka”⁵⁶. Wreszcie w 1937 roku, już po przejściu na emeryturę, wydał własnym sumptem zestawiony przez siebie spis wszystkich zachowanych polskich rzeźb średniowiecznych. Tak we wstępie wyjaśniał swoje intencje:

pragnę [...] zwrócić uwagę na zabytki snycerstwa średniowiecznego, z których jeszcze wiele nie jest znanych z braku ogólnej inwentaryzacji, a które marnieją na strychach i w zakamarkach kościołów i dzwonnicy. Są to zabytki wielkiej wartości materialnej i artystycznej, których winniśmy strzec, jako naturalni stróże i konserwatorowie wszystkiego, co jest w kościołach zabytkowych⁵⁷.

Można się oczywiście łatwo domyślać, że słowa te wyrażały osobiste doświadczenie ks. Rogozińskiego, który znalazł swoje święte dziewice porzucone pod schodami. Jego inwentarz obejmuje kilka tysięcy pozycji. Niektóre z nich wydają się unikalne. Kapłan wiedział na przykład o rzeźbach zalegających na strychach w Białej czy w Wieluniu⁵⁸, a także o figurach znajdujących w rękach prywatnych, na przykład u krakowskiego kolekcjonera Władysława Bartynowskiego, ale też syna Józefa Ignacego Kraszewskiego na Wołyniu czy malarza Tadeusza Styki w Nowym Jorku⁵⁹. Niestety, nie podawał, skąd czerpał informacje, co bardzo zmniejsza wartość jego spisu. Znalazły się w nim rzecz jasna cztery dziewice z Piask, przy których ks. Rogoziński z dumą zaznaczył: „znalezione przeze mnie w kościele na cmentarzu”⁶⁰.

Niestety, odkryte przez ks. Rogozińskiego święte dziewice nie zaznały spokoju na chórze w kościółku. 23 maja 1930 roku do Bolesławca przybył bowiem z wizytacją bp Teodor Kubina⁶¹. Jak wspominała Maria Rojek,

⁵⁶ M. Rogoziński, *Stan inwentaryzacji i opieki nad zabytkami sztuki w Polsce dawniej i obecnie*, „Głos Kapłański” 1933 nr 1, s. 39.

⁵⁷ M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 3.

⁵⁸ Zob. M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 6, 36.

⁵⁹ Zob. M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 17, 25, 23.

⁶⁰ M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 6.

⁶¹ Por. M. Widera, *Dzieje Kościoła katolickiego w powiecie wieluńskim*, s. 485.

W czasie wizytacji parafii dostrzegł on w kościółku na Piaskach ludowe rzeźby – figurki aniołków – i poprosił o nie, chcąc umieścić je jako eksponaty w muzeum. Ksiądz proboszcz ofiarował je [...]. Naraził się tym niektórym parafianom, którzy zresztą przed życzeniem biskupa nic nie wiedzieli o artystycznej wartości figurek. Dokuczali jednak księdzu proboszczowi i spowodowali jego odejście z parafii już w 1933 roku⁶².

Proboszczem w Bolesławcu był wówczas od niedawna ks. Bolesław Choroszyński (1870–1942)⁶³. Nie jestem pewien, czy to właśnie oddanie figurek było głównym powodem niezadowolenia parafian. Jak się bowiem okazuje, stawiano mu o wiele poważniejsze zarzuty dotyczące finansów i organizacji życia parafii⁶⁴. Babcia w czasie tych wydarzeń miała jednak tylko 16 lat i przypuszczam, że powtarzała tylko to, co słyszała w swoim otoczeniu. Niestety, jak widać, w pamięci mieszkańców Bolesławca cenne średniowieczne rzeźby świętych panien zmieniły się w pozbawione większej wartości ludowe rzeźby aniołków. Przypuszczam, że powodem tej nieświadomej zapewne zmiany była chęć zbagatelizowania konfliktu w parafii. Niestety, w ten sposób zatarte zostało jedyne wątle wspomnienie o średniowiecznych rzeźbach w Bolesławcu.

Choć ks. Choroszyński ostatecznie odszedł z parafii, to jednak biskup Kubina nie zwrócił otrzymanych od niego figur. Dziewice z Bolesławca weszły w skład jego kolekcji, którą opiekował się ks. Stefan Mizera⁶⁵. Biskup Kubina jeszcze przed wojną planował bowiem otworzyć muzeum diecezjalne w Częstochowie.

W 1933 roku zbiory biskupa przeglądał Michał Walicki, jeden z najwybitniejszych polskich historyków sztuki, ojciec historyka idei Andrzeja Walickiego⁶⁶. Kolekcja liczyła wówczas dopiero kilkadziesiąt obiektów, pochodzących głównie z ziemi wieluńskiej. Walicki opublikował krótką notatkę o tym zbiorze. Zwrócił między innymi uwagę na przywiezione z niedawnej wizytacji święte dziewice.

Trzeba wymienić cztery figurki św. Niewiast, pochodzące z Bolesławca (św. Dorota, Małgorzata, Katarzyna i Barbara) tworzące niegdyś [...] typowy „Ołtarz

⁶² M. i F. Rojkowie, *Ocalić od zapomnienia*, s. 63–64.

⁶³ Por. M. Widera, *Dzieje Kościoła katolickiego w powiecie wieluńskim*, s. 717–718.

⁶⁴ Por. M. Widera, *Dzieje Kościoła katolickiego w powiecie wieluńskim*, s. 717.

⁶⁵ Por. H. Pyka, *Dzieje muzeów diecezjalnych w Polsce od czasów powstania do chwili obecnej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2006 nr 85, s. 27–42.

⁶⁶ Zob. M. Walczak, *Michał Walicki (1904–1966)*, „Rocznik Historii Sztuki” 36 (2011), s. 127–136.

czterech Dziewic” [...]. Znajdujące się obecnie w muzeum częstochowskim figurki o wysokości wahającej się w granicach 38–45 cm zachowały mimo prze-malowań pierwotną kompozycję barwną, przeprowadzoną w ten sposób, że suknie świętych są złote, płaszcze białe niebiesko-podbite, atrybuty złote (koszyk) i ciemnobrązowe z czerwonym (smok, koło)⁶⁷.

Jak widać, Walicki poprawił tu w oczywisty sposób błędną atrybucję ks. Rogozińskiego, zmieniając rzekomą św. Magdalenę na św. Dorotę. W ten sposób także skromne dziewice z Bolesławca weszły do historii sztuki średniowiecznej w Polsce.

Cztery figurki znalezione na Piaskach niewątpliwie znajdowały się kiedyś wstawie typowego średniowiecznego ołtarza czterech dziewic. Świadczy o tym to, że wykonane są w tym samym stylu, mają zbliżoną wielkość i wszystkie należą do grona czworga szczególnie czczonych świętych, zwanych *virgines capitales*, czyli dziewicami głównymi. Jak wskazywała Zofia Białłowicz-Krygierowa w swojej klasycznej monografii, wzór ołtarza czterech dziewic ukształtował się na Śląsku już w ostatniej ćwierci XIV wieku i rozwijał do końca XV wieku⁶⁸. Pierwotnie ołtarze te tworzone były w tak zwanym stylu Madonn na lwach, potem zaś w tak zwanym stylu miękkim czy pięknym; niektóre nawet łączą te style⁶⁹. Korpus ołtarza czterech dziewic składał się z głównej figury zajmującej środkowe miejsce i czterech mniejszych figur umieszczonych symetrycznie po bokach. Niemiecki historyk sztuki Erich Wiese zaproponował w latach 20. określenie *Viereraltar*, czyli ołtarz poczwórny, choć w sumie, jak zauważył Karl Clasen, był to raczej *Fünferaltar*, czyli ołtarz pięcioczęściowy⁷⁰. Centralną figurą w ołtarzu czterech dziewic była najczęściej Matka Boska z Dzieciątkiem. Ksiądz Marian Rogoziński starał się z tego względu wprowadzić określenie „ołtarz Matki Boskiej Samoszóstej”, które miało oznaczać Matkę Boską z Dzieciątkiem plus cztery święte dziewice, czyli razem sześć osób⁷¹. Często jednak w środku ołtarza czterech dziewic pojawiały się też inne

⁶⁷ M. Walicki, *Częstochowa. Muzeum Diecezjalne*, s. 234.

⁶⁸ Zob. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, cz. 1: *Początki śląskiej tradycji ołtarza szafowego*, Warszawa–Poznań 1981; Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, cz. 1: *Początki śląskiej tradycji ołtarza szafowego*, Poznań 1981.

⁶⁹ Zob. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, s. 111.

⁷⁰ Zob. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, s. 23.

⁷¹ Zob. M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 4.

motywy, przede wszystkim Triumf Maryi, jak w Bąkowie⁷² czy w niedalekiej Praszce, gdzie zachowała się tylko Maryja ze złożonymi rękoma⁷³, oraz Tron Łaski, jak w tryptyku z kaplicy Świętokrzyskiej w katedrze na Wawelu⁷⁴ czy w niedalekim Grębieniu, gdzie pozostała tylko figura Boga Ojca⁷⁵. Czasami też w centrum znajdowała się Pieta albo św. Anna Samotrzecia⁷⁶. Gdyby trzymać się terminologii ks. Rogozińskiego, ten ostatni przypadek należałoby nazywać Matką Boską Samosiódmą. Figury świętych dziewic umieszczane były w bocznych kwaterach korpusu lub na skrzydłach nastaw, zwykle jedna nad drugą, rzadziej jedna za drugą, jak w ołtarzu z Łuczyny⁷⁷. Najczęściej były to właśnie dziewice główne, czasem jednak którąś z nich zastępowała jakaś inna święta, na przykład św. Jadwiga Śląska w słynnym ołtarzu z Pełchnicy⁷⁸. O ile się orientuję, nie obowiązywał żaden wzór określający miejsca, w których miały pojawiać się poszczególne dziewice główne. Zasadniczo górna część ołtarza cieszyła się większym prestiżem, tam więc z reguły umieszczano święte, które chciano szczególnie uhonorować⁷⁹.

Zaskakująco głębokie są źródła idei ołtarza czterech dziewic. Jak wskazywała Białłowicz-Krygierowa, śląski wzór miał „specyficzną, gdzie indziej niespotykaną kompozycję i ikonografię”⁸⁰, przez co był „tworem w pełni oryginalnym”⁸¹. Jak jednak pisała, „wydaje się on stanowić znamiennej ilustrację procesu kształtowania z sumy zapożyczeń nowych wartości w prężnym i dynamicznym środowisku pogranicza między Zachodem i Wschodem europejskim”⁸². Z jednej strony wyrastał on z zachodniego kultu relikwii, z drugiej zaś nawiązywał do wschodniej tradycji ikony, zapośredniczonej przez wpływy włoskie.

⁷² Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 15–19.

⁷³ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, s. 34, H. Ciszewska-Hohensee, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, il. 48.

⁷⁴ Por. K. Estreicher, *Tryptyk św. Trójcy w katedrze na Wawelu*, „Rocznik Krakowski” 27 (1936), s. 45–128; D. Horzela, *Twórczość rzeźbiarska warsztatu Tryptyku Świętej Trójcy w Katedrze na Wawelu*, „Studia Waweliana” 11–12 (2002–2003), s. 85–105.

⁷⁵ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, s. 48, il. 40.

⁷⁶ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 30–31 (Namysłów), 67–68 (Knurów), 67–68 (Krostkowo).

⁷⁷ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 31–33.

⁷⁸ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 33–35, il. 7.

⁷⁹ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 8.

⁸⁰ Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, s. 6–7.

⁸¹ Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 9.

⁸² Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 10.

Sama forma zamykanego ołtarza wyewoluowała z szafy do przechowywania relikwii. „Relikwiarzowa szafa ołtarzowa [...] ze sprzętu do przechowywania, ochrony przed kradzieżą i demonstrowania relikwii stawiała się coraz bardziej niezależną od ich obecności strukturą plastyczną”⁸³. Ołtarz czterech dziewic ostatecznie jednak opierał się na dominacji nie relikwii, lecz wizerunku, „którego kultową rangę, przyjętą wraz z tradycją ikony, najwcześniej i najszerzej spopularyzowały Włochy”⁸⁴. Także „kompozycja korpusu ołtarza typu Czterech św. Dziewic [...] ma wiele wspólnego z ikoną”⁸⁵, w której centralna postać jest często otoczona mniejszymi kompozycjami. Jak się więc okazuje, średniowieczny ołtarz czterech dziewic, składający się z zawierającej relikwie mensy oraz rzeźbionego czy malowanego retabulum był rzeczywiście syntezą dominujących na Zachodzie i Wschodzie systemów symbolicznych. Płyta ołtarzowa nawiązywała bowiem do charakterystycznej dla relikwii reprezentacji metonimicznej, opierającej się na przyległości, natomiast nastawa opierała się na właściwej dla wizerunków reprezentacji metaforycznej, opierającej się na podobieństwie⁸⁶.

Nie mniej interesujące są dalsze losy ołtarza czterech dziewic. Śląski design zrobił bowiem zawrotną karierę w sztuce średniowiecznej Europy. Ołtarz bardzo szybko rozprzestrzenił się na Pomorze, Wielkopolskę i w nieco mniejszym stopniu Małopolskę. Piękny okaz ołtarza czterech dziewic znajdował się na Helu. Wzór ten chętnie przejęli krzyżacy, którzy eksportowali go nawet do Finlandii. Śląski ołtarz miał być też inspiracją dla podobnych wzorów w Saksonii i na Słowacji⁸⁷.

Wszystko wskazuje więc na to, że w pogranicznym Bolesławcu istniał właśnie ołtarz takiego typu. Analiza wielkości i kształtu figur świętych dziewic pozwala na przybliżoną rekonstrukcję jego pierwotnego wyglądu. Niewielka wysokość rzeźb wskazuje, że umieszczone były po bokach jedna nad drugą, a nie jedna obok drugiej. Jak wskazywał Paweł Pencakowski, analiza pochylenia figur pozwala natomiast na ustalenie ich ułożenia po obu stronach centralnego

⁸³ Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, s. 91.

⁸⁴ Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, s. 105.

⁸⁵ Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, s. 114.

⁸⁶ Por. P. Rojek, *Semiotyka Eucharystii*, „Pressje” 2013 nr 32–33, s. 16–33; P. Rojek, *Filozofia znaku. Wprowadzenie do semiotyki liturgii*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 139–166.

⁸⁷ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, s. 107; Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 5.

przedstawienia⁸⁸. Święte Dorota i Katarzyna z Piask skłaniają się lekko w swoje lewo, a więc najpewniej stały po prawej stronie głównej figury, czyli po naszej lewej, natomiast święte Barbara i Małgorzata pochylają się w prawo, a więc powinny znajdować się po lewej stronie figury, czyli po naszej prawej. Nie sposób jednak z układu ciał wywnioskować, jak ułożone były w pionie.

Figurki świętych niewiast z Piask pochodziły z połowy XV wieku, natomiast drewniany kościółek w którym je znaleziono został zbudowany dopiero w 1781 roku (a nie – jak pisał ks. Rogoziński – w 1780). Podobnie jak w wypadku figury Matki Boskiej pojawia się więc pytanie, gdzie się pierwotnie znajdowały. Piaski są wioską pod Bolesławcem i kościół św. Małgorzaty na Piaskach jest filią kościoła parafialnego św. Trójcy w Bolesławcu. Naturalne wydaje się więc przypuszczenie, że jego wyposażenie pochodziło właśnie z głównego kościoła. Tak właśnie zwykle migrowały sprzęty kościelne. Rzeźby z kościołów parafialnych trafiały stopniowo do kościołów filialnych, kaplic cmentarnych czy w końcu przydrożnych kapliczek. Ilustracją tej prawidłowości w okolicy jest kościół w Żdżarach, który długo był filią parafii w Wójcinie i zapewne dzięki temu stał się skarbnicą starych sprzętów kościelnych, niemal jak wymyślony przez Estreichera kościółek w Grzymkowicach. Przed wojną ks. Rogoziński opisał pięć znajdujących się tam gotyckich figur⁸⁹, a po wojnie Helena Ciszewska-Hohensee i Barbara Wolff natrafiły tam na kolejnych osiem⁹⁰. Wydaje się więc dość prawdopodobne, że cztery dziewice znalezione na Piaskach mogły wcześniej znajdować się w jakimś ołtarzu w kościele w Bolesławcu.

W istocie mogło być też jednak dokładnie odwrotnie. Jak się bowiem okazuje, kościół na Piaskach jest w istocie starszą świątynią niż kościół św. Trójcy. *Liber beneficiorum* archidiecezji gnieźnieńskiej Jana Łaskiego spisywana w latach 1511–1523 wyraźnie stwierdza, że opustoszała wówczas kaplica (*oraculum*) św. Małgorzaty była dawniej kościołem parafialnym⁹¹. Jest zresztą możliwe, że okolica tego kościółka była pierwotną lokalizacją osady, znajduje się tam bowiem miejsce zwane dawniej Mieściskiem. Cztery figurki świętych dziewic są tak stare, że mogły należeć do wyposażenia tego dawnego kościoła.

Na korzyść kościoła św. Małgorzaty przemawia oczywiście jego wezwanie. Wydaje się naturalne, że ołtarz z figurą św. Małgorzaty znajdował się

⁸⁸ Zob. P. Pencakowski, *Kilka uwag o pochodzeniu i losach późnogotyckich figur Madonny z Dzieciątkiem*, s. 158.

⁸⁹ Zob. M. Rogoziński, *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, s. III–IV.

⁹⁰ Zob. H. Ciszewska-Hohensee, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, s. 27.

⁹¹ Zob. Jana Łaskiego *Liber beneficiorum archidiecezji gnieźnieńskiej*, t. 2, Gniezno 1881, s. 146.

właśnie w takim kościele. Niestety, nie jest to takie oczywiste. Jak wskazywał bowiem Paweł Pencakowski, figura patronki ołtarza powinna być umieszczona w najbardziej uprzywilejowanym miejscu ołtarza, czyli – jego zdaniem – po prawej stronie głównego przedstawienia, czyli – patrząc od naszej strony – po lewej. W ten sposób, na podstawie pochylenia figur Pencakowski argumentował, że znalezione w Iwanowicach rzeźby św. Katarzyny i św. Małgorzaty pochodziły z ołtarza pod wezwaniem którejś z nich⁹². Niestety, św. Małgorzata z Piask wygina się wyraźnie w prawo, co wskazuje, że znajdowała się po lewej stronie od centralnej figury. Zgodnie z teorią Pencakowskiego nie mogła więc być patronką tego ołtarza. Sprawa pochodzenia ołtarza wydaje się więc na razie otwarta.

Kult dziewic głównych

Dziewice główne cieszyły się ogromną popularnością u schyłku średniowiecza. Ich szczególny kult rozwinął się najpierw w Niemczech w XIV wieku, a potem rozprzestrzenił się na Czechy, Polskę i Słowację. Kult świętych niewiast obejmował przy tym wszystkie warstwy społeczne i miał charakter zarówno publiczny, jak i prywatny. W rezultacie na przełomie XV i XVI stały się one najpopularniejszymi świętymi w Europie Środkowej. Gdy w czasie reformacji krytykowano nadmierny kult świętych, chodziło przede wszystkim o kult tych czterech panien.

Szczególnym świadectwem kultu świętych dziewic w Polsce jest zachowana obfita literatura średniowieczna w języku łacińskim i polskim na ich temat. Sekwencję ku czci św. Barbary ułożył kanonik krakowski Adam Świnka z Zielonej. Pieśni o św. Dorocie i św. Katarzynie należą do najcenniejszych zabytków XV-wiecznej polszczyzny⁹³. Zwrotka o św. Katarzynie została nawet w tamtym czasie dodana do tekstu *Bogurodzicy*⁹⁴. Zachowało się też wiele legend, wierzeń i zwyczajów ludowych związanych ze świętymi dziewicami. Jak bowiem wiadomo, „starodawny, tradycyjny posiew średniowiecza, nieraz bez pomocy, a nawet wbrew literaturze oficjalnej, kiękuje w zapomnieniu i wschodzi

⁹² Zob. P. Pencakowski, *Kilka uwag o pochodzeniu i losach późnogotyckich figur Madonny z Dzieciątkiem*, s. 158.

⁹³ Por. *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, red. S. Wierczyński, W. Kuraszkiewicz, Wrocław 1962.

⁹⁴ Por. *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, s. 274.

na niwie ludowej”⁹⁵. W niektórych rejonach do niedawna znany był obrzęd „chodzenia z Dorotą”, polegający na odgrywaniu scenek z jej życia. Zachowały się także liczne pieśni ludowe, będące różnymi wersjami legend o św. Dorocie i Katarzynie; w późnych wariantach miejsce tych świętych dziewczic zajmuje po prostu dzielna krakowianka, która nie chce wyjść za króla⁹⁶.

Ślady kultu świętych dziewic można także odnaleźć w okolicach Bolesławca. W Łubnicach znajdują się figury z ołtarza czterech dziewic z początku XVI wieku⁹⁷, w Żdżarach zachowały się obrazy św. Katarzyny i św. Doroty z tego samego okresu⁹⁸, w Wierzbii zaś figura św. Małgorzaty ze św. Leonardem⁹⁹, w Grębieniu św. Barbary ze św. Mikołajem¹⁰⁰, a w Siemianicach św. Katarzyny ze św. Florianem¹⁰¹. W samym Bolesławcu na Piaskach istnieje kościół św. Małgorzaty nad rzeczką zwaną Małgorzatką, a w kościele św. Trójcy znajduje się ołtarz św. Barbary i św. Jadwigi, przy którym spotykało się bractwo prasalskie, zwane potem bractwem św. Barbary i św. Jadwigi.

Niełatwo wyjaśnić fenomen kultu świętych dziewic. Święte te pochodziły bowiem z zamierzchłej przeszłości i ich doświadczenia były bardzo odległe od realiów późnego średniowiecza. Podstawowym źródłem wiedzy o nich była wówczas słynna *Złota legenda* Jakuba de Voragine¹⁰². Najczęściej przyjmowano, że Barbara pochodziła z Antiochii, Dorota z Cezarei Kapadockiej, a Katarzyna z Aleksandrii. Barbara była córką bogacza, Dorota – senatora, Katarzyna – króla, a Małgorzata – księcia. Tylko Dorota urodziła się w chrześcijańskiej rodzinie, pozostałe niewiasty nawróciły się w tajemnicy przed swoim pogańskim otoczeniem. Wszystkie były jednak zmuszane do porzucenia wiary i małżeństw z poganami. Barbarę prześladował jej własny ojciec Dioskur, Dorotę – prefekt

⁹⁵ *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, s. 277.

⁹⁶ Por. Z. Gloger, *Pieśni ludu*, Kraków 1892, *Król i krakowianka*, s. 200.

⁹⁷ Por. H. Ciszewska-Hohensee, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, s. 11 fig. 52; M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 20.

⁹⁸ Por. H. Ciszewska-Hohensee, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, s. 27.

⁹⁹ Por. H. Ciszewska-Hohensee, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, s. 26 fig. 53; *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, s. 263.

¹⁰⁰ Por. H. Ciszewska-Hohensee, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, s. 6, fig. 61; *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, s. 154.

¹⁰¹ Por. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. 14473/II, Z. Szembekówna, *Z dziejów Siemianic*, s. 16.

¹⁰² Niestety, polskie wydanie *Złotej legendy* nie zawiera żywotów tych świętych, posługuję się więc wersją angielską: Jacobus de Voragine, *The Golden Legend. Readings on the Saints*, transl. W. G. Ryan, Princeton 2012.

Fabrycjusz, Katarzynę – cesarz Maksencjusz, a Małgorzatę – prefekt Olibriusz. Wszystkie były sądzone, torturowane i w końcu zostały zamordowane¹⁰³.

Opowieści o czterech świętych niewiastach ze *Złotej legendy* pełne są cudownych i wstrząsających wydarzeń. Na przykład ojciec Barbary po zabiciu córki został wprost wciągnięty do podziemi, postawiony przez Fabrycjusza na złość Dorocie posąg pogańskiego bożka został na oczach tysięcy pogan zniszczony przez aniołów, podobnie jak żelazne koła, którymi męczona była Katarzyna, co zresztą kosztowało życie czterech tysięcy ludzi, a podczas procesu Małgorzaty nawróciło się pięć tysięcy pogan, którzy zostali natychmiast ścięci.

W opowieści o św. Katarzynie ze *Złotej legendy* obok takich jarmarcznych cudowności pojawiają się jednak nieoczekiwane głębokie wątki filozoficzne. Jej żywot można bowiem interpretować jako głos w dyskusji na temat związków między mądrością pogańską a chrześcijańskim objawieniem. Jeszcze jako poganka Katarzyna pragnęła intuicyjnie zachować czystość i by uniknąć niechcianego małżeństwa, ogłosiła surowe wymagania, jakie musiał spełniać kandydat na jej męża. Jednym z nich było na przykład urodzenie z dziewicy. Nie przypuszczała jeszcze wtedy, że jest ktoś, kto spełnia je wszystkie z nawiązką. Chrześcijaństwo jawi się więc tu jako spełnienie pragnień odczuwanych już w pogaństwie. Jeszcze wyraźniej widać to w debacie między Katarzyną a wezwanymi przez Maksencjusza pięćdziesięcioma mędrcami z całego cesarstwa.

Kiedy uczeni orzekli, że nie jest możliwe, aby Bóg stał się człowiekiem lub cierpiał, Katarzyna wskazała, że przepowiadali to nawet poganie. Platon twierdził bowiem, że Bóg jest kulisty i zakrzywiony [*circumrotundum et decurvatum*]. Sybilla również mówiła: „Szczęśliwy Bóg, który wisi na wysokim drzewie!”. Dziewica odpowiadała uczonym z najwyższą zęcznością [...] tak, że zostali zmuszeni do milczenia¹⁰⁴.

Niezależnie od tego, co dokładnie mówił Platon i gdzie można znaleźć rzekome proroctwo Sybilli, widać tu znów, że filozofia pogańska uznawana była za zapowiedź objawienia chrześcijańskiego. Legenda o św. Katarzynie nieoczekiwanie kończy się zawiłą scholastyczną argumentacją pokazującą, że doskonale realizowała ona starożytny ideał mędrca, to znaczy była biegłą w filozofii teoretycznej, filozofii praktycznej i w logice. Co ciekawe, właśnie

¹⁰³ Por. L. Stomma, *Próba analizy strukturalnej czterech legend średniowiecznych*, „Etnografia Polska” 16 (1972) z. 1, s. 281–293.

¹⁰⁴ Jacobus de Voragine, *The Golden Legend*, s. 722.

ta dość abstrakcyjna kwestia cieszyła się niesłabnącą popularnością w różnych wersjach opowieści. Pojawia się nawet w średniowiecznej polskiej pieśni o św. Katarzynie, zachowanej w zbiorze *Pieśni pōstne starożytnie*, którego jedyny egzemplarz przechowywany jest w Bibliotece Kórnickiej:

Walczyła panna muzyką,
Gramatyką, dyjalektyką,
Retoryką, jeometrią,
Fizyką i astronomiją.

Panna mdłego przyrodzenia,
Była męskiego gadania:
Broniła dla bożej wiary,
Przegadała pogańskie doktry¹⁰⁵.

Doskonałe opanowanie przez św. Katarzynę filozofii, etyki i logiki, a także przedmiotów *trivium* i *quadrivium* oznaczało, że realizowała nie tylko chrześcijański ideał świętej, lecz także pogański ideał filozofki. Znow okazuje się, że chrześcijaństwo było nie tyle odrzuceniem, co raczej przekroczeniem dawniejszych tradycji.

Popularne opowieści o świętych dziewicach były źródłem szeroko rozpowszechnionej ikonografii. Barbara zwykle trzyma wieżę, w której była więziona przez ojca i w której po nawróceniu kazała wykuć trzecie okno ku czci Trójcy Świętej. Czasem ma też kielich z hostią, bo wiercono, że zapewnia swoim czcicielom przyjęcie sakramentów przed śmiercią. Dorota trzyma zazwyczaj kosz z kwiatami i owocami, które posłała z raju kpiącemu z niej pogańskiemu urzędnikowi Teofilowi. Katarzyna trzyma w ręku żelazne koła, którymi była torturowana, lub miecz, którym została ścięta. Małgorzata przedstawiana jest zwykle ze smokiem, którego pokonała w więziennej celi w przeddzień procesu. Niekiedy jednak trzyma długą laskę z krzyżem, przypominającą czasem włócznię, bo pokonała smoka znakiem krzyża, w zależności od wersji legendy, albo przed jej połknięciem, albo już będąc w trzewiach potwora.

Dokładnie takie atrybuty posiadają figury znalezione na Piaskach. Barbara oburącz trzyma wieżę, Dorota w lewej ręce ma koszyk, Katarzyna lewą ręką trzyma koło, a Małgorzata ma u stóp smoka i dodatkowo w prawej ręce trzyma

¹⁰⁵ *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, s. 282.

otwartą księgę (tekst jest niestety nieczytelny). Księga w jej rękach jest trochę zaskakująca, prędkiej spodziewalibyśmy się jej u uczonej Katarzyny.

Wciąż jednak nie jest jasne, dlaczego te egzotyczne święte cieszyły się tak długo tak wielką popularnością na tak dużym obszarze. Czciele świętych dziewic w średniowieczu, z nielicznymi wyjątkami, nie mieli przecież zbyt wiele okazji, by sprzeciwiać się swoim pogańskim rodzinom, znosić tortury w obronie dziewictwa czy oddawać życie za wiarę, nie mówiąc już o filozoficznych dyskusjach z pogańskimi uczonymi.

Fenomen popularności świętych dziewic w średniowieczu wynikał nie z tego, że były one uznawane jako wzorce, które należało naśladować, ale raczej z tego, że traktowane były jako orędowniczki, które miały wstawiać się za wiernymi. Irlandzki historyk Eamon Duffy pisał:

Podejrzewam, że tylko garstka mężczyzn i kobiet faktycznie postrzegała święte dziewice jako wzorce. [...] Tym, co dawały one zwykłym chrześcijanom i chrześcijankom, był nie tyle model do naśladowania, o którym większość z nich nigdy nie marzyła, ile raczej źródło mocy, z którego można było czerpać¹⁰⁶.

Opowieści o życiu dziewic-męczenniczek nie miały więc być wcale źródłem inspiracji, lecz raczej potwierdzeniem skuteczności ich wstawiennictwa. Stąd ich egzotyczne doświadczenia nie stanowiły żadnej przeszkody dla ich popularności.

Sam kult czterech dziewic głównych wywodzi się zresztą z wcześniejszego kultu czternastu świętych współmęczenników¹⁰⁷. Była to grupa dobrana w ten sposób, by mogli zaradzić wszystkim najczęściej przytrafiającym się w średniowieczu nieszczęściom. W tym zmiennym i zależnym od okolicy gronie pojawiały się zwykle trzy święte kobiety: Barbara, Katarzyna i Małgorzata. Barbara miała zapewniać dobrą śmierć, co sprawiało, że za swoją patronkę obierali ją ci, którzy wykonywali szczególnie ryzykowną pracę, Katarzyna miała opiekować się filozofami i teologami oraz studentami i nauczycielami, a Małgorzata miała troszczyć się o rolników, pasterzy i brzemienne kobiety.

¹⁰⁶ E. Duffy, *Holy Maydens, Holy Wyfes: the Cult of Women Saints in Fifteenth- and Sixteenth-century England*, „Studies in Church History” 27 (1990), s. 189, <https://doi.org/10.1017/so424208400012079>. Zob. także K. Potuckova, *Virgin Martyrs and their Late Medieval Audience*, „Annual of Medieval Studies at CEU” 14 (2008), s. 109–120.

¹⁰⁷ Por. S. E. Weed, *Venerating the Virgin Martyrs: The Cult of the Virgines Captales in Art, Literature, and Popular Piety*, „Sixteenth Century Journal” 41 (2010) no. 4, s. 1065–1091.

Wkrótce grupa ta się usamodzielniała i powiększyła o św. Dorotę, która miała chronić przed biedą, oszczerstwami i pożarami. Wszystkie te cztery święte były uważane za szczególnie potężne orędowniczki, ponieważ były nie tylko męczennicami, lecz także dziewicami, a więc oblubienicami Chrystusa. To właśnie dziewictwo miało zapewniać wyjątkową bliskość z Chrystusem, która przekładała się na skuteczność ich interwencji. Co więcej, w *Złotej legendzie* Dorota, Katarzyna i Małgorzata przed swoją męczeńską śmiercią otrzymały uroczyste zapewnienie z nieba, że modlitwy za ich wstawiennictwem będą wysłuchiwane.

Popularność czterech świętych dziewic w średniowieczu wynikała zatem z panującego wówczas wyobrażenia o roli świętych przede wszystkim jako orędowników, a nie wzorów do naśladowania¹⁰⁸. Erazm z Rotterdamu na przełomie XV i XVI wieku tak opisywał dominujące wówczas formy pobożności:

Ten [...] mruży jakieś tam specjalne modlitwy do Barbary [...], żeby nie wpaść w ręce nieprzyjaciół. Ten pości na cześć Apolonii, żeby go nie bolały zęby. Tamten ogląda wizerunki świątobliwego Hioba, żeby nie dostać świerzbu. [...] W ten sposób każdą w ogóle rzecz, której się lękamy lub której pragniemy, oddaliśmy pod władzę osobnego świętego¹⁰⁹.

Erazm jako jeden z pierwszych ostro krytykował takie podejście do świętych. Pisał:

Otóż taka pobożność [...] niedaleko odbiega od zabobonu tych, co niegdyś poświęcali dziesięcinę z dóbr Herkulesowi, żeby się wzbogacić, albo Eskulapowi koguta, żeby wyleczyć się z choroby, albo dla Neptuna zabijali na ofiarę byka, żeby pomyślnie pływać po morzu. Imiona wprawdzie się zmieniły, ale cel tu i tam jednaki¹¹⁰.

Jak widać, nie tylko same święte dziewice, lecz także nadużycia związane z ich kultem łączyły ludzi późnego średniowiecza z tradycją antyczną. Sam Erazm akceptował kult świętych, ale sądził, że powinien on polegać na naśladowaniu ich cnót, a nie tylko na zachowywaniu jakichś pobożnych praktyk.

¹⁰⁸ Por. O. Gecser, *Holy Helpers and the Transformation of Saintly Patronage at the End of the Middle Ages*, „Annual of Medieval Studies at CEU” 22 (2016), s. 174–201.

¹⁰⁹ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przeł. J. Domański, Warszawa 1965, s. 105–106.

¹¹⁰ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 106.

Takie właśnie podejście do świętości dziś wydaje się tak oczywiste, że utrudnia wręcz zrozumienie średniowiecznej pobożności. Skądinąd jednak wiadomo, że Erazm był gorliwym czcicielem św. Genowefy, której przypisywał wielokrotną pomoc w uwolnieniu go od gorączki¹¹¹.

Ołtarz czterech dziewic

Ksiądz Marian Rogoziński nie tylko jednak znalazł w kościółku na Piaskach cztery figurki świętych dziewic, lecz także powiązał je ze znalezioną wcześniej przez Jana Bukowskiego w kościele w Bolesławcu rzeźbą Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Mógł wiedzieć o wcześniejszym znalezisku od samego ks. Witulskiego, który po odejściu z Bolesławca objął parafię w pobliskim Wójcinie, na pewno znał artykuł Betta, na który wprost się powoływał. Jak pisał, znalezione na Piaskach rzeźby

bez wątpienia [...] łączą się z figurą Matki Boskiej z Dzieciątkiem [...], którą znalazł na strychu kościoła prof. Jan Bukowski, który ten kościół malował i wywiózł ją do Krakowa. [...] Otóż ta figura [...] stanowiła z czterema naszymi figurami tak zwany rozpowszechniony na Śląsku *Viereraltar*, my nazwijmy go ołtarzem Matki Boskiej Samoszóstej [...]. Wszystkie te figury posiadają jeden styl miękki, te same załamy fałdów pod łokciem, te same esowe wygięcie, te same korony, wyraz słodko uśmiechniętej twarzy¹¹².

W ten sposób okazało się, że wszystkie figury, zarówno Madonna z Bolesławca, jak i dziewice z Piask, należały dawniej do jednego ołtarza czterech dziewic, który uległ następnie podziałowi i rozproszeniu, najpierw w różnych kościołach, a potem w różnych miastach.

Kilka lat później przypuszczenie ks. Rogozińskiego potwierdził prof. Walicki. Oglądał on figurki w zbiorze biskupa Kubiny, a rzeźbę Matki Boskiej znał także z opisu Betta. Jak stwierdzał, „cztery figurki św. Niewiast [...] tworzyły niegdyś wraz ze znaną już uprzednio Madonną (obecnie w posiadaniu artysty malarza Jana Bukowskiego) typowy Ołtarz czterech Dziewic”¹¹³. Nie wiemy

¹¹¹ Por. O. Gecser, *Holy Helpers and the Transformation of Saintly Patronage at the End of the Middle Ages*, s. 187.

¹¹² M. Rogoziński, *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, s. IV.

¹¹³ M. Walicki, *Częstochowa. Muzeum Diecezjalne*, s. 234.

niestety, czy Walicki doszedł do tego wniosku sam, czy też znał wcześniejszy artykuł Rogozińskiego.

Okazuje się więc, że ołtarz czterech dziewic z Bolesławca należał do najczęstszego typu z Matką Boską z Dzieciątkiem w środku. Nie jest to oczywiste, bo – jak wskazywałem – cztery dziewice mogły też otaczać na przykład Tron Łaski, który pasowałby zresztą do wezwania kościoła św. Trójcy. Znamy przynajmniej dwa niemal całkowicie zachowane ołtarze, które mają dokładnie taką samą strukturę, jak ołtarz z Bolesławca. Niestety, retabulum z dolnośląskiej Jasienicy zaginęło w czasie II wojny światowej¹¹⁴, ale nastawę ze Szczawnicy można dziś oglądać w Muzeum Narodowym w Tarnowie¹¹⁵. W okolicy Bolesławca pozostałości analogicznych ołtarzy zachowały się w Starym Mieście koło Namysłowa¹¹⁶ i w Łubnicach¹¹⁷. Matka Boska z Dzieciątkiem ze Starego Miasta znajduje się dziś w Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Collegium Maius, dziewice natomiast zaginęły w czasie wojny. Figury z Łubnic miały więcej szczęścia, bo do dziś znajdują się razem w ołtarzu głównym. Jak jednak wskazywał ks. Rogoziński, są one „różne od bolesławieckich, smukłe, z długimi szyjami, pociągłymi twarzami”¹¹⁸.

Zarówno dla ks. Rogozińskiego, jak i dla prof. Walickiego, analiza figurek świętych dziewic była okazją do rewizji wcześniejszych ustaleń Betta dotyczących Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Obaj podważali zaproponowane przez niego datowanie. Rogoziński bez wahania określał figurki jako „pochodzące z połowy XV wieku”¹¹⁹, Walicki stwierdzał natomiast, że „określenie Madonny środkowej jako dzieła końca XV wieku, którą to definicję, w oparciu o ołtarz świdnicki (1492) napotykamy w rozprawce dr. Ignacego Betta [...] jest stanowczo nieuzasadnione” i wskazywał, że „nasz ołtarz [...] odnieść wypadnie zapewne do połowy tego stulecia”¹²⁰. Ksiądz Rogoziński gwałtownie występował także przeciwko twierdzeniu Betta jakoby figura Matki Bożej z Bolesławca była ostatecznie „dziełem szkoły niemieckiej” (Bett jednak tak daleko

¹¹⁴ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 23–24, il. 6.

¹¹⁵ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 40–42, il. 19.

¹¹⁶ Por. Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, s. 103–104, il. 82.

¹¹⁷ Por. H. Hohensee-Ciszewska, B. Wolff, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, s. 11, il. 52.

¹¹⁸ M. Rogoziński, *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, s. IV.

¹¹⁹ M. Rogoziński, *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, s. IV.

¹²⁰ M. Walicki, *Częstochowa. Muzeum Diecezjalne*, s. 234.

się nie posuwał). Przyznawał, że wszystkie bolesławieckie figury wykazują wpływy sztuki śląskiej. Jak pisał, „lekkie przegięcie w formie S, miękki układ fałdów, zbliża stylowe figury do rzeźby śląskiej”, a dokładniej „mają pewne podobieństwo do rzeźb śląskich z grupy Lwiej Madonny”¹²¹. Był jednak przekonany, że znalezione przez niego rzeźby „nie są wytworem śląskim, gdyż są to typowe dziewice polskie”¹²². Bett dostrzegał w nich cechy swoiste, które przypisywał działającemu w okolicy lokalnemu warsztatowi, związanemu z Wieluniem czy Bieczyną.

Uznanie, że dziewice z Piask otaczały Madonnę z Bolesławca, pozwala postawić na nowo pytanie o wezwanie ołtarza, w którym się pierwotnie znajdowały. Jak wskazywałem wyżej, pochylenie figurki św. Małgorzaty zdaje się sugerować, że znajdowała się ona po prawej stronie ołtarza, co *prima facie* wyklucza, by była jego główną patronką. To rozumowanie zakłada jednak absolutny sens hierarchii wyznaczonej przez prawą i lewą stronę. Ksiądz Władysław Smoleń zaproponował jednak przed laty względne rozumienie tego rozróżnienia. Jak wskazywał, w strukturze nastawy ołtarzowej zasadniczo „pierwsze miejsca biegną z góry na dół na przemian jednego i drugiego skrzydła”¹²³, ale „bardziej honorowane są miejsca po stronie Chrystusa”¹²⁴. Liczy się więc nie tyle bycie po prawej czy lewej stronie w ogóle, ale bycie po tej samej stronie, po której w głównym przedstawieniu znajduje się Chrystus. Na przykład w nastawach z Triumfem Maryi Chrystus znajduje się po prawej stronie, co uprzywilejowuje właśnie prawą stronę ołtarza. Stąd na przykład w ołtarzu w Bąkowie św. Piotr, pierwszy spośród apostołów, znajdował się nie po lewej, ale właśnie po prawej stronie¹²⁵.

Madonna z Bolesławca trzyma Dzieciątko na swoim lewym boku, a więc znajduje się Ono po prawej stronie ołtarza. Wobec tego, na gruncie teorii ks. Smolenia, w ołtarzu z taką figurą uprzywilejowana jest właśnie prawa, a nie lewa strona. Jak argumentowałem, figurka św. Małgorzaty znajdowała się właśnie po prawej stronie. Wygląda więc na to, że – wbrew poprzedniemu rozumowaniu – ołtarz czterech dziewic z Bolesławca mógł być pod wezwaniem św. Małgorzaty. Biorąc pod uwagę, że w czasie, gdy był użytkowany, istniał

¹²¹ M. Rogoziński, *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, s. IV.

¹²² M. Rogoziński, *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, s. IV.

¹²³ W. Smoleń, *Konstrukcja gotyckich ołtarzy w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne” 19 (1971) nr 5, s. 7.

¹²⁴ W. Smoleń, *Konstrukcja gotyckich ołtarzy w Polsce*, s. 8.

¹²⁵ Por. W. Smoleń, *Konstrukcja gotyckich ołtarzy w Polsce*, s. 8.

tam kościół pod wezwaniem św. Małgorzaty, wydaje się prawdopodobne, że znajdował się właśnie w tym kościele. Wyróżnioną pozycję figury św. Małgorzaty zdaje się też sugerować jej nietypowe przedstawienie nie tylko ze smokiem, ale i z księgą. Jeśli więc teoria ks. Smolenia jest słuszna, to istnieją poważne racje, by przypuszczać, iż cały ołtarz czterech dziewic znajdował się w dawnym kościele na Piaskach, który był pierwotnym kościołem parafialnym w Bolesławcu. Pochodzące z niego figury byłyby jedyną pozostałością po tej świątyni.

Niebieskie koło

Ołtarz czterech dziewic miał przede wszystkim ilustrować ideę orędownictwa świętych. W jego centrum znajdował się Chrystus, trzymany zwykle na rękach przez Maryję, którą z kolei otaczały święte dziewice. Wierni mogli w modlitwie zwracać się bezpośrednio do Niego, mogli jednak także prosić o pomoc jego Matkę albo korzystać ze wstawiennictwa jego czterech mistycznych oblubienic. Ołtarze przedstawiały ideę orędownictwa za pomocą najprostszych środków. Stopnie bliskości reprezentowały relacje przestrzenne między figurami, różnice godności zaznaczane były wielkością i rozmieszczeniem wizerunków, a kierunek modlitwy wskazywało odpowiednie pochylenie postaci.

Wygląda jednak na to, że w motywie Maryi z dziewicami kryje się coś więcej, niż tylko idea wstawiennictwa. Najwyraźniej widać to w obrazach przeznaczonych do prywatnego kultu. Dobrym przykładem jest analizowany przez Stanleya E. Weeda mały tryptyk z Kolonii z około 1420 roku, przechowywany w Państwowym Muzeum w Berlinie¹²⁶. Wspaniale ubrane cztery piękne panny siedzą swobodnie wokół Maryi z Dzieciątkiem. Widać wyraźnie, że wszyscy bardzo dobrze się bawią. Mały Jezus wybiera kwiatki z koszyczka Doroty, Katarzyna podaje mu ozdobny woreczek, a Małgorzata odwraca się właśnie do Barbary, jakby chciała jej coś powiedzieć. Między postaciami zachodzi wiele relacji w różnych kierunkach, o wiele więcej niż potrzeba do wyrażenia idei orędownictwa świętych.

Ten głębszy sens jest też czasem widoczny w ołtarzach przeznaczonych do publicznego kultu, zwłaszcza późniejszych. Tu dobrym przykładem jest wspaniały *Tryptyk świętych dziewic* z Nysy wykonany przez Jakuba Beinhartha w 1505 roku, który można oglądać w Muzeum Narodowym w Warszawie.

¹²⁶ Zob. S. E. Weed, *Venerating the Virgin Martyrs*, s. 1085.

Matka Boska z Dzieciątkiem jest tu otoczona nie tylko przez cztery dziewice główne, ale też osiem innych niewiast. Istotna jest jednak nie ich liczba, lecz to, jak wyglądają i czym się zajmują. Wszystkie panny są niezwykle urodziwe i ubrane we wspaniałe dworskie szaty. Niektóre z nich oczywiście adorują Dzieciątko, inne jednak wyraźnie cieszą się też swoim towarzystwem, rozmawiają, czytają i chyba też śpiewają.

Te rozwinięte przedstawienia można oczywiście uznać po prostu za świadectwa wyjątkowej zażyłości świętych dziewic z Maryją i Jezusem, która jest gwarancją ich skutecznego wstawiennictwa. Wydaje się jednak, że sama idea orędownictwa schodzi w nich na dalszy plan. Spotkanie świętych panien z Maryją i Dzieciątkiem jest tu raczej prefiguracją wiecznej szczęśliwości w niebie. Na obrazie z Kolonii choć Barbara i Małgorzata trzymają jeszcze w rękach atrybuty swojego męczeństwa, to Katarzyna niedbale odłożyła już miecz na trawę, a Dorota bawi się swoim koszykiem z Jezusem. Na niektórych podobnych przedstawieniach w kręgu niewiast odpoczywa oswojony smok św. Małgorzaty. Co ważne, zbawienie ma tu wyraźnie charakter społeczny. Nie jest tylko indywidualną wizją uszczęśliwiającą, lecz raczej pełnym radości i swobody obcowaniem świętych. Motyw czterech dziewic z Maryją i Dzieciątkiem ma więc wyraźnie eschatologiczny charakter.

Jak sądzę, ten właśnie głębszy wymiar jest wirtualnie obecny także w dominujących hieratycznych prezentacjach orędownictwa świętych dziewic. Z reguły jednak z trudem dochodzi do głosu ze względu na ograniczenia nakładane przez strukturę retabulów. Chyba że zostanie intencjonalnie przywołany przez użytą symbolikę.

Wydaje się, że taką właśnie funkcję mógł pełnić owoc granatu w ręku Maryi w ołtarzu czterech dziewic z Bolesławca. Wygląda na to, że jest to rzadki motyw, nie udało mi się bowiem nigdzie natrafić na takie samo przedstawienie. Motyw granatu wiązał Maryję i dziewice z Pieśnią nad Pieśniami. Na wielu malowidłach i rycinach przeznaczonych do prywatnej dewocji miejsce, w którym panny bawią się z Jezusem, jest wyraźnie przedstawiane jako ogród. Jest to oczywiście nawiązanie do Księgi Rodzaju (Rdz 2, 8–17), ale też do Pieśni nad Pieśniami:

Ogrodem zamkniętym jesteś, siostro ma, oblubienico,
ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym.
Pędy twe – granatów gaj,
z owocem wybornym kwiaty henny i nardu
(PnP 4, 12–13).

Biblijny ogród zamknięty jest zatem właściwie gajem granatów. Granat w ręce Maryi w ołtarzu czterech dziewic przywoływał więc tę bardziej intymną i dynamiczną wersję spotkania świętych dziewic, znaną z malowideł i pojawiającą się tylko w niektórych nastawach. Być może podobną funkcję wskazania tego kontekstu pełnił pojawiający się czasem na ołtarzach czterech dziewic ornament z granatami, zachowany między innymi na ołtarzach z Osieka¹²⁷ i na Wawelu¹²⁸.

To jednak nie wszystko. Jak wskazywałem, granat można interpretować jako symbol macierzyństwa Maryi, znak śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale też obraz samego Kościoła. Jak sądzę, to ostatnie znaczenie pozwala na pogłębienie, czy raczej poszerzenie wizji zamkniętego ogrodu. Maryja w samym środku niebieskiego kręgu, tuż przy Jezusie, trzyma bowiem w ręku reprezentację całego Kościoła, obejmującego ostatecznie wszystkich ludzi ze wszystkich czasów. Oznacza to, że wszyscy jego członkowie powołani są do tego, by znaleźć się w tym ogrodzie. Radosne panieńskie spotkanie, pełne rozmów, zabawy i śpiewu, okazuje się prefiguracją powszechnego zbawienia. W ten sposób zamknięty ogród staje się w istocie ogrodem otwartym. To jest, moim zdaniem, najgłębsza symbolika bolesławieckiej Madonny z Dzieciątkiem i granatem w otoczeniu czterech świętych niewiast.

Wydaje się, że taką interpretację potwierdzają zachowane teksty liturgiczne i folklorystyczne. W okresie największego nasilenia kultu dziewic głównych powstała specjalna *Missa de sanctis quatuor virginibus capitalibus*, czyli *Msza o świętych dziewicach głównych*¹²⁹. W jednej z wersji, zapisanej w pewnym czeskim mszale, jej kolekta brzmi:

Deus, qui sacratis virginibus Katherine, Margarethe, Barbare atque Thorotee mirandi agonis triumphum indicisti, quo per martyrii palmam ad superne contemplationis pertingerent gloriam, da quaesumus earum nos intercessionibus adiuveri, quos transcendendo mortis stadio in coelestibus fecisti triumphare¹³⁰,

¹²⁷ Por. *Śląska rzeźba gotycka*, red. A. Ziomecka, Wrocław 1968, s. 106–108, il. 112–113.

¹²⁸ Por. K. Estreicher, *Tryptyk św. Trójcy w katedrze na Wawelu*, s. 55; D. Horzela, *Twórczość rzeźbiarska warsztatu Tryptyku Świętej Trójcy w Katedrze na Wawelu*, s. 88.

¹²⁹ S. E. Weed, *Venerating the Virgin Martyrs*, s. 1073–1074.

¹³⁰ Z. Białłowicz-Krygierowa, *Studia nad snycerstwem*, s. 56; por. S. E. Weed, *Venerating the Virgin Martyrs*, s. 1073–1074.

czyli:

Boże, któryś uświęconym dziewicom Katarzynie, Małgorzacie, Barbarze i Dorocie udzielił zwycięstwa po godnej podziwu walce, w którym z palmą męczeństwa dotarły do chwały niebiańskiej kontemplacji, daj, prosimy, aby nas wspierało wstawienictwo tych, którym po przekroczeniu progu śmierci dałeś zatriumfować w niebiosach.

Modlitwa ta wyraźnie łączy wyjściową ideę orędownictwa świętych dziewic z dodatkowym wymiarem eschatologicznym. Ostatecznie celem ich wstawienictwa jest bowiem wspólna niebiańska kontemplacja.

Co ciekawe, ten właśnie motyw radosnego spotkania świętych dziewic, które najwyraźniej antycypuje triumf zbawionych, zachował się także w polskim folklorze. Pojawia się między innymi w wesołej ludowej piosence *O świętych pannach* zapisanej przez Oskara Kolberga w okolicach Częstochowy.

Zaczynajże ty, Dawidzie, swą lutnią wesoło,
niech się cieszą święte panny, niebieskie koło.
Niech każda po wieńcu swemu oblubieńcu
oddaje panieństwa swego, nieba dziedzicu.

[...]

Święta Marta uwija się w kuchence swojej,
Niech ci będą świata panny, nauczycielki twojej.
Katarzyna święta, przez anioły wzięta,
która była od miłości Jezusa święta.

Barbara ją prowadziła w złotym wianeczku,
Atanazja prędziusienko w tymże taneczku.
Hej, z koszykiem kwiecia Dorota,
tam ci kompanija, panien ochota¹³¹.

Piosenka ta często przekształcała się w pastorałkę, tak jakby spotkanie Maryi z dziewicami miało być tylko ilustracją radości Bożego Narodzenia,

¹³¹ *O świętych pannach*, w: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 46: *Kaliskie i Sieradzkie*, Wrocław–Poznań 1967, nr 561, s. 342–343.

w najstarszych wersjach wyraźnie jednak mówi o prefiguracji radości życia wiecznego. Piosenka zwykle kończy się niezbyt chyba poprawnym teologicznie przegnaniem znanej pokutnicy św. Marii Magdaleny. Był bowiem czas płaczu i rozpamiętywania grzechów, teraz zaś następuje czas śpiewu i radości.

Zakończenie

W 1937 roku ks. Marian Rogoziński w swoim katalogu polskich rzeźb średniowiecznych odnotowywał, że figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem z Bolesławca została „zabrana przez p. Jana Bukowskiego do Krakowa”, natomiast cztery dziewice z Piasiek znajdują się „w zbiorach ks. biskupa Kubiny w Częstochowie”¹³². Dwadzieścia lat później, w 1949 roku, inwentaryzatorka Helena Ciszewska-Hohensee odnotowała jednak zarówno cztery dziewice, jak i Matkę Boską z Dzieciątkiem „na plebanii kościoła św. Barbary w Częstochowie”¹³³, czyli w zbiorach bp. Kubiny. W swoim sprawozdaniu użyła też – podobnie jak kiedyś nieznany historyk sztuki z Krakowa – pięknego określenia „Madonna z Bolesławca”. Niestety nie udało mi się wyjaśnić, kiedy i w jakich okolicznościach figura Matki Boskiej trafiła z Krakowa do Częstochowy. Ksiądz dr Bogdan Blajer, dyrektor Muzeum Archidiecezjalnego, mówił mi, że nie zachowała się żadna dokumentacja dotycząca tych rzeźb. Z kolei prof. Piotr de Bończa Bukowski, krewny Jana Bukowskiego, w ogóle nie wiedział o tym, że miał on kiedyś w domu średniowieczną rzeźbę. To może oznaczać, że Madonna została przekazana do Częstochowy jeszcze przed wojną, zanim zaczęto prowadzić systematyczną dokumentację zbiorów i zanim mogli ją zapamiętać młodszy członkowie rodziny Bukowskich. Kto wie, może właśnie dzięki temu figura przetrwała okupację. W Krakowie bowiem Niemcy zarekwirowali Madonnę, którą trzymał u siebie Mehoffer i tylko cudem została odnaleziona po wojnie¹³⁴.

W ten sposób wszystkie rzeźby z Bolesławca po latach peregrynacji spotkały się w Częstochowie. Niestety, biskupowi Kubinie nie udało się ostatecznie utworzyć zapowiadanej jeszcze przed wojną muzeum. Jego kolekcja przez

¹³² M. Rogoziński, *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, s. 6, zob. także s. 8 i 17; w cytacie rozwinąłem skróty i poprawiłem błędy gramatyczne.

¹³³ H. Ciszewska-Hohensee, *Zabytki sztuki powiatu częstochowskiego i kłobuckiego. Sprawozdanie z inwentaryzacji*, „Zaranie Śląskie” 21 (1958) nr 3, s. 41.

¹³⁴ Por. A. Zeńczak, W. Marcinkowski, *Mehofferova madona*, s. 123.

dziesięciolecia przechowywana była na wieży w katedrze¹³⁵. Jak na ironię, uratowane z kościelnych zakamarków zabytki znów znalazły się na strychu. Ksiądz Blajer mówił mi jednak, że akurat dziewice z Piask znajdowały się w prywatnych pokojach biskupa.

W 1995 roku wszystkie rzeźby z Bolesławca zostały oficjalnie odnotowane w *Katalogu zabytków sztuki*. Zofia Rozanow i Ewa Smulikowska potwierdziły wcześniejsze ustalenia ks. Rogozińskiego i prof. Walickiego. Pięć rzeźb z Bolesławca miało tworzyć środkową część niezachowanej nastawy ołtarzowej z około połowy XV wieku. Inwentaryzatorki odnotowały także, że Matka Boska z Dzieciątkiem była konserwowana w 1987 przez Katarzynę Zawadzką¹³⁶. Wydaje się, że również figurki dziewic przeszły jakąś konserwację, co widać, gdy porówna się ich fotografię opublikowaną przez ks. Rogozińskiego roku ze zdjęciami z *Katalogu zabytków*. Może to właśnie przy jakiejś kolejnej konserwacji korona św. Katarzyny straciła widoczną na tych zdjęciach efektowną, choć pewnie późniejszą sterczynę.

Muzeum Archidiecezji Częstochowskiej powstało wreszcie w 1998 roku z inicjatywy bp. Antoniego Długosza¹³⁷. Zbiory zostały przeniesione z magazynu w wieży do pomieszczenia w przyziemiu budynku Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego. Tam właśnie w ostatniej sali znajdują się szczęśliwie, choć w różnych miejscach, wszystkie figury składające się kiedyś na ołtarz czterech dziewic z Bolesławca.

Parafia Bolesławiec nie doczekała otwarcia muzeum. W 1992 roku została odłączona od archidiecezji częstochowskiej i przyłączona do nowo utworzonej diecezji kaliskiej. Być może ta administracyjna zmiana także wpłynęła na to, że mieszkańcy Bolesławca nigdy nie dowiedzieli się o przechowywanych w Częstochowie rzeźbach z ich kościoła. Ja sam natrafiłem na trop Madonny z Bolesławca tylko dzięki enigmatycznemu przypisowi w niepublikowanej pracy ks. Walentego Patykiewicza, której maszynopis zachował się w papierach po moich dziadkach¹³⁸. Uważam, że ostatnia sala w Muzeum Archidiecezjalnym w Częstochowie powinna stać się obowiązkowym punktem każdej pielgrzymki z Bolesławca na Jasną Górę.

¹³⁵ Por. *Katalog zabytków sztuki. Miasto Częstochowa*, red. Z. Rozanow, E. Smulikowska, cz. 1: *Stare i Nowe Miasto, Częstochówka i przedmieścia*, Warszawa 1995, s. 7.

¹³⁶ Por. *Katalog zabytków sztuki*, s. 7, zob. także s. XXXI.

¹³⁷ Por. H. Pyka, *Dzieje muzeów diecezjalnych w Polsce*, s. 37.

¹³⁸ Zob. W. Patykiewicz, *Bolesławiec nad Prosną. Z dziejów miasta i parafii, cechu prasalskiego i bractw*, maszynopis, Częstochowa 1959, s. 77.

Michał Walicki w 1935 roku zorganizował w Warszawie wielką wystawę rzeźby gotyckiej¹³⁹. Była to pierwsza w dziejach prezentacja polskiej rzeźby średniowiecznej. Ziemię wieluńską reprezentowały fragment tryptyku z kościoła św. Barbary w Wieluniu i figura Chrystusa z okolic Wielunia. Wystawa cieszyła się ogromnym zainteresowaniem publiczności. Jeden z jej recenzentów, Mieczysław Sterling, pisał:

Narody pragną [...] wykazać [...] dawność, ciągłość i trwałość swoich wartości kulturalnych. [...] Często udaje się im w miejscach najbardziej zapomnianych odkryć dowód kultury znacznie starszej, niż by ktokolwiek ośmielił się przypuszczać. I nagle zaczyna rozrastać się obszar dawnej kultury narodu i imponuje sobie i obcym, wykazując szlachetną wielkość swoją [...]. Historia sztuki poszerzyła granice kultury polskiej, wzbogaciła dorobek jej sztuki o odnalezione i stwierdzone dzieła¹⁴⁰.

Sterling pisał o roli, jaką zabytki sztuki średniowiecznej mogą pełnić dla wspólnoty narodowej, wydaje się jednak, że taką samą, a nawet jeszcze większą wartość mogą one mieć dla społeczności lokalnej. Widać to na przykładzie Madonny z Bolesławca. Rzeczywiście dowodzi ona dawności, ciągłości i trwałości wspólnoty, której służyła przez stulecia. Pokazuje też jej zaskakująco żywe związki z kulturą starożytną, których chyba nikt nie ośmielał się spodziewać. Jak starałem się pokazać, znaleziona na strychu rzeźba wiąże nas niewidzialnymi nićmi nie tylko z Nazaretem, lecz także Aleksandrią, a może nawet z Mykenami. Madonna z Bolesławca jest więc zaiste dowodem szlachetnej wielkości historii maleńkiego Bolesławca. Dlatego chyba jej nieznanemu twórcy można wybaczyć piętnowane przez Betta grubość wykonania, przysadzistą figurę i niezbyt udaną anatomię lewej dłoni.

Dziękuję Piotrowi de Bończa Bukowskiemu, ks. Bogdanowi Blajerowi, Marcie Kalacie-Pawłowskiej i Januszowi Sarkowiczowi za rozmowy, Jarosławowi Chmielewskiemu, Juliuszowi Gałkowskiemu, ks. Kamilowi Kęsikowi, Krystynie Skrzek i Wojciechowi Walanusowi za uwagi do wcześniejszej wersji tekstu oraz Michałowi Bizoniowi, Piotrowi Chrzanowskiemu i Pawłowi Milcarkowi za pomoc w tłumaczeniu łacińskich tekstów.

¹³⁹ Zob. M. Walicki, *Polska sztuka gotycka. Katalog wystawy zorganizowanej przez Towarzystwo Opieki nad Zabytkami Przeszłości w Warszawie (kwiecień–maj 1935 roku)*, Warszawa 1935.

¹⁴⁰ M. Sterling, *Przed wystawą polskiej sztuki gotyckiej*, „Kurier Poranny” 1935 nr 90, s. 10.

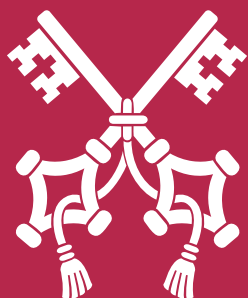
BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi, sygn. 43, Akta personalne ks. Andrzeja Witulskiego, A. Witulski, *Moje curriculum vitae*.
- Bett I., *Posąg Matki Boskiej z kościoła w Bolesławcu*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 8 (1912) z. 3–4, kol. CCCXXVIII–CCCXXXIII.
- Białłowicz-Krygierowa Z., *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce*, cz. 1: *Początki śląskiej tradycji ołtarza szafowego*, Warszawa–Poznań 1981.
- Białłowicz-Krygierowa Z., *Studia nad snycerstwem XIV wieku w Polsce. Katalog*, cz. 1: *Początki śląskiej tradycji ołtarza szafowego*, Poznań 1981.
- Bończa Bukowski P., *W kręgu sztuki Jana Bukowskiego. Horyzonty badawcze*, w: *Sztuka Jana Bukowskiego*, red. P. de Bończa Bukowski, A. Jurczynszyn, Kraków 2022, s. 12–128.
- Buchenfeld-Kamińska I., *Ścienne malarstwo sakralne Jana Bukowskiego w Krakowie*, w: *Sztuka sakralna Krakowa w wieku XIX*, cz. 3, red. J. Wolańska, W. Bałus, Kraków 2010, s. 207–304.
- Ciszewska-Hohensee H., Wolff B., *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 2: *Województwo łódzkie*, z. 12: *Powiat wieluński*, Warszawa 1953.
- Ciszewska-Hohensee H., *Zabytki sztuki powiatu częstochowskiego i kłobuckiego. Sprawozdanie z inwentaryzacji*, „Zaranie Śląskie” 21 (1958) nr 3, s. 31–42.
- Dominas K., *Between myth and literature. The symbolism of the pomegranate in ancient mythology*, „Studia Filologiczne Uniwersytetu Jana Kochanowskiego” 33 (2020), s. 109–117.
- Duffy E., *Holy Maydens, Holy Wyfes: the Cult of Women Saints in Fifteenth- and Sixteenth-century England*, „Studies in Church History” 27 (1990), s. 175–196, <https://doi.org/10.1017/so424208400012079>.
- Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przeł. J. Domański, Warszawa 1965.
- Estreicher K., *Nie od razu Kraków zbudowano*, Warszawa 1957.
- Estreicher K., *Tryptyk św. Trójcy w katedrze na Wawelu*, „Rocznik Krakowski” 27 (1936), s. 45–128.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Fototeka Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego, sygn. IHS UJ P 000582, *Figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem*.
- Gecser O., *Holy Helpers and the Transformation of Saintly Patronage at the End of the Middle Ages*, „Annual of Medieval Studies at CEU” 22 (2016), s. 174–201.
- Gloger Z., *Pieśni ludu*, Kraków 1892.

- Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, przeł. E. Szwarzenberg-Czerny, Kraków 2003.
- Horzela D., *Twórczość rzeźbiarska warsztatu Tryptyku Świętej Trójcy w Katedrze na Wawelu*, „Studia Waweliana” 11–12 (2002–2003), s. 85–105.
- Hymny homeryckie*, przeł. W. Appel, Toruń 2001.
- Jacobus de Voragine, *The Golden Legend. Readings on the Saints*, transl. W. G. Ryan, Princeton 2012.
- Jana Łaskiego *Liber beneficiorum archidiecezji gnieźnieńskiej*, t. 2, Gniezno 1881.
- Katalog zabytków sztuki. Miasto Częstochowa*, red. Z. Rozanow, E. Smulikowska, cz. 1: *Stare i Nowe Miasto, Częstochówka i przedmieścia*, Warszawa 1995.
- Kęsik K., *I wojna światowa w powiecie wieluńskim w kronikarskiej narracji ks. Andrzeja Witulskiego (1)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 42 (2022) nr 1, s. 193–216, <https://doi.org/10.25167/sth.3414>.
- Kęsik K., *Kościół katolicki w powiecie wieluńskim w czasie I wojny światowej*, Opole 2020.
- Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, przeł. J. Sołowianiuk, w: *Apologie*, red. E. Stanuła, Warszawa 1988, s. 99–201.
- Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, t. 46: *Kaliskie i Sieradzkie*, Wrocław–Poznań 1967.
- Kopera F., *Ze wspomnień konserwatora*, „Ochrona Zabytków” 2 (1949) nr 2 (6), s. 84–87.
- Kornecki M., *Kilka uwag i refleksji o „odkrywaniu” zabytków sztuki średniowiecznej*, w: *Magistro et Amico amici discipulique. Lechowi Kalinowskiemu w osiemdziesiąciolecie urodzin*, red. W. Bulsza, L. Sadko, Kraków 2002, s. 131–144.
- Lutsch H., *Bilderwerk schlesischer Kunstdenkmäler*, Breslau 1903.
- Łopatkiewicz P., Łopatkiewicz T., *Szkicownik Stanisława Wyspiańskiego z naukowo-artystycznej wycieczki w sądeckie, gorlickie i grybowskie z roku 1889*, z. 1, Kraków 2018.
- Łopatkiewicz T., *O zabytkoznawczych rezultatach wycieczki Stanisława Wyspiańskiego i Józefa Mehoffera do Krużlowej Wyżnej w sierpniu roku 1889*, „Studia Pigioniana” 2021 nr 4, s. 155–182, <https://doi.org/10.12775/SP.2021.009>.
- Marcinkowski W., Zaucha T., *Galeria „Sztuka dawnej Polski XII–XVIII wiek”. Przewodnik*, Kraków 2022.
- Masen J., *Speculum imaginum veritatis occultae [...]*, Coloniae Ubiorum 1681.
- Patykiewicz W., *Bolesławiec nad Prosną. Z dziejów miasta i parafii, cechu prasalskiego i bractw*, maszynopis, Częstochowa 1959.
- Pauzanasz, „*Wędrówka po Helladzie*”: w *świątyni i w micie. Księgi I, II, III i VII*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1973.
- Pencakowski P., *Kilka uwag o pochodzeniu i losach późnogotyckich figur Madonny z Dzieciątkiem w kościele parafialnym pw. Wszystkich Świętych w Iwanowicach oraz św. Katarzyny i św. Małgorzaty w Muzeum Narodowym w Krakowie*, w: „*Żeby*

- wiedzieć". *Studia dedykowane Helenie Małkiewiczównie*, red. W. Walanus, M. Walczak, J. Wolańska, Kraków 2008, s. 153–162.
- Pencakowski P., *Recepcja dzieł dawnej sztuki i pamiątek przeszłości w diecezji krakowskiej w epoce kontrreformacji*, Kraków 2009.
- Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, red. S. Wierczyński, W. Kuraszkiewicz, Wrocław 1962.
- Potuckova K., *Virgin Martyrs and their Late Medieval Audience*, „Annual of Medieval Studies at CEU” 14 (2008), s. 109–120.
- Puszet L., *Drewniana polichromowana figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem z kościoła parafialnego w Grybowie*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 7 (1906), kol. LVIII–LXII.
- Puszet L., *Drewniany polichromowany posąg Matki Boskiej z kościoła w Krużlowej*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 7 (1906), kol. LXII–LXVII.
- Pyka H., *Dzieje muzeów diecezjalnych w Polsce od czasów powstania do chwili obecnej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2006 nr 85, s. 27–42.
- Rogoziński M., *Stan inwentaryzacji i opieki nad zabytkami sztuki w Polsce dawniej i obecnie*, „Głos Kapłański” 1933 nr 1, s. 33–40.
- Rogoziński M., *Zabytki polskiego średniowiecznego snycerstwa*, Poznań 1937.
- Rogoziński M., *Zabytki snycerstwa gotyckiego w Żdżarach i okolicy*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1930 nr 2, s. III–IV.
- Rojek P., *Filozofia znaku. Wprowadzenie do semiotyki liturgii*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 139–166.
- Rojek P., *Semiotyka Eucharystii*, „Pressje” 2013 nr 32–33, s. 16–33.
- Rojkowie M. i F., *Ocalić od zapomnienia. Szkice z dziejów Bolesławca nad Prosną*, Kraków 2007.
- Schneider H., *On the Pomegranate*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin” 4 (1945) no. 4, s. 117–120.
- Skrócony ogólny katalog Muzeum narodowego w Krakowie*, Kraków 1908.
- Smoleń W., *Konstrukcja gotyckich ołtarzy w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne” 19 (1971) nr 5, s. 5–17.
- Spychała T., *Kult maryjny na ziemi wieluńskiej z uwzględnieniem wierzeń ludowych*, w: *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, red. T. Spychała, Wieluń 2012, s. 95–114.
- Sterling M., *Przed wystawą polskiej sztuki gotyckiej*, „Kurier Poranny” 1935 nr 90, s. 10.
- Stępowska K., *Trzy zabytki snycerstwa polskiego*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 9 (1915), kol. CLXXXIII–CLXXXIX.

- Stomma L., *Próba analizy strukturalnej czterech legend średniowiecznych*, „Etnografia Polska” 16 (1972) z. 1, s. 281–293.
- Swieykowski E., *Pamiętnik Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie 1854–1904*, Kraków 1905.
- Śląska rzeźba gotycka. *Katalog zbiorów*, red. A. Ziomecka, Wrocław 1968.
- Walczak M., *Michał Walicki (1904–1966)*, „Rocznik Historii Sztuki” 36 (2011), s. 127–136.
- Walicki M., *Częstochowa. Muzeum Diecezjalne*, „Biuletyn Naukowy wydawany przez Zakład Architektury Polskiej i Historii Sztuki Politechniki Warszawskiej” 1933 nr 4, s. 234–235.
- Weed S. E., *Venerating the Virgin Martyrs: The Cult of the Virgines Capiales in Art, Literature, and Popular Piety*, „Sixteenth Century Journal” 41 (2010) no. 4, s. 1065–1091.
- Widera M., *Dzieje Kościoła katolickiego w powiecie wieluńskim 1918–1939*, Opole 2021.
- Wielkopolska plastyka gotycka. Katalog wystawy zorganizowanej przez Koło Historyków Sztuki Studentów Uniwersytetu Poznańskiego w Muzeum Wielkopolskim*, red. G. Chmarzyński, Poznań 1936.
- Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, red. T. Spychała, Wieluń 2012.
- Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. 14473/II, Z. Szembekówna, *Z dziejów Siemianic*, maszynopis.
- Zeńczak A., Marcinkowski W., *Mehofferova madona. Mehoffer-Madonna*, w: *Gotické madony na lvu. Gotische Löwenmadonnen. Splendor et Virtus Reginae Coeli*, eds. I. Hlobil, J. Hrbáčová, Olomuc 2014, s. 122–124.
- Związek J., *Sanktuaria Matki Bożej w diecezji częstochowskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9–10 (1981–1982), s. 225–237.
- Związek J., *Z dziejów kultu Matki Boskiej na ziemi wieluńskiej*, w: *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, red. T. Spychała, Wieluń 2012, s. 29–43.



ISSN 0209-0864
9 770209 086006 20240