



studia sandomierskie

TEOLOGIA ● FILOZOFIA ● HISTORIA

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXXII

2025

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXXII

2025



Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia Sandomierz 2025

Na okładce:

Kościół parafialny pw. św. Jana Chrzciciela w Janowie Lubelskim – Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej Różańcowej. W 2025 r. przypadł jubileusz 700-lecia pierwszej wzmianki w źródłach pisanych o istnieniu parafii Biała (przeniesionej w 1867 r. do Janowa Lubelskiego). Świątynia ta była jednym z ośmiu kościołów jubileuszowych diecezji sandomierskiej Roku Świętego 2025.
(fot. Patryk Duszkiewicz, *Wikimedia Commons CC BY-SA 3.0*)

Kolegium redakcyjne:

ks. Bogdan Stanaszek (UPJPII, Kraków) – redaktor naczelny
ks. Piotr Tylec (KUL, Lublin) – zastępca redaktora naczelnego, sekretarz
ks. Kazimierz Skawiński (Sandomierz)

Redaktorzy tematyczni:

ks. Piotr Tylec (KUL, Lublin) – historia
ks. Adam Kopeć (KUL, Lublin) – teologia
ks. Michał Powęska (KUL, Lublin) – nauki biblijne
ks. Bartłomiej Krzos (KUL, Lublin) – filozofia

Rada naukowa:

prof. dr Marko Jacov (Uniwersytet Salento, Lecce), prof. István Kovács (Węgierska Akademia Nauk, Budapeszt), ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa), prof. dr Edouardo de Torres (Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym), ks. dr hab. Zbigniew Waleszczuk (Katholische Universität, Eichstätt), ks. prof. dr hab. Zygmunt Zieliński (KUL, Lublin)

Redaktorzy językowi:

język polski: Aleksandra Kowal
język angielski (native speaker): Sydney Sadowski
język włoski (native speaker): dr hab. Susi Ferfogli, prof. UPJPII

Redakcja techniczna:

Jan Kunysz

Recenzenci tomu:

ks. dr Tomasz Bąk, ks. dr Dawid Dudziak, dr Paweł Gofron, ks. dr Szczepan Kowalik, dr hab. Wojciech Kęder, ks. dr Maciej Kołodziejski, ks. dr Rafał Kułaga, ks. dr Paweł Lasek, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, dr Grzegorz Misiura, ks. dr hab. Tomasz Moskał, prof. KUL, ks. dr Łukasz Sadłocha, ks. dr Wojciech Samuel, ks. dr hab. Roman Bogusław Sieroń, ks. dr hab. Leon Siwecki, ks. dr hab. Wojciech Węgrzyniak, ks. dr hab. Wojciech Wojtyła, prof. KUL, dr hab. Maciej Zakrzewski, ks. dr Tomasz Zych

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

Copyright © 2025 by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz Sp. z o.o.
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6a, 27–600 Sandomierz
Adres internetowy: studia@wds.com.pl e-mail: zamowienia@wds.com.pl
<https://czasopisma.upjp2.edu.pl/studiasandomierskie>

Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz Sp. z o.o., ul. Żeromskiego 6a,
27–600 Sandomierz, tel. 15 64 99 700; zamowienia@wds.com.pl, www.wds.pl

HISTORIA

„Studia Sandomierskie” 32 (2025), s. 7–16

ISSN 0208-7626

Ks. Rafał Piekarski

 <https://orcid.org/0009-0004-0324-3566>

rafal.piekarski@kul.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

 <https://ror.org/04qyefj88>

Papal Bull *Vixdum Poloniae Unitas*. Origin, Resolutions, and Effects

 <https://doi.org/10.15633/sts.3201>

Papal Bull *Vixdum Poloniae Unitas*. Origin, Resolutions, and Effects

Abstract

In over a thousand years of Polish history, there have been several reforms related to territorial changes in the Roman Catholic Church. One of them took place in 1925. This article is an attempt to present the circumstances of the creation of the papal bull *Vixdum Poloniae Unitas*, promulgated on October 28, 1925. The origins of this document are shown, both in the ecclesiastical and political context of the Church in Poland after World War I. In addition, the issue of the important work related to the preparation for the reorganization of church structures is explained. And finally, the provisions of the bull are discussed as well as the new organization of the Roman Catholic Church in Poland established in 1925.

Keywords: Papal bull *Vixdum Poloniae Unitas*, Polish metropolises, Polish dioceses

Bulla *Vixdum Poloniae Unitas*. Geneza, postanowienia, skutki

Abstrakt

W ponad tysiącletniej historii Polski miało miejsce kilka reform związanych ze zmianami terytorialnymi Kościoła rzymskokatolickiego. Jedną z nich miało miejsce w 1925 r. Artykuł stanowi próbę przybliżenia okoliczności powstania bulli papieskiej „*Vixdum Poloniae Unitas*” promulgowanej 28 października 1925 r. Ukazana została geneza tegoż dokumentu, zarówno w kontekście kościelnym, jak i politycznym Kościoła w Polsce po I wojnie światowej. Poza tym poruszono kwestię kluczowych prac związanych z przygotowaniem reorganizacji struktur kościelnych. Finalnie zaś omówiono postanowienia bulli i zaprezentowano nową organizację Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce powstałą w 1925 r.

Słowa kluczowe: Bulla papieska „*Vixdum Poloniae Unitas*”, metropolie polskie, diecezje polskie

February 2025 marks the 100th anniversary of the promulgation of the concordat concluded between the Holy See and the Government of the Second Polish Republic on 10 February 1925.¹ Among its many effects, it is worth noting and mentioning Pope Pius XI's bull of circumscription, *Vixdum Poloniae Unitas*, promulgated on 28 October 1925. Under this legal act, a new church organization was established, and its borders were adapted to the independent Polish state.² On this anniversary, it is worth recalling the origins, circumstances, as well as the ecclesiastical and political context, and explaining the content of the provisions contained in the bull and its consequences for the Polish Church.

The Ecclesiastical and Political Context of the Bull's Creation

In November 1918, an independent Polish state was established, the final borders of which were determined in 1921³ after three years of struggle and fighting. This state of affairs, as well as the constitution of the Second Polish Republic, which came into force on 17 March 1921, placed the Church in Poland in a completely new situation. The Holy See and the Polish Episcopate were faced with the problem of organizing church administration and pastoral care under the conditions of an independent Polish state.

The political borders of the Second Polish Republic did not coincide with the administrative network of Polish dioceses. In ecclesiastical terms, Poland at that time included three entire metropolitan sees (Gniezno-Poznań, Warsaw, and Lviv) and part of the Mogilev metropolitan see,⁴ including four archdioceses, twelve dioceses, and parts of three other dioceses.⁵ The situation was as follows:

- the metropolitan see of Gniezno and Poznań, had two archdioceses: Gniezno and Poznań, and the diocese of Chełmno;
- the metropolitan see of Warsaw contained the archdiocese of Warsaw and the dioceses of Kielce, Włocławek (i.e. Kalisz), Lublin, Płock, Janów (i.e. Podlasie), Sandomierz, and Augustów (i.e. Sejny);

¹ W. Wójcik, *Konkordat polski z 1925 roku. Próba oceny*, in: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, ed. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, pp. 17–21.

² M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy najnowsze 1914–1978*, t. 4, Warszawa 1992, pp. 133–136; T. Frasiak, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2021, pp. 587–592; J. Kłoczowski, L. Mullerowa, *W niepodległej Polsce (1918–1980)*, in: *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, ed. J. Kłoczowski, L. Mullerowa, J. Skarbek, Kraków 1986, pp. 292–334; B. Kumor, *Historia Kościoła*, part 8, Lublin 2001, pp. 380–427.

³ A. Nowak, *Czas walki z Bogiem. Kościół na straży polskiej*, part 4, Kraków 2011, pp. 9–41; G. Kucharczyk, *Polska. Dzieje państwa i narodu*, Warszawa 2022, pp. 233–250.

⁴ A. Kozyska, *Mohylewska metropolia*, in: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, ed. E. Gigilewicz, Lublin 2009, coll. 43–45.

⁵ B. Kumor, *Projekty zmian w organizacji metropolitarnej i diecezjalnej w Polsce (1918–1925)*, in: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, ed. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, p. 53.

- the Lviv metropolitan see contained the archdiocese of Lviv and the dioceses of Przemyśl and Tarnów;
- from the metropolitan see of Mohylew, the Diocese of Vilnius, a smaller part of the Diocese of Lutsk-Zhytomyr, and a large part of the Diocese of Minsk;
- the Diocese of Kraków;
- part of the Wrocław diocese (part of Upper Silesia and most of Cieszyn Silesia).
- part of the Samogitian diocese (Braslaw district).
- part of the Spisz diocese (parts of Spisz and Orava).⁶

The former boundaries of some dioceses were bisected by political boundaries. Part of the Archdiocese of Poznań found itself in the Republic of Germany, and part of the Diocese of Chełmno within the borders of the Free City of Gdańsk and Germany. From the Archdiocese of Lviv, Bukovina became part of the Romanian state. The greater part of the Lutsk-Zhytomyr diocese and part of the Minsk diocese found themselves in Soviet Russia, and part of the Augustów (Sejny) and Vilnius dioceses were within the borders of the newly established state of Lithuania. In addition, the political borders of the Second Polish Republic included: part of the Diocese of Wrocław (Upper Silesia and Cieszyn Silesia), the Braslaw district from the Diocese of Żmudź, and parts of Spisz and Orava from the Diocese of Spisz.⁷

During World War I, there was already an awareness and a need to reorganize the church administration in Poland. In 1916, bishops from the former Congress of Poland began discussions on this topic and appointed Father Adolf Szczęsny from Płock to be responsible for the work. After regaining freedom, during the deliberations of the Polish Episcopal Conference, which took place from August 26–30, 1919 in Gniezno, detailed rules for the reorganization of the former church structure were developed.⁸ Their goal was to correct the boundaries of existing metropolitan sees and dioceses, create new church units, and transfer some episcopal seats to cities centrally located in the dioceses. The final and specific project concerning the regulation of church administration in Poland was to be prepared by Bishop Henryk Przeździecki with the assistance of Bishop Roman Jałbrzykowski.⁹

Regardless of the above-mentioned actions, a number of decisions were taken in the first years after Poland regained independence which led to the establishment of new dioceses in the years 1920–1922.

⁶ P. Stanko, *Vixdum Poloniae Unitas z 28 października 1925 r. Geneza, znaczenie, dzieje, edycja*, Katowice 2015, pp. 46–48.

⁷ B. Kumor, *Projekty zmian...*, op. cit., p. 53.

⁸ H. Wyczawski, *Organizacja kościelna*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, ed. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, part 2, Poznań–Warszawa 1979, p. 26.

⁹ W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Rzymskokatolicka administracja kościelna na ziemiach polskich*, Warszawa 2007, p. 29.

In 1918, Pope Benedict XV had already appointed three new bishops for the dioceses that had been abolished by the partitioning authorities as part of the repression for the January Uprising. Under an agreement in 1882 with the Holy See, they were granted the status of apostolic administrations. Thus, the Pope restored the church organization in Kamieniec Podolski, Mińsk and Janów Podlaski, and the dioceses were governed by the following: Bishop Piotr Mańkowski in Kamieniec Podolski, Bishop Zygmunt Łoziński in Mińsk and Bishop Henryk Przeździecki, initially in Janów Podlaski, but from 1924 in Siedlce.¹⁰

The same pope established the Diocese of Łódź with the bull “Christi Domini que sese bonum pastorem” of December 10, 1920. The request to establish this diocese was submitted by Cardinal Aleksander Kakowski and supported by the then Apostolic Nuncio to Poland, Achille Ratti. The Diocese of Łódź was created from the five deaneries of the Archdiocese of Warsaw – Łódź City, Łódź suburban area, Kłodawa, Łęczyca, and Brzeziny – and was subordinated to the Metropolitan of Warsaw. Father Wincenty Tymieniecki became the first bishop of this diocese in April 1921.¹¹

A very important problem, not only from an ecclesiastical, but above all political perspective, was the situation in Upper Silesia. Cardinal Adolf Bertram of Wrocław established an episcopal delegation with headquarters in Katowice for the areas of the Wrocław diocese that had become part of the Polish state. The Cardinal entrusted his subordinate Vicar General, Father Jan Kapica, with the responsibility for its organization and administration. The Polish government authorities protested against this act, as they did not agree to a church representative from another country administering in Polish territory. Under these circumstances, in November 1922, Pope Pius XI established an apostolic administration in place of the former episcopal delegation and entrusted its management to Father August Hlond.¹²

A similar problem arose in the region of Cieszyn Silesia, part of which was arbitrarily assigned to Poland by the Council of Ambassadors at the conference in Spa on July 28, 1920. Cardinal Bertram established a commissariat that encompassed four deaneries and entrusted its administration to Father Jerzy Kolek. In 1925, this commissariat became part of the diocese of Katowice.¹³

As part of the preparations for sorting out the organizational situation of the Church in Poland after regaining independence, the issue of regulating the institution of primacy was also raised. After 1918, there were two primates: in Gniezno the “Primate of Poland” and in Warsaw the “Primate of the Kingdom of Poland.”¹⁴ The first nuncios in Poland, Achille Ratti and Lorenzo Lauri, were in favor of retaining this

¹⁰ W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Rzymskokatolicka administracja...*, op. cit., pp. 29–30.

¹¹ M. Budziarek, M. Wrzeszcz, *Łódzka diecezja*, in: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, ed. E. Ziemann, Lublin 2006, coll. 555.

¹² B. Kumor, *Historia Kościoła*, op. cit., p. 393.

¹³ P. Stanko, *Vixdum Poloniae*, op. cit., pp. 51–52.

¹⁴ J. Kopiec, *Prymas*, in: *Encyklopedia katolicka*, ed. E. Gigilewicz, t. 16, Lublin 2012, coll. 577–579.

office for the bishops of Warsaw. In February 1925, the Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs of the Catholic Church issued a decree approving the title of „Primate of Poland” for the archbishops of Gniezno and the title of „Primate of the Kingdom of Poland” for those of Warsaw. At the same time, the Congregation abolished the former jurisdiction of the Archbishops of Gniezno for the Church in Poland. Thus, the title of primate became an honorary title. Neither the concordat nor the papal bull *Vixdum Poloniae Unitas* returned to this issue.¹⁵

Preparatory Work for the Issuance and Promulgation of the Bull

The question of developing a general project for the reorganization of the Polish metropolitan sees and dioceses was sent in a survey addressed to bishops in 1920.¹⁶ It posed the following questions: What new metropolitan sees and dioceses should be created in Poland? What adjustments should be made within the boundaries of existing metropolitan sees and dioceses? Which episcopal sees should be moved to a more convenient location?¹⁷ Of the nineteen diocesan bishops, fifteen expressed their views on this matter, ten of whom requested the maintenance of the existing metropolitan sees, and five (Tarnów, Kielce, Mińsk, Kamieniec Podolski and Włocławek) proposed the establishment of one or two metropolitan sees in Kraków and Vilnius.¹⁸ The project of reorganizing church administration was discussed during three conferences of the Polish episcopate in 1921, 1922 and 1924. During one of them, which took place on July 2 and 3, 1924 in Częstochowa, the following principles were adopted regarding the reorganization of dioceses and metropolitan sees in Poland: when creating new dioceses and delimiting old ones, the religious and civic needs of the faithful had to be taken into account first and foremost; it was noted that the previous administrative structure of the Church in Poland was imposed by the partitioning powers, which meant that episcopal sees, with the exception of Warsaw, were located on the edges of the dioceses; the population should range between half a million and one million; in the city of the Uniate bishop there should be a Latin bishop; When establishing the boundaries of the diocese, the partition boundaries should be erased. These principles were to constitute the basis for a new division of the territorial structure of the Church in Poland.¹⁹ The final reorganization plan, known as the “Prepositum Deliminationis”, was sent to Rome in August of 1925. It is worth noting that the plans for the new organization did not include the Uniate dioceses.²⁰

¹⁵ P. Stanko, *Vixdum Poloniae...*, op. cit., p. 57.

¹⁶ L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, Warszawa 1991, pp. 104–106.

¹⁷ B. Kumor, *Projekty zmian*, op. cit., p. 56.

¹⁸ *Kościół katolicki*, op. cit., p. 104.

¹⁹ B. Kumor, *Projekty zmian*, op. cit., pp. 56–60.

²⁰ H. Wyczawski, *Organizacja kościelna*, op. cit., p. 27.

The direct legal basis for the final regulation of the church organization in Poland was the concordat concluded between the Holy See and the Republic of Poland on February 10, 1925. The ratification documents were exchanged in Warsaw on June 9, 1925, and the text itself was promulgated on July 18, 1925.²¹ Article 9 of this agreement emphasized that no part of the Republic of Poland would be dependent on a bishop based outside the borders of the Polish state. The concordat even specified that the administrative structure of the Church in Poland would be organized as follows:

- the province of Gniezno-Poznań would contain the archdiocese of Gniezno-Poznań (the original text of the concordat uses the term “archbishopric”) and the dioceses of Chełmno and Włocławek;
- the Province of Warsaw would contain the Archdiocese of Warsaw and the dioceses of Płock, Sandomierz, Lublin, Podlasie and Łódź;
- Vilnius Province would contain the Archdiocese of Vilnius and the dioceses of Łomża and Pinsk;
- Lviv province would contain the Archdiocese of Lviv and the dioceses of Przemyśl and Lutsk;
- the province of Kraków would contain the Archdiocese of Kraków and the dioceses of Tarnów, Kielce, Częstochowa and Silesia.

The concordat also provided for the establishment of the province for the Greek-Rusyn rite within the Lviv province as well as the Archdiocese of Lviv of the Armenian rite. In addition, it was agreed that the Holy See would not make any changes to the adopted structure of the provinces and dioceses without the agreement of the Polish government.²²

In these circumstances and on the basis of these findings, Pope Pius XI, in the bull *Vixdum Poloniae Unitas*, reorganized the administrative structure of the Church in Poland on October 28, 1925.²³

Provisions of the Bull

The bull *Vixdum Poloniae Unitas* of 1925 established a new administrative division of the Roman Catholic Church in Poland, consisting of five metropolitan sees:

²¹ W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Rzymskokatolicka administracja...*, op. cit., p. 31; W. Kujański, *Straty terytorialne diecezji włocławskiej w następstwie bulli cyrkumskrypcyjnej Vixdum Poloniae Unitas z 1925 r.*, „Teologia i Człowiek” 19 (2012), nr 1, p. 260.

²² *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dn. 10 lutego 1925 r.*, Artykuł IX, in: Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej z 1925 r., nr 47, item 324, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19250720501/O/D19250501.pdf> (accessed: April 15, 2025); J. Wiślocki, *Konkordat polski z 1925 r.*, Poznań 1977, p. 92; W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Rzymskokatolicka administracja...*, op. cit., pp. 31–32; see: H. Olszar, *Kościół w Polsce w okresie międzywojennym (1918–1939)*, „Symposium” 8 (2004), nr 1, pp. 24–25.

²³ M. Konieczny, *Vixdum Poloniae Unitas*, in: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, ed. E. Gigilewicz, Lublin 2014, coll. 106.

- the metropolitan see of Gniezno and Poznań included the Archdiocese of Gniezno and Poznań and the dioceses of Chełmno and Włocławek;
- the metropolitan see of Warsaw contained the Archdiocese of Warsaw and the dioceses of Płock, Sandomierz, Lublin, Siedlce (Podlasie) and Łódź;
- the metropolitan see of Vilnius included the Archdiocese of Vilnius and the dioceses of Łomża and Pinsk;
- the metropolitan see of Lviv held the Archdiocese of Lviv and the dioceses of Przemyśl and Lutsk;
- the metropolitan see of Krakow contained the Archdiocese of Krakow and the dioceses of Tarnów, Kielce, Częstochowa and Katowice

Boundaries were shifted in all of the metropolitan sees, some deaneries or parishes were excluded and others, both old and newly established, were included. Pope Pius XI included the entire church administration within the political borders of the Polish state.²⁴

These activities were complemented by the establishment of the Gdańsk diocese on December 30, 1925, separated from the Chełmno and Warmia dioceses. It covered the territory of the Free City of Gdańsk and was directly subordinate to the Holy See. Later, a military ordinariate was also established, with Father Stanisław Gall becoming its first bishop.²⁵ This bishop had jurisdiction over the entire Polish army, including the families of officers and non-commissioned officers. The territory of Poland was divided into ten military deaneries, and these in turn into parishes. In addition, it was established that the bishop held the rank of general, the dean (the priest in charge of the deanery) a colonel, the parish priest a major, and the chaplain a captain. Greek Catholic parish priests and chaplains were subordinate to the bishop.²⁶

The circumscription bull also raised the issue of the boundaries between the newly established dioceses, where the border was the Vistula River. It sometimes demarcated former pastoral posts. In this case, it was decided not to recreate the old parish boundaries, but to assign them to each of the newly established dioceses. The only exceptions were towns located on islands. In such cases, they were to remain in their current dioceses, i.e. those from before October 28, 1925.²⁷ An example of this type of change was the then Diocese of Sandomierz, the towns which were located on the right bank of the Vistula River were separated from it and transferred to the Dioceses of Lublin and Siedlce.²⁸

²⁴ P. Stanko, *Vixdum Poloniae*, op. cit., pp. 59–60.

²⁵ B. Kumor, *Historia Kościoła*, op. cit., p. 393; W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Rzymskokatolicka administracja*, op. cit., p. 32.

²⁶ H. Wyczawski, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, 2nd edition, ed. T. Moskał, A.K. Sitnik, Kalwaria Zebrzydowska 2013, p. 74.

²⁷ P. Stanko, *Vixdum Poloniae*, op. cit., p. 93.

²⁸ *Dekret wykonawczy J. E. Nuncjusza Apostolskiego w Warszawie o nowych granicach diecezji sandomierskiej z 11.11.1925 r.*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 18 (1925), nr 12, pp. 291–293.

The final text of the papal bull addressed the issue of archival materials. It was decided that the newly established dioceses would receive documents and records relating to clerics and the faithful, which resulted in the separation of existing archival collections dating back to the Middle Ages.²⁹

Conclusion

Pursuant to the provisions of the Papal bull *Vixdum Poloniae Unitas*, one of the most significant organizational changes in the Roman Catholic Church in Poland took place in 1925. The administrative structure of the Polish Church after 28 October 1925 consisted of five metropolitan sees and included twenty-one archdioceses and dioceses of the Latin rite. Two of these metropolitan sees (Gniezno-Poznań and Lviv) dated back to the times of the First Polish Republic, one had its beginnings during the partition period (Warsaw), and two were established in 1925 (Kraków and Vilnius). The Vilnius diocese had the largest territory, and the Katowice diocese was the smallest in this respect. The Archdiocese of Warsaw had the largest number of faithful Catholics, while the Lutsk diocese had the fewest.³⁰

Bibliography

Printed Sources

Bulla Vixdum Poloniae Unitas. Reprodukcyjne stron. Tekst łaciński. Tłumaczenie na język polski, ed. P. Stanko, Katowice 2015.

Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dn. 10 lutego 1925 r., Artykuł IX, w: *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej* z 1925 r., nr 47, item 324, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19250720501/O/D19250501.pdf> (accessed: April 15, 2025).

Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny, ed. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, pp. 104–106.

Dekret wykonawczy J. E. Nuncjusza Apostolskiego w Warszawie o nowych granicach diecezji sandomierskiej z 11.11.1925 r., „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 18(1925), nr 12, pp. 291–293.

Elaborations

Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy najnowsze 1914–1978*, t. 4, Warszawa 1992.

²⁹ *Bulla Vixdum Poloniae Unitas. Reprodukcyjne stron. Tekst łaciński. Tłumaczenie na język polski*, ed. P. Stanko, Katowice 2015, p. 31.

³⁰ B. Kumor, *Projekty zmian*, op.cit., pp. 61–62.

- Budziarek M., Wrzeszcz M., *Łódzka diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, ed. E. Ziemann, Lublin 2006, coll. 555–558.
- Frasik T., *Historia Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2021.
- Jakubowski W., Solarczyk M., *Rzymskokatolicka administracja kościelna na ziemiach polskich*, Warszawa 2007.
- Kłoczowski J., Mullerowa L., *W niepodległej Polsce (1918–1980)*, in: *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, ed. J. Kłoczowski, L. Mullerowa, J. Skarbek, Kraków 1986, pp. 292–334.
- Konieczny M., *Vixdum Poloniae Unitas*, in: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, ed. E. Gigilewicz, Lublin 2014, coll. 106.
- Kopiec J., *Prymas*, in: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, ed. E. Gigilewicz, Lublin 2012, coll. 577–579.
- Kozyrska A., *Mohylewska metropolia*, in: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, ed. E. Gigilewicz, Lublin 2009, coll. 43–45.
- Kucharczyk G., *Polska. Dzieje państwa i narodu*, Warszawa 2022.
- Kujawski W., *Straty terytorialne diecezji włocławskiej w następstwie bulli cyrkumskrypcyjnej Vixdum Poloniae Unitas z 1925 r.*, „Teologia i Człowiek” 19 (2012), nr 1, pp. 257–276.
- Kumor B., *Projekty zmian w organizacji metropolitarnej i diecezjalnej w Polsce (1918–1925)*, in: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, ed. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, p. 53–62.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, part 8, Lublin 2001.
- Nowak A., *Czas walki z Bogiem. Kościół na straży polskiej wolności*, part 4, Kraków 2011.
- Olszar H., *Kościół w Polsce w okresie międzywojennym (1918–1939)*, „Symposium” 8 (2004), nr 1, pp. 7–48.
- Stanko P., *Vixdum Poloniae Unitas z 28 października 1925 r. Geneza, znaczenie, dzieje*, edycja, Katowice 2015.
- Wiśłocki J., *Konkordat polski z 1925 r.*, Poznań 1977.
- Wójcik W., *Konkordat polski z 1925 roku. Próba oceny*, in: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, ed. Z. Zygmunt, S. Wilk, Lublin 1980, pp. 17–21.
- Wyczawski H., *Organizacja kościelna*, in: *Historia Kościoła w Polsce*, ed. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, part 2, Poznań–Warszawa 1979, pp. 22–43.
- Wyczawski H., *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, 2nd edition, ed. T. Moskał, A.K. Sitnik, Kalwaria Zebrzydowska 2013.

Piotr Sławiński

 <https://orcid.org/0000-0001-8729-0845>

pslawinski@kielce.archiwa.gov.pl

Archiwum Państwowe w Kielcach

„Ku Wyżynom” (1933–1937) – czasopismo wydawane przez Koło Literackie uczniów Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu

 <https://doi.org/10.15633/sts.3202>

„Ku Wyżynom” (1933–1937) – czasopismo wydawane przez Koło Literackie uczniów Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu

Abstrakt

Sandomierz ma bogate tradycje prasowe. Ukazywało się tu ok. 230 tytułów czasopism. W okresie międzywojennym wydawano cztery tytuły prasy szkolnej: „Spójnię” (1916–1939) w męskiej szkole średniej, „Nasz Głos” (1917–1918) w Żeńskiej Szkole Filologicznej, „Razem Młodzi Przyjaciele” (1925) w Żeńskim Seminarium Nauczycielskim oraz „Ku Wyżynom” (1933–1937) w Gimnazjum Diecezjalnym. Tylko „Spójnia” doczekała się opracowania monograficznego. Niniejszy artykuł prezentuje czasopismo „Ku Wyżynom”. Przedstawia informacje o szkole zwanej niższym seminarium duchownym i funkcjonującym w nim Kole Literackim, które było wydawcą pisma. Omawia, jak powstało pisemko i jak je wydawano. Przeanalizowano periodyk zarówno pod względem formalno-wydawniczym, jak i pod kątem zawartości treściowej.

Słowa kluczowe: prasa Sandomierza, prasa szkolna, prasa religijna, prasa XX w., organizacje uczniowskie, szkolnictwo średnie, Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu

“Ku Wyżynom” (1933–1937) – The Magazine Published by the Literature Circle of Students at the Diocesan Curia Junior High School in Sandomierz

Abstract

Sandomierz has a rich publishing tradition. Approximately 230 magazine titles have been published there. In the interwar period, four school magazines were published: “Spójnia” (1916–1939) at the boys' junior high school; “Nasz Głos” (1917–1918) at the Girls' Philological School; “Razem Młodzi Przyjaciele” (1925) at the Girls' Teacher Training College; and “Ku Wyżynom” (1933–1937) at the Diocesan junior high school. The magazine “Spójnia” is the only one that has been the subject of a monographic study. This article presents the magazine “Ku Wyżynom.” It provides information about the school known as the minor seminary and the Literature Circle which operated in it and was the publisher of the magazine. How the magazine was created and published are also discussed. The periodical was analyzed both in terms of its formal and publishing aspects as well as in terms of its content.

Keywords: Sandomierz publications, school publications, religious publications, 20th-century publications, student organizations, junior high school education, Diocesan Curia junior high in Sandomierz

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie zagadnień związanych z wydawaniem czasopisma szkolnego „Ku Wyżynom” przez uczniów Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Monograficzne opracowanie tego periodyku ma charakter przyczynkowski do opracowania problematyki badawczej całej prasy Sandomierza¹. „Ku Wyżynom” zalicza się do segmentu prasy szkolnej i studenckiej. Ze względu na miejsce wydawania i poruszaną tematykę zahacza też o segment prasy religijnej. Z okresu międzywojennego najbardziej znanym czasopismem szkolnym w Sandomierzu była „Spójnia”² wydawana od 1916 r. Powstała ona w Męskiej Szkole Filologicznej z połączenia dwóch pism: „Biesiadnik” i „Przebłysk”, i z przerwami mimo zmian organizacyjnych placówki istnieje do dziś (1916–1939, 1988–1990, od 1994 r.)³. W szkołach żeńskich również wydawano pismka szkolne: „Nasz Głos” (1917–1918) redagowany przez uczennice Żeńskiej Szkoły Filologicznej oraz „Razem Młodzi Przyjaciele” (1925) w Żeńskim Seminarium Nauczycielskim. Redakcja tego drugiego pisma połączyła się z redakcją „Spójni”.

Pismo „Ku Wyżynom” wydawane w tzw. niższym seminarium duchownym dotychczas nie było szerzej znane. Jego opracowanie uzupełnia wiedzę o sandomierskiej prasie szkolnej i religijnej w okresie międzywojennym. Na marginesie warto dodać, że w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu od 1992 r. ukazuje się czasopismo „Powołanie. Pismo Alumnów WSD Sandomierz”⁴.

W ramach opracowywania niniejszego zagadnienia przeanalizowano zawartość czasopisma. Korzystano z oryginalnych wersji redakcyjnych poszczególnych numerów przechowywanych w Archiwum Diecezji Sandomierskiej, w zespole Niższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu.

Ks. Jan Wiśniewski już w 1921 r. wystąpił z inicjatywą uruchomienia męskiej szkoły średniej w Sandomierzu pod nazwą niższego seminarium duchownego. Do realizacji tego przedsięwzięcia doszło dopiero 1 września 1924 r., gdy otworzono Prywatne Gimnazjum Męskie Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Była to szkoła odpowiadająca najwyższym dwóm klasom gimnazjów państwowych typu

¹ Zob. I. Kasińska, P. Sławiński, *Prasa Sandomierza – tradycje i współczesność. Zarys problematyki*, „Rocznik Historii Prasy Polskiej” 26 (2023), z. 3, s. 27–52.

² J. Mikosz, *Charakterystyka funkcji sandomierskiego pisma szkolnego pt. „Spójnia”. Analiza za lata 1917–1938*, w: *Postrzeganie sfery publicznej w perspektywie nauk humanistycznych*, red. P. Pomajda, E. Chodźko, Lublin 2022, s. 188–214, bc.wydawnictwo-tygiel.pl/publikacja/FC23BD46-F35A-F88E-1E24-B52B4960B944 [dostęp: 6 X 2022 r.].

³ „Spójnia” jest jednym z blisko 30 czasopism wydawanych w I Liceum Ogólnokształcącym Collegium Gostomianum od 1602 r. P. Sławiński, *Czasopisma wydawane w Collegium Gostomianum*, „Spójnia”. Wydanie specjalnie 100 lat „Spójni”, Sandomierz 2016, s. 8–11.

⁴ W latach 1992–1993 czasopismo to nosiło nazwę „He Klesis. Pismo alumnów WSD Sandomierz”. Dodatkowo przez kilkanaście lat wydawano periodyk dla dzieci i młodzieży: „Przyjaciół. Pismo Młodych Przyjaciół WSD w Sandomierzu”.

humanistycznego (VII i VIII) i umożliwiała uzyskanie matury przez absolwentów. Posiadanie świadectwa dojrzałości od 1926 r. było warunkiem koniecznym przyjęcia kandydata do seminarium duchownego. W roku szkolnym 1929/1930 dodano kolejną klasę VI, a 8 czerwca 1932 r. Gimnazjum Kurii Diecezjalnej otrzymało od Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego pełne prawa gimnazjum państwowego. Od 1 września 1938 r. – co wynikało z jędrzejewiczowskiej reformy szkolnej – klasy VII i VIII stopniowo przekształcono w liceum typu humanistycznego z wydziałem klasycznym. Dyrektorem wymienionych szkół był rektor seminarium duchownego ks. Adam Szymański. Dla tego zakładu w latach 1926–1929 wzniesiono budynek znajdujący się przy kościele św. Michała na wprost Bramy Opatowskiej. W 1939 r. został on zajęty przez Niemców na siedzibę Żandarmerii Polowej (Feldgendarmarie), po wojnie zaś mieścił się w nim Urząd Bezpieczeństwa, a później milicja i prokuratura. Gmach zwrócono diecezji sandomierskiej w 1992 r. Placówka ta z przerwą na czas okupacji niemieckiej funkcjonowała do 1956 r., czyli do jej likwidacji przez władze komunistyczne⁵.

W 2024 r. zespół Niższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu należący do Archiwum Diecezji Sandomierskiej został uporządkowany i zinwentaryzowany. Wcześniej część archiwaliów obecnego zespołu była rozproszona i znajdowała się poza inwentarzami zarówno w Archiwum Diecezji Sandomierskiej, jak i w Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu. Przy pisaniu tego artykułu korzystano przede wszystkim z następujących dokumentów wyżej wspomnianego zespołu: Księga Sprawozdań Koła Literackiego Uczniów Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu [1929] 1932–1938 (sygn. 181, dawna R 2114) oraz czasopismo „Ku Wyżynom” (sygn. 182). Celem ustalenia imion uczniów i opiekuńcy Koła Literackiego przeanalizowano ich akta osobowe (sygn. 22, 34, 36–37, 41–43, 46, 63, 68–70).

Koło Literackie

W Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w 1934 r. istniały cztery organizacje młodzieżowe: Koło Literackie, Koło Filozoficzno-Archeologiczne, Koło Ligi Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej⁶ oraz Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary⁷. Później powstała również drużyna harcerska⁸.

⁵ S. Kotkowski, *Formacja intelektualno-duszpasterska alumnów Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1841–1926)*, „Studia Sandomierskie” (1980), nr 1, s. 45–46; P. Sławiński, *Collegium Gostomianum. Szkolnictwo średnie w Sandomierzu w latach 1915–1944*, t. 3, Sandomierz 2002, s. 24–25.

⁶ Od 1 III 1934 r. opiekunem LOPP został ks. Józef Stępień. *Uruchomienie działalności kółka L.O.P.P.-u*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 9.

⁷ *Do chwili obecnej...*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 1, s. 11.

⁸ *Harcerz, Uroczystości w Drużynie*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 7.

Koło Literackie zostało formalnie założone 20 listopada 1932 r. Jego twórcą był uczeń Jan Pietruszka⁹, a opiekunem ks. dr Adam Białecki¹⁰. Kolejnym opiekunem (potwierdzonym od 7 października 1933 r.) był Antoni Henryk Kasprzycki¹¹ – nauczyciel języka polskiego. Jak wynika z zachowanej Księgi protokołów od 20 października 1933 do 8 marca 1938 r. odbyły się 63 protokołowane zebrania członków koła. Protokoły te stanowią źródło informacji o wydawanym czasopiśmie „Ku Wyżynom”.

Liczba członków Koła Literackiego w 1934 r. wynosiła 31, w 1935 r. – 30, w 1936 r. – 32, w 1937 r. – 26. Osoby, które trzykrotnie opuściły zebranie bez usprawiedliwienia, były skreślane z listy członków. Spotkało to Stanisława Jacha i Wacława Pikulę¹².

Koło kładło „szczególny nacisk na pogłębianie wiadomości z literatury polskiej i na kształcenie się w języku polskim”¹³. Na pierwszym zebraniu wybrano Zarząd: prezesem został Jan Pietruszka; sekretarzem generalnym Marcel Rokwisz¹⁴; sekretarzami sekcyjnymi: Marcel Rokwisz z klasy VIII, Jan Bania¹⁵ z klasy VII, Czesław Florkiewicz¹⁶ z klasy VI; skarbnikiem Tadeusz Jędrzejczyk¹⁷. Na zebraniu z 25 maja

⁹ Jan Pietruszka (1912–1978) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1930–1933), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1938 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017, s. 161.

¹⁰ Ks. Adam Białecki (1897–1970) – ukończył Seminarium Duchowne w Sandomierzu, w 1921 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Po odbyciu studiów polonistycznych na Uniwersytecie Poznańskim w 1925 r. uzyskał stopień doktora filozofii. Był profesorem Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1925–1933) i wicerektorem Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1931–1933). B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014, s. 50–51.

¹¹ Antoni Henryk Kasprzycki (ur. 17 I 1889 r. w Iwaniskach) posiadał kwalifikacje zawodowe do nauczania języka polskiego w szkołach średnich ogólnokształcących i seminariach nauczycielskich. Pracował w Prywatnym Gimnazjum Żeńskim w Sandomierzu i Niższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Niższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu [dalej: NSDwS], sygn. 22; P. Sławiński, *Collegium Gostomianum...*, dz. cyt., s. 97.

¹² ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 61.

¹³ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 1–2.

¹⁴ Marcel Rokwisz zmarł 12 V 1935 r. *Kronika*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 9, s. 1–2.

¹⁵ Jan Bania (1912–1987) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1932–1934), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1939 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 32–33.

¹⁶ Czesław Florkiewicz (1915–1953) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1932–1935), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1940 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 198.

¹⁷ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 1–2.

1933 r. wybrano nowy Zarząd: prezesem został Walenty Wójcik¹⁸, wiceprezesem Zygmunt Ignacy Gaj¹⁹, sekretarzem Bohdan Słaboń, skarbnikiem zaś Tomasz Wąsik²⁰. Do Komisji Rewizyjnej wybrano Adama Porębskiego²¹ i Franciszka Garasa (od 20 listopada 1932 r.), Feliksa Trubiarza, Czesława Florkiewicza i Kazimierza Kubalę (od 25 maja 1933 r.)²².

Dziwiątego maja 1934 r. wybrano kolejny Zarząd w składzie: Antoni Pałęga – prezes, Kazimierz Kubala – wiceprezes, Władysław Bińczor, Władysław Komorniczak – kronikarze, Jan Gąsawski i Jan Król²³ – członkowie redakcji, a od 13 maja Jan Król jako skarbnik²⁴. Do Komisji Rewizyjnej wybrano Adama Porębskiego i Franciszka Garasa. Od 4 maja 1936 r. w nowym Zarządzie znaleźli się: Piotr Książka – prezes, Adam Kopyś – wiceprezes, Bolesław Szymański²⁵ – sekretarz. Komisję Rewizyjną stanowili: Jan Paweł Marek, Eugeniusz Cieślakowski i Julian Rzeźnik. Natomiast od 7 kwietnia 1937 r. do Zarządu należeli: Władysław Pręda – prezes, Jan Molga – wiceprezes, Julian Rzeźnik – sekretarz, z kolei do Komisji Rewizyjnej: Franciszek Data, Stefan Bareła i Henryk Julian Wiktorowski²⁶. Ostatni Zarząd powołano 6 maja 1935 r., a w jego skład weszli: Antoni Mąkosa – prezes, Tadeusz

¹⁸ Walenty Wójcik (1924–1990) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1931–1934), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1939 r. został wyświęcony na kapłana, w 1961 r. otrzymał sakrę biskupią. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *S–Ż. Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019, s. 335–336.

¹⁹ Zygmunt Ignacy Gaj (ur. 1914) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1931–1935), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1941 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 212.

²⁰ Tomasz Wąsik (1911–1966) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1930–1934), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1939 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., 197–198.

²¹ Adam Porębski (1913–1980) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1930–1933), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1938 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 197–198.

²² ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 1–2, 13–14.

²³ Jan Król (1915–1989) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1932–1936), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1941 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, *H–Ł*, Sandomierz 2015, s. 154.

²⁴ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 40.

²⁵ Bolesław Szymański (1916–1991) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1933–1937), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1942 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 139.

²⁶ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 105.

Jelonkiewicz – wiceprezes, Stanisław Dudela²⁷ – sekretarz. Komisję Rewizyjną stanowili Stanisław Czernik²⁸ i Tadeusz Szlenzak²⁹.

Na pierwszym zebraniu Koła Literackiego rozdano między członków tematy do opracowania wskazane przez opiekuna ks. A. Białeckiego³⁰. Podczas zebrań koła jego członkowie wygłaszali referaty, nad którymi odbywała się dyskusja³¹. Po trzy

²⁷ Stanisław Dudela (1915–1982) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1933–1936), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1941 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 172–173.

²⁸ Stanisław Czernik (1916–2006) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1934–1936), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1941 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 148–149.

²⁹ Tadeusz Szlenzak (1916–1997) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1934–1937), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1942 r. został wyświęcony na kapłana. Wstąpił w 1946 r. do opactwa benedyktyńskiego w Tyńcu i przybrał zakonne imię Wojciech. Kapelan 2. Pułku Piechoty Legionów AK, pseudonim „Jur”. R. Piwko, *Ojciec Wojciech Szlenzak (1916–1997). Strażnik pamięci o Sandomierskich Kolumbach*, Kielce 2019.

³⁰ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 1–2.

³¹ Wykaz referatów:

¹ Tadeusz Jędrzejczyk, *Sonet polski* – 23 I 1933 r.

² Piotr Siczek, *Na czym polega jasność i czystość stylu* – 2 II 1933 r.

³ Aleksander Szczęsny, *Postaci krasomówcze i zwroty retoryczne* – 4 III 1933 r.

⁴ Jan Pietruszka, *Marszałek Piłsudski, Wskrzesiciel Polski* – 19 III 1933 r.

⁵ Władysław Mieczysław Piotrowski, *O polskim orle* – 19 III 1933 r.

⁶ Stanisław Hamera, *Warszawa przemówiła* – 19 III 1933 r.

⁷ Feliks Turbiarz, *Dowcip, humor i satyra* – 5 V 1933 r.

⁸ Mieczysław Rurarz, *Proza opisowa, opowiadająca i rozumowa* – 12 VI 1933 r.

⁹ Tadeusz Jędrzejczyk, *Satyra w Polsce* – 7 X 1933 r.

¹⁰ Aleksander Szczęsny, *John Galsworthy – laureat Nobla* – 25 X 1933 r.

¹¹ Jerzy Brodecki, *Bezrobocie w Polsce* – 8 XI 1933 r.

¹² Feliks Turbiarz, *Przeżycia jednego dnia wychowanka Niższego Seminarium Duchownego* – 11 XI 1933 r.

¹³ Aleksander Szczęsny, *Wspomnienie o Sienkiewiczu* – 6 XII 1933 r.

¹⁴ Zygmunt Ignacy Gaj, *Powstanie Listopadowe w poezji polskiej* – 21 I 1934 r.

¹⁵ Piotr Siczek, *Górny Śląsk* – 7 II 1934 r.

¹⁶ Tadeusz Jędrzejczyk, *Pokolenie pozytywistyczno-romantyczne w „Lalce” – Wokulski* – 21 II 1933 r.

¹⁷ Antoni Pałęga, *Stała wartość „Pana Tadeusza”* – 7 III 1934 r.

¹⁸ Józef Bil, *Racjonalizm a romantyzm* – 11 IV i 9 V 1934 r.

¹⁹ Walenty Wójcik, *Towianizm* – 6 VI 1934 r.

²⁰ Stanisław Dudela, *Wspomnienia wakacyjne* – 6 IX 1934 r.

²¹ Władysław Komorniczak, *Polskość w „Panu Tadeuszu” Mickiewicza* – 25 X 1934 r.

²² Adam Szelaąg, *Racjonalizm i mistyka w improwizacji Konrada z cz. III „Dziadów” Mickiewicza* – 28 (?) X 1934 r.

referaty wygłosiło czterech członków: Stefan Bareła, Feliks Broś, Tadeusz Jędrzejczyk i Aleksander Szczęśny, po dwa referaty dziewięciu członków: Remigiusz Bo-

23. Antoni Pałęga, *Wieża polska w „Chłopach” Reymonta* – 30 X 1934 r.
24. Adam Szelaąg, *Idea kultury średniowiecznej – czasy nowożytne a chwila powojenna* – 12 XI 1934 r.
25. Lucjan Wojciechowski, *Zagadnienia społeczne w „Ludziach bezdomnych” Żeromskiego* – 26 XI 1934 r.
26. Tadeusz Szlenzak, *Mikołaj Rej jako ojciec literatury polskiej* – 21 I 1935 r.
27. Tadeusz Jelonekiewicz, *Krasicki na tle współczesnej epoki* – 11 II 1935 r.
28. Feliks Broś, *Idea wyzwolenia Polski w koncepcji trzech wieszczów* – 25 II 1935 r.
29. Feliks Broś, *Moi koledzy – charakterystyka zbiorowa* – 11 III 1935 r.
30. Feliks Broś, *Roza Weneda jako uosobienie tragizmu narodowego* – 25 III 1935 r.
31. (?), *Walka ze słabością narodu w utworach Wyspiańskiego* – 8 IV 1935 r.
32. Stanisław Dudela, *Poglądy Prusa na emancypację kobiet* – 20 V 1935 r.
33. Stanisław Czernik, *„Księgi pielgrzymstwa polskiego” a „Anelli”* – 19 IX 1935 r.
34. Edmund Kochanowski, *Chłop u Reymonta* – 10 X 1935 r.
35. Antoni Mąkosza, *Stosunki kulturalne i gospodarcze na wsi u Reymonta a zagadnienia te dziś* – 24 X 1935 r.
36. Mieczysław Ośka, *Chłop w literaturze polskiej po powstaniu 1863 r.* – 14 XI 1935 r.
37. Marian Osuch, *Ideologia „Dziadów Kowieńskich”* – 14 XII 1935 r.
38. Józef Lipidałski, *„Pan Tadeusz” i „Nad Niemnem” jako dwa eposy opiewające Litwę* – 16 I 1936 r.
39. Feliks Kowalik, *Obraz społeczeństwa polskiego w „Lalce” Prusa* – 12 II 1936 r. i 17 III 1937 r.
40. Józef Dziadowicz, *Jakim cnotom i zaletom swych obywateli zawdzięcza państwo swą potęgę* – 27 II 1936 r.
41. Tadeusz Jakubiak, *Skarga – nauczyciel narodu* – 26 III 1936 r.
42. Remigiusz Bonarek, *Kult polskości w „Panu Tadeuszu”* – 18 V 1936 r.
43. Tadeusz Szlenzak, *Miłość ojczyzny w III części „Dziadów”* – 19 VI 1936 r.
44. Adam Kopyś, *Ks. Piotr Skarga w czterechsetną rocznicę urodzin* – 2 X 1936 r.
45. Piotr Książka, *Duchowe przeobrażenie Kmicica i ks. Jacka Robaka* – 15 i 29 X 1936 r.
46. Julian Rzeźnik, *Literatura jako strażnica ducha narodowego od początku dziejów do Mickiewicza* – 26 XI 1936 r.
47. Tadeusz Jakubiak, *Sienkiewicz pokrzepicielem narodu* – 17 XII 1936 r.
48. Remigiusz Bonarek, *Idea wyzwolenia Ojczyzny u trzech wieszczów* – 20 I 1937 r.
49. Stefan Bareła, *Zagadnienia narodowe w „Odprawie posłów greckich” i ich aktualność dzisiaj* – 11 II 1937 r.
50. Julian Rzeźnik, *Romantyzm* – 16 IX 1937 r.
51. Franciszek Data, *Walka Słowackiego z Mickiewiczem* – 24 X 1937 r.
52. Stefan Bareła, *Skarga i Mickiewicz* – 15 XI 1937 r.
53. Jan Molga, *Zagadnienie zemsty w twórczości trzech wieszczów, opracowane na podstawie trzech dzieł, a mianowicie „Konrada Wallenroda” Mickiewicza, „Kordiana” Słowackiego i „Irydiona” Krasińskiego* – 29 XI 1937 r.
54. Roman Mazurkiewicz, *Mesjanizm trzech wieszczów* – 11 XII 1937 r.
55. Stefan Bareła, *Zasługi obywatelskie Sienkiewicza* – 14 II 1938 r.
56. Stanisław Jarzyna, *Pogląd Żeromskiego na pracę społeczną na podstawie jego dzieł* – 8 III 1938 r.

narek, Stanisław Dudela, Tadeusz Jakubiak, Antoni Pałęga, Julian Rzeźnik, Adam Szeląg³², Piotr Siczek, Tadeusz Szlenzak, Feliks Turbiarz³³. Po jednym referacie wygłosiło 26 członków: Józef Bil, Jerzy Brodecki, Stanisław Czernik, Franciszek Data, Józef Dziadowicz, Zygmunt Ignacy Gaj, Stanisław Hamera, Stanisław Jarzyna, Tadeusz Jelonkiewicz, Edmund Kochanowski, Adam Kopyś, Feliks Kowalik³⁴, Piotr Książka, Józef Lipidański, Roman Mazurkiewicz³⁵, Antoni Mąkosa, Jan Mologa, Marian Osuch, Jan Pietruszka, Władysław Mieczysław Piotrowski, Mieczysław Rurarz, Władysław Komorniczak, Lucjan Wojciechowski, Walenty Wójcik i jeden autor anonimowy. Referaty dotyczyły przeważnie literatury, a tylko trzy życia społecznego.

Antoni Kasprzycki, opiekun koła, 7 października 1933 r. zaproponował załączenie do statutu koła punktu „Ćwiczenie się w publicystyce”³⁶. Następnie – jak wynika z protokołu Koła Literackiego – Feliks Turbiarz, wiceprezes Zarządu, na zebraniu z 25 października 1933 r. poruszył kwestię pisemka licealnego (!)³⁷. Inicjatywa ta została entuzjastycznie przyjęta przez obecne na zebraniu osoby. Wybrano Zarząd pisemka, w skład którego weszli uczniowie: Walenty Wójcik – redaktor, Feliks Turbiarz – kronikarz, a także trzech członków redakcji: Jan Bania, Czesław Florkiewicz i Antoni Mąkosa. Ogłoszono konkurs na tytuł gazetki, rozstrzygnięty 8 listopada 1933 r. Pisemko miało być wydawane od 1 grudnia 1933 r. dwa razy w miesiącu po pierwszym i 15. dniu miesiąca³⁸. Później, gdy zapął do wydawania periodyku osłabł, miał się ukazywać w każdą niedzielę po pierwszym dniu miesiąca.

³² Adam Szeląg (1915–1994) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1932–1935), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1940 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 121–122.

³³ Feliks Turbiarz (1915–2004) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1931–1934), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1939 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 178.

³⁴ Feliks Kowalik (1916–1991) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1932–1935), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1940 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 2, dz. cyt., s. 134–136.

³⁵ Roman Mazurkiewicz (1956–1970) – uczęszczał do Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1935–1938), po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1944 r. został wyświęcony na kapłana. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 48–49.

³⁶ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 16.

³⁷ Po jędrzejewiczowskiej reformie oświaty wprowadzonej w 1932 r. licea zaczęły funkcjonować dopiero na dwa lata przed wybuchem II wojny światowej.

³⁸ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 19–22.

W świetle informacji opublikowanych na łamach omawianej gazetki przyjęto „projekt wysunięty przez p. prof. Antoniego Kasprzyckiego redagowania przez Gimnazjum Kurji Diec. w Sandomierzu pisemka szkolnego zasilanego wyłącznie artykułami uczniów wspomnianego zakładu”³⁹.

Za składki członkowskie w wysokości 10 gr rocznie, uchwalone na pierwszym zebraniu, zakupiono zeszyt na Księgę protokołów i zaprenumerowano czasopismo „Tygodnik Ilustrowany”⁴⁰ i „Dziennik Literacki”⁴¹. Planowano również zaprenumerować „Kuźnię Młodych”⁴². Pozostałe pieniądze przeznaczone na prenumeratę czasopism postanowiono przekazać redakcji założonego pisemka⁴³.

Cechy formalno-wydawnicze „Ku Wyżynom”

Tytuł czasopisma „Ku Wyżynom” nie jest ewenementem. Wydawano przynajmniej trzy periodyki o tym tytule:

- „Ku Wyżynom” – pismo redagowane przez kleryków Niższego Seminarium Duchownego Księży Misjonarzy we Wilnie⁴⁴;
- „Ku wyżynom. Jednodniówka poświęcona odrodzeniu młodzieży polskiej” [pamiątka III-ego Dnia Wstrzemięźliwości i Ofiary urządzonego d. 2-ego lutego 1918 r., w święto M.B. Gromnicznej na rzecz głodnych i bezdomnych] – wydana w Poznaniu;
- „Ku Wyżynom. Jednodniówka” (1930), nr 1 – wydana w Płocku⁴⁵.

Czasopismo „Ku Wyżynom” wychodzące w Sandomierzu miało różne podtytuły: „Czasopismo Młodzieży Szkolnej” ((1933), nr 1–2; (1935), nr 1–2, 9; (1936), nr 1; (1937), nr 2); bez podtytułu ((1933), nr 3); „Czasopismo uczniów Gimnazjum Kurji Diecezjalnej w Sandomierzu” ((1934), nr 5) (inna wersja zapisu: „Czasopismo uczniów Gimn. Kurji Diec. w Sandomierzu” ((1935), nr 2)).

Czasopismo „Ku Wyżynom” nie miało stałej winiety, tak więc jej wygląd często się zmieniał. Po opublikowaniu pierwszego numeru, 6 grudnia 1933 r. ogłoszono

³⁹ ADS, NSDwS, sygn. 182, s. 6. „Ku Wyżynom”(1933), nr 1 [wersja 1, s. 6]; s. 12 [wersja 2, s. 8].

⁴⁰ „Tygodnik Ilustrowany” – ilustrowane czasopismo kulturalno-społeczne wydawane w Warszawie w latach 1859–1939.

⁴¹ Nie udało się ustalić danych o czasopiśmie „Dziennik Literacki” wydawanym w rozpatrywanym okresie.

⁴² „Kuźnia Młodych” (właściwie „Kuźnia Młodych. Czasopismo Młodzieży Szkolnej”) – periodyk (miesięcznik, a od 1933 r. tygodnik) wydawany w Warszawie w latach 1931–1936.

⁴³ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 4, 17, 22.

⁴⁴ J. Zając, *Nieznane fragmenty czasopism seminaryjnych mówiące o życiu duchowym w Łucku czasu II Rzeczypospolitej*, „Niepodległość i Pamięć” (2015), z. 3, s. 143–144.

⁴⁵ *Bibliografia polska 1901–1939*, t. 1, *Jednodniówki*, red. E. Dombek, H. Machnik, Warszawa 2013, s. 155.

konkurs na winietę czasopisma. Został on rozstrzygnięty 15 stycznia 1934 r. przez Komitet Redakcyjny. Wygrał projekt ucznia Bolesława Marszałka przedstawiający czarnego orła wznoszącego się do podniebnego lotu z napisem pod nim „Ku wyżynom”⁴⁶. Można potwierdzić trzy numery czasopisma z tym motywem, lecz za każdym razem dokonywano jego modyfikacji ((1934) nr 3 i 5; (1935) nr 4) (zob. Aneks 1–2).

Uczeń Jerzy Brodecki na zebraniu Koła Literackiego (6 grudnia 1933 r.) wysunął wniosek, by w pisemku licealnym zamieścić kącik harcerski. Po burzliwej dyskusji większością głosów wniosek został przyjęty. Członkowie koła zobowiązali się do pisania artykułów do nowego pisemka⁴⁷.

Na zebraniu Koła Literackiego z 21 lutego 1934 r. wybrano spośród członków dziewięciu pisarzy, którymi zostali: Jan Król, Kazimierz Kubala, Władysław Komorniczak, Stanisław Sitarski, Antoni Mąkosa, Władysław Bińczak, Czesław Florkiewicz, Jan Gąsawski, Stanisław Dudela i Bronisław Świechowski⁴⁸. Od 19 września 1935 r. na kolejnych pisarzy pisma wybrani zostali: Piotr Książka, Cieślakiewicz [?], Jan Paweł Marek, Mieczysław Frank i Józef Gałań⁴⁹. W pisemku publikowali ponadto Stefan Błasiak i Stanisław Jach⁵⁰.

Od 12 czerwca 1933 do 9 maja 1934 r. wydano cztery numery czasopisma. W początkowym okresie nie brakowało chętnych do zamieszczania artykułów w periodyku uczniowskim⁵¹. Opiekun Koła Literackiego na zebraniu z 6 września 1934 r. „zachęcał wszystkich członków, aby opracowywane zagadnienia do naszego pisemka ściślej były związane z celami naszego zakładu, naszego życia duchownego”⁵². Jak odnotowano w protokole Koła Literackiego z 30 października 1934 r.: „Redagowanie w dalszym ciągu naszego pisemka jest poważnie zagrożone z braku już nie tylko artykułów, pisanych prozą, lecz także wierszem”⁵³. Natomiast w protokole zabrania członków koła z 10 grudnia 1934 r. „postanowiono wydawać w dalszym ciągu. Po świętach ma się ukazać jego pierwszy po przerwie numer”⁵⁴.

W protokole rocznym podano informację, że „Ku Wyżynom” to pisemko ścienne i że w okresie od 9 maja 1934 do 6 maja 1935 r. „wyszły cztery nakłady „Ku Wyżynom”. Każdy nakład zawierał cenne artykuły, gdyż ich autorzy, często pod ukrytymi nazwiskami wlewali w nie cały swój zapał, cały swój talent pisarski. Nic więc dziwnego, że po wywieszeniu naszego pisemka, gromady kole-

⁴⁶ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 25, 28.

⁴⁷ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 25, 28.

⁴⁸ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 31–32.

⁴⁹ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 72.

⁵⁰ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 37–38.

⁵¹ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 37–38.

⁵² ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 44.

⁵³ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 48.

⁵⁴ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 53.

gów w chwilach wolnych od zajęć, zapełniały korytarz, karmiąc się treścią jego artykułów”⁵⁵.

Później „wskutek braku zainteresowania się ogółu kolegów naszego Zakładu wydawaniem dotychczas pismka «Ku Wyżynom» Zarząd przerwał [...] dalsze redagowanie tegoż pismka”. W okresie od 6 maja 1935 do 4 maja 1936 r. wydano dwa numery⁵⁶. Jednak zachowane egzemplarze sugerują, że mogło ich być trzy (nr 9 (!) z 11 czerwca 1935 r.). W roku szkolnym 1936/1937 planowano wydać na początku listopada 1936 r. kolejny numer⁵⁷. Na zebraniach Koła Literackiego poprzedzających wydanie planowanego numeru prezes Piotr Książka wielokrotnie zachęcał członków do składania artykułów do czasopisma. Jak wynika ze sprawozdania działalności Koła Literackiego za okres od 4 maja 1936 do 7 kwietnia 1937 r. Zarząd Koła wydał dwa numery czasopisma „Ku Wyżynom”. Numery te w odróżnieniu od poprzednich były „drukowane na maszynie”. Pracę tę wykonywał Jan Bystrzejewski⁵⁸.

Ostatnie informacje o planach wydania kolejnego numeru czasopisma pochodzą z zebrania Koła Literackiego z 15 listopada 1937 r. Niestety nie udało się potwierdzić, czy plany te doszły do skutku⁵⁹.

Zachowane materiały nie ułatwiają ustalenia szczegółów dotyczących poszczególnych numerów. Jak wynika z protokołów Koła Literackiego, czasopismo uczniowskie było wydawane w formie gazetki ściennej z wyjątkiem ostatnich dwóch numerów z roku szkolnego 1936/1937. Dostępne materiały są to po części różne wersje robocze. Z istnienia tekstów zapisanych na dwóch stronach kartki wynika, że periodyk poza formą gazetki ściennej miał formę tradycyjnego czasopisma. Niestety jego nakład jest nieznany. Było ono upowszechniane w formie gazetki ściennej w gmachu szkoły, a jednocześnie egzemplarze w formie papierowej kolportowano wśród uczniów i grona pedagogicznego.

Numeracja roczników czasopisma odnosiła się do poszczególnych lat szkolnych. Tak więc w roku I (1933/1934) wydano pięć numerów (nr 1 – przed 6 grudnia 1933 r., nr 2 – po 15 stycznia 1934 r., nr 3 – 4 marca 1934 r., nr 4 – kwiecień 1934 r., nr 5 – 3 czerwca 1934 r.); w roku II (1934/1935) – pięć numerów (nr 2 – 10 lutego 1935 r., nr 3 – 17 marca 1935 r., nr 4 – 12 lub 14 kwietnia 1935 r., nr 9 (!) – 11 czerwca 1935 r.); w roku III (1935/1936) – dwa numery (nr 1 – 24 października 1935 r., nr 2 – 24 grudnia 1935 r.), w roku IV (1936/1937) – także dwa numery (14 listopada 1936 r., 14 lutego 1937 r.). Zachowane numery czasopisma mają format 22,5 cm × 36,5 cm lub 23 cm × 36 cm. Liczba stron wahała się od 7 do 12. Należy jednak pamiętać, że poszczególne wersje tego samego numeru gazetki „Ku Wyżynom” mają różną liczbę stron.

⁵⁵ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 65.

⁵⁶ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 85.

⁵⁷ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 93.

⁵⁸ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 104.

⁵⁹ ADS, NSDwS, sygn. 181, s. 109.

Zawartość treściowa

Na początku prawie każdego numeru zamieszczano tekst sygnowany przez Redakcję⁶⁰ lub bez podpisu⁶¹, który poruszał bieżące sprawy dotyczące czasopisma. Artykuły podejmujące zagadnienia religijne opublikowali: autor o pseudonimie Osmet – trzy teksty⁶². Po jednym tekście: Józef Lipidałski – wspomnienia rekolekcyjne⁶³, Antoni Pałęga o Wieczery Pańskiej i o Bogu⁶⁴, Właczak o modlitwie⁶⁵ oraz anonimowi autorzy o krzyżu⁶⁶, o P.G. Frassatim⁶⁷, o rocznicy koronacji papieża⁶⁸ i o różańcu⁶⁹.

Artykuły literackie opublikowali: Franciszek Data – trzy teksty⁷⁰, Stanisław Jach – dwa teksty⁷¹ i Edmund Kochanowski – jeden tekst⁷². Po jednym artykule napisali: Zygmunt Gaj o Janie Wiktorze⁷³, Antoni Pałęga, o morzu w literaturze⁷⁴, Piotr Książka o stosunku Słowackiego i Mickiewicza do szlachty⁷⁵, Tadeusz Szlenzak o Mickiewiczu⁷⁶, Aleksander Szczęśny o rocznicy wydania Trylogii⁷⁷. Autor

⁶⁰ Redakcja, „Ku wyżynom”, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1, s. 1–2; Przewodniczący Koła Literackiego [A. Pałęga], *Apel*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 1; Redakcja, *Hołd pamięci marszałka Piłsudskiego*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 9, s. 1–2; Redakcja, *Młodzieży* – „Ku Wyżynom”!, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 1; Redakcja, *Apel*, „Ku Wyżynom” (1937), nr 2, s. 1.

⁶¹ *Młodzieży – do pracy!*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 1, s. [1–2].

⁶² Osmet, *Nawrócenie*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 6–7; Osmet, *Niedola*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 6–7; Osmet, *Solidarność społeczeństwa jako fundament potęgi państwa*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 1–2.

⁶³ J. Lipidałski, *Wieniec chwały (Ze wspomnień rekolekcyjnych)*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 4–5.

⁶⁴ A. Pałęga, *Wieczera Pańska*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 2–4; p.a. [A. Pałęga], *Na cześć Twą, Boże!* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 6.

⁶⁵ Właczak, *Modlitwa starego żołnierza*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 3.

⁶⁶ *O Krzyżu*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. [4–5].

⁶⁷ *Żywy sztandar młodzieży chrześcijańskiej (Żywot P.G. Frassati’ego)*, „Ku Wyżynom” (1937), nr 2, s. 1–2.

⁶⁸ *Dwunasta rocznica koronacji Ojca św.*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 9.

⁶⁹ *Potęga Różańca*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 1, s. [2–3].

⁷⁰ F. Data, *Burza w górach*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 8–9; F. Data, *Ideje mickiewiczowskie*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. [2]; F.[Francek] Data, *Myśli*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 10.

⁷¹ S. Jach, *Piorun*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 3–4; S. Jach, *Nasz dzwonnik i dzwonek*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1 [wersja 2, s. 6].

⁷² E. Kochanowski, *Nie ma róży bez kolców*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 1, s. [6–7].

⁷³ Z. Gaj, *Jan Wiktor – poeta współczesny*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1, s. 9

⁷⁴ p - - - a [A. Pałęga], *Literatura piękna*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 3, s. 8–9.

⁷⁵ P. Książka, *Stosunek Mickiewicza i Słowackiego do szlachty*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 6.

⁷⁶ T. Szlenzak, *Mickiewicz nauczycielem narodu*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 3–4.

⁷⁷ A. Szczęśny, *Pięćdziesięciolecie Trylogii Sienkiewicza*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1.

o inicjałach A.M. opublikował dwa artykuły dotyczące wybranych zagadnień w *Ludziach bezdomnych*, *Nad Niemnem* i *Lalce*⁷⁸, z kolei anonimowy autor o 100. rocznicy *Pana Tadeusza*⁷⁹.

Autorami artykułów historycznych byli: Kazimierz Kubala, który zamieścił pięć tekstów: o emigracji zarobkowej za ocean, o powstaniu styczniowym i o rocznicy 3 Maja 1791 r.⁸⁰; Bolesław Marszałek – trzy teksty, w tym dwa pod pseudonimem Bolmar o wojnie polsko-bolszewickiej i jeden o Józefie Weyssenhoffie⁸¹. Po dwa artykuły opublikowali: Zygmunt Gaj o Chopinie oraz o Barze i Raclawicach⁸² oraz Adam Pałęga o Kazimierzu Pułaskim i o bitwie pod Płowcami⁸³. Po jednym tekście napisali: B. Szymański – o odzyskaniu niepodległości⁸⁴, W. Olekowski – o kościele św. Jakuba w Sandomierzu⁸⁵, Walenty Wójcik – o odrodzeniu Polski⁸⁶, kryjący się pod pseudonimami: WsW-ky uczeń klasy VIII – o księciu śląskim Henryku II⁸⁷, autor o inicjałach A.M. oraz Feliks Broś – o powstaniu listopadowym⁸⁸, „Baca”⁸⁹ i anonimowi autorzy o Błękitnej Armii i o przyłączeniu Pomorza do Polski⁹⁰ oraz o bitwie pod Szczekocinami⁹¹.

⁷⁸ A.M., *Dola robotnika w „Ludziach bezdomnych” a w rzeczywistości dzisiejszej*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. [wersja robocza 2–5]; A.M., *Idea pracy i miłości w „Lalce” i „Nad Niemnem”*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. [wersja robocza 5].

⁷⁹ *W setną rocznicę „Pana Tadeusza”*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 1–2.

⁸⁰ K. K.[Kubala], *Nie zapominajmy o rodakach!*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 5, s. 6–7; K. K.[Kubala], *3 maja 1791 roku*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 1–2; K. K.[Kubala], *Duchowieństwo a rok 1863*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 3; K. K.[Kubala], *Płynimy wciąż naprzód...*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 2; K. Kubala, *Za wolność*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 2, s. 1–3.

⁸¹ B. Marszałek, *Józef Weyssenhoff jako piewca lasów polskich*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1 [wersja 2, s. 4–6]; Bolmar [B. Marszałek], [niezachowana pierwsza część artykułu], „Ku Wyżynom” (1934), nr 4, s. ?–5 (tekst o bohaterskiej śmierci 18-letniego ucznia, który poległ w wojnie polsko-bolszewickiej); Bolmar [B. Marszałek], *Ochotnik bohater*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 4–6.

⁸² Z. Gaj, *Bar i Raclawice*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 5, s. 5–6; Z. Gaj, *O Chopinie*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 8–10.

⁸³ A. Pałęga, *Kazimierz Pułaski*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 4–5; A. Pałęga, *Płowce na szlaku dziejowym 1331–1934*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1, s. 10–12.

⁸⁴ B. Szymański, *W 18. rocznicę Niepodległości*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 2.

⁸⁵ W. Olekowski, *Przeważnie swego nie znacie (Kościół św. Jakuba w Sandomierzu)*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 3–4.

⁸⁶ W. Wójcik, *Piętnastolecie odrodzonej Rzeczypospolitej*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1, s. 2.

⁸⁷ WsW-ky, uczeń kl. VIII, *Zapomniany bohater*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 2–3 (o księciu śląskim Henryku II).

⁸⁸ A.M., *Wspomnienie listopadowe*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. [5]; F. Broś, *Wspomnienie listopadowe*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1.

⁸⁹ „Baca”, *Opowieść legionisty*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 4–6.

⁹⁰ *Mare nostrum*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 3–6.

⁹¹ *Bóg i Ojczyzna*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 4–5.

Artykuły o charakterze socjologicznym opublikowali: Feliks Kowalik – dwa teksty o przyszłości młodzieży⁹², T. Jakubiak – dwa teksty: o gazetach i o wyższych celach⁹³. Natomiast zagadnienia dotyczące przyszłości poruszali: Pająk⁹⁴ – jeden tekst, a także kryjący się pod pseudonimami: Kornel⁹⁵ – dwa teksty, Kwadryga⁹⁶ – jeden tekst. Po jednym artykule napisali: Mieczysław Ośka o moralności⁹⁷, Adam Szelaąg o młodzieży⁹⁸, Walenty Wójcik o nadziejach związanych z nowym rokiem szkolnym⁹⁹, autor podpisany inicjałami K.W.¹⁰⁰ oraz anonimowi autorzy o roli książek¹⁰¹ i harcerstwie – trzy teksty¹⁰².

Opublikowano myśli Józefa Piłsudskiego¹⁰³, cytaty z książki *Emancypantki* Bolesława Prusa¹⁰⁴ oraz sentencję Zygmunta Krasińskiego¹⁰⁵.

Zamieszczano wiersze Antoniego Pałęgi, których potwierdzono sześć, opublikowanych pod pseudonimami: Agęłap, p - - - a i p.a.¹⁰⁶; Kazimierza Kubali – cztery, z których dwa opublikował pod inicjałami K.K.¹⁰⁷; po jednym wierszu zamieścili:

⁹² F. Kowalik, *Dąż do ideału!*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 1–2; F. Kowalik, *Jakiej młodzieży nam potrzeba?*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 4, s. 5.

⁹³ T. Jakubiak, *Znaczenie gazety*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 7–8; T. Jakubiak, *„Ad maiora natus sum”*, „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 2–3.

⁹⁴ Pająk, *Moje marzenia o Twojej przyszłości*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 5, s. 3–4.

⁹⁵ Kornel, *Patrz w przyszłość!*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 1; Kornel, *Czyń dobrze!*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 1–2.

⁹⁶ Kwadryga, *W obawie o jutro*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 1, s. [9].

⁹⁷ M. Ośka, *Upadek moralny w czasach dzisiejszych*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. [2–4].

⁹⁸ A. Szelaąg, *Młodzież dzisiejsza (artykuł dyskusyjny)*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1, s. 6–8.

⁹⁹ Przewodniczący Koła Literackiego [W. Wójcik], *Na progu nowego roku szkolnego. „Mierz siły na zamiary, a nie zamiar podług sił”*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1, s. 3–4 [wersja 2, s. 1–2].

¹⁰⁰ K.W., *Głos abiturienta*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 5, s. 1–2.

¹⁰¹ *Rola książki*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. [1–2].

¹⁰² *Harcerstwo – jako organizacja ideowa*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 1, s. [5]; *Harcerstwo a wychowanie narodowe*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 6; *Harcerz, Uroczystości w Drużynie*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 7.

¹⁰³ „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 6–7.

¹⁰⁴ „Ku Wyżynom” (1934), nr 5, s. 11.

¹⁰⁵ „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. 2.

¹⁰⁶ Agęłap [A. Pałęga], *Na fali życia* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1933), nr 1, s. 4–5; Agęłap [A. Pałęga], *Pieśń Lotników* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1934), nr 5, s. 7–8; Agęłap [A. Pałęga], *Wesołego Alleluja* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 9–10; p - - - a [A. Pałęga], *Modlitwa* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1935), nr 9, s. [6]; p.a. [A. Pałęga], *Na cześć Twą, Boże!* [wiersz], art. cyt., s. 6; p.a., *Tam, hen, nad Bałtykiem* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 8–9.

¹⁰⁷ K. K.[Kubala], *Stalowe orły...* [wiersz o pilotach F. Żwirce i S. Wigurze], „Ku Wyżynom” (1933), nr 1, s. 12–13; K.K.[Kubala], *O dniu tak wielki!* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 1; K. Kubala, *Do poety* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1933), nr 2, s. 7; K. Kubala, *O cześć Ci Wodzu!* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1934), nr 3, s. 5.

Stefan Błasiak¹⁰⁸, Franciszek Data¹⁰⁹, Stanisław Jach¹¹⁰, Jan Pietruszka¹¹¹ i ukrywający się pod pseudonimami IKS¹¹² i N... I...¹¹³. Cztery wiersze były anonimowe¹¹⁴.

Czasopismo „Ku Wyżynom” miało stałe rubryki: *Kronikę* i na końcu każdego numeru *Ku pociesze braci szkolnej*. *Kronika* poruszała bieżące wydarzenia, dokumentowała np. akademie okolicznościowe: z okazji 3 Maja, ku czci św. Stanisława Kostki, w rocznicę odzyskania niepodległości Polski, na temat morza (zorganizowana przez drużynę harcerską), a także tydzień lotniczy zorganizowany przez L.O.P.P.¹¹⁵, obchodzone imieniny bp. Włodzimierza Jasińskiego, prezydenta Ignacego Mościckiego czy marszałka Józefa Piłsudskiego, rozgrywki w ping ponga i mecze w siatkówkę z Gimnazjum Męskim w Sandomierzu¹¹⁶.

Zamieszczano w nim dowcipy, krzyżówki, łamigłówki i szarady. Ich autorami byli m.in. Józef Smulczyński i Teodor Jelonkiewicz oraz niejaki Długonos.

Najwięcej (14 tekstów) opublikował Antoni Pałęga (A.P., Agęłap, p - - - a, p.a.); dziewięć tekstów – Kazimierz Kubala (K.K.); cztery teksty – Franciszek Data (F. Data, Francek Data); po trzy teksty: Zygmunt Gaj, Stanisław Jach, Bolesław Marszałek (Bolmar), autor o pseudonimie Osmet; po dwa teksty: Feliks Kowalik, T. Jakubiak, autor o pseudonimie Kornel, Stanisław Jach, Walenty Wójcik, autor o inicjałach A.M.; po jednym tekście: Feliks Broś, Pająk, Edmund Kochanowski, Piotr Książka, Józef Lipidański, W. Olekowski, Mieczysław Ośka, Tadeusz Postulski, Aleksander Szczęsny, Adam Szeląg Tadeusz Szlenzak, B. Szymański, Właczak i autorzy o pseudonimach: Kwadryga, WsW-ky, „Baca”.

Podsumowanie

„Ku Wyżynom”, jedno z czterech czasopism szkolnych okresu międzywojennego wydawanych w Sandomierzu, nie doczekało się dotychczas naukowego opracowania. Czasopismo redagowane i wydawane przez uczniów zrzeszonych w Kole Literackim przy Gimnazjum Diecezjalnym w Sandomierzu ukazuje różnorodność ich życia kulturalnego. Przedstawia działalność w organizacjach szkolnych i dokumentuje odbywające się tam wydarzenia. Przede wszystkim przedstawia bogatą

¹⁰⁸ S. Błasiak, Śmierć legionisty [wiersz], „Ku Wyżynom” (1933), nr 2, s. 4–5.

¹⁰⁹ F. Data, *Narodzie polski...* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 6.

¹¹⁰ S. Jach, *Czarny bór* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1933), nr 2, s. 3.

¹¹¹ J. Pietruszka, *Jesień (sonet)*, „Ku Wyżynom” (1933), nr 1.

¹¹² IKS, *Ku wyżynom* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1933), nr 2, s. 1.

¹¹³ N... I..., *Imieniny Wodza* [wiersz i tekst], „Ku Wyżynom” (1933), nr 1, s. 2–3.

¹¹⁴ *Idzie wiosna...* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 6–7; *Pokłon Królowi* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1936), nr 1, s. 2; *Powstałaś, Polsko...* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1935), nr 9, s. 3; *Wśród ciszy żyjąc...* [wiersz], „Ku Wyżynom” (1935), nr 2, s. [?].

¹¹⁵ Kronikarz [F. Turbiarz], *Kronika szkolna*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 1, s. 13; Kronikarz, *Kronika*, „Ku Wyżynom” (1934), nr 5, s. 12; Kronikarz, *Kronika*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 4, s. 7–8.

¹¹⁶ Uczestnik, *Z dnia na dzień*, „Ku Wyżynom” (1935), nr 1, s. [8].

działalność literacką i wydawniczą uczniów. Do szkoły uczęszczali chłopcy, którzy po zdaniu matury mieli wstąpić do seminarium duchownego i zostać kapłanami. Nie dziwi zatem duży nacisk pedagogów na właściwe przygotowanie kandydatów na księży pod względem polonistycznym i historycznym. Znajduje to odzwierciedlenie na łamach pisma. Nie wszyscy absolwenci Gimnazjum Diecezjalnego wybrali stan duchowny. Jednak jako wychowankowie tej szkoły zapewne angażowali się w swoim życiu w działalność społeczną.

Warto odnotować, że pierwsze teksty publikowali na łamach „Ku Wyzynom” późniejsi księża. Zdarza się, że ich młodzieńcze teksty są pomijane w zestawieniach bibliograficznych. Dla przykładu można podać najnowszą bibliografię prac bp. Walentego Wójcika opublikowaną przez Halinę Irenę Szumił w 2021 r., w której nie uwzględniono tekstów umieszczonych w omawianym czasopiśmie¹¹⁷.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezji Sandomierskiej

Niższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu

- Akta alumnów Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (B), sygn. 34.
- Akta alumnów Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (D), sygn. 36.
- Akta alumnów Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (F–H), sygn. 37.
- Akta alumnów Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (M), sygn. 41.
- Akta alumnów Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (O), sygn. 42.
- Akta alumnów Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (P), sygn. 43.
- Akta alumnów Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (T–Z), sygn. 46.
- Akta personalne nauczycieli Niższego Seminarium Duchownego – Kasprzycki Antoni, sygn. 22.
- Dziennik lekcyjny 1932/1933 – klasa VII, sygn. 63.
- Dziennik lekcyjny 1934/1935 – klasa VI, sygn. 68.
- Dziennik lekcyjny 1934/1935 – klasa VII, sygn. 69.
- Dziennik lekcyjny 1934/1935 – klasa VIII, sygn. 70.
- Księga sprawozdań Koła Literackiego przy Niższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, sygn. 181.
- Koło Literackie przy Niższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu – gazetka szkolna „Ku Wyzynom”, sygn. 182.

¹¹⁷ H.I. Szumił, *W posłudze pastoralnej Kościołowi i nauce. Biskup Walenty Wójcik (1914–1990)*, Sandomierz 2021, s. 29–84.

Literatura źródłowa

„Ku Wyżynom” (1933–1937).

Opracowania

Bibliografia polska 1901–1939, t. 1, *Jednodniówki*, red. E. Dombek, H. Machnik, Warszawa 2013.

Kraśńska I., Sławiński P., *Prasa Sandomierza – tradycje i współczesność. Zarys problematyki*, „Rocznik Historii Prasy Polskiej” 26 (2023), z. 3, s. 27–52.

Mikosz J., *Charakterystyka funkcji sandomierskiego pisma szkolnego pt. „Spójnia”. Analiza za lata 1917–1938*, w: *Postrzeganie sfery publicznej w perspektywie nauk humanistycznych*, red. P. Pomajda, E. Chodźko, Lublin 2022, s. 188–214, bc.wydawnictwo-tygiel.pl/publikacja/FC23BD46-F35A-F88E-1E24-B52B4960B944 [dostęp: 6 X 2022 r.].

Kotkowski S., *Formacja intelektualno-duszpasterska alumnów Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1841–1926)*, „Studia Sandomierskie” (1980), nr 1, s. 45–46.

Piwko R., *Ojciec Wojciech Szlenzak (1916–1997). Strażnik pamięci o Sandomierskich Kolumbach*, Kielce 2019.

Sławiński P., *Collegium Gostomianum. Szkolnictwo średnie w Sandomierzu w latach 1915–1944*, t. 3, Sandomierz 2002, s. 24–25.

Sławiński P., *Czasopisma wydawane w Collegium Gostomianum*, „Spójnia”. Wydanie specjalnie 100 lat „Spójni”, Sandomierz 2016, s. 8–11.

Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014.

Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, H–Ł, Sandomierz 2015.

Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017.

Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, S–Ż. *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019.

Szumił H.I., *W posłudze pastoralnej Kościołowi i nauce. Biskup Walenty Wójcik (1914–1990)*, Sandomierz 2021.

Zajac J., *Nieznane fragmenty czasopism seminaryjnych mówiące o życiu duchowym w Łucku czasu II Rzeczypospolitej*, „Niepodległość i Pamięć” (2015), z. 3, s. 143–144.

Aneks 1

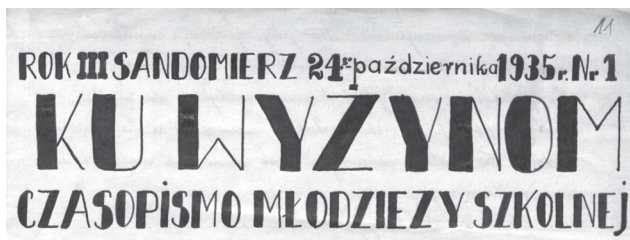
Winiety czasopisma „Ku Wyżynom” z lat 1933–1936



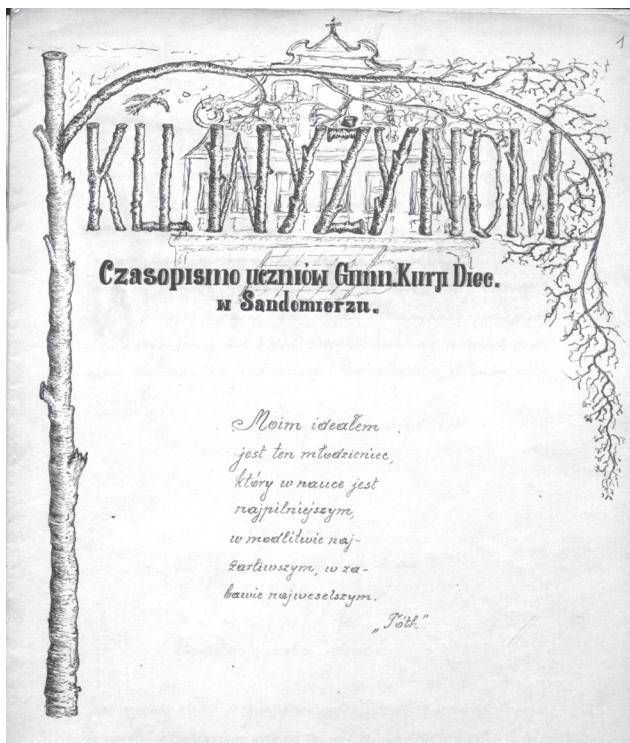
1. Pierwsza winieta „Ku Wyżynom” (1933), nr 1



2. Winieta „Ku Wyżynom” (1934), nr 3



3. Winieta „Ku Wyzynom” (1935), nr 1



4. Winieta „Ku Wyzynom” (1935), nr 2



5. Winieta „Ku Wyzynom” (1936), nr 1

Aneks 2

Strony tytułowe czasopisma „Ku Wyżynom” z lat 1934–1935



1. Strona tytułowa „Ku Wyżynom” (1934), nr 5



2. Strona tytułowa „Ku Wyżynom” (1935), nr 4

„Studia Sandomierskie” 32 (2025), s. 39–66

ISSN 0208-7626

Ks. Szczepan Kowalik

 <https://orcid.org/0000-0002-2713-0222>

szczepan.kowalik@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

Wizytacje kanoniczne w diecezji sandomierskiej w latach II wojny światowej

 <https://doi.org/10.15633/sts.3203>

Wizytacje kanoniczne w diecezji sandomierskiej w latach II wojny światowej

Abstrakt

W latach II wojny światowej na terenach diecezji sandomierskiej okupowanych przez Niemców prowadzono wizytacje kanoniczne. Był to objazd diecezji wymagany przez prawo kościelne. Biskup odwiedzał poszczególne parafie, sprawdzając stan kościołów i budynków parafialnych oraz prawidłowość prowadzenia kancelarii. Wizytacje dostarczały również informacji dotyczących życia religijnego. Pomimo różnych administracyjnych ograniczeń działalności Kościoła wprowadzonych przez niemieckie władze okupacyjne wizytacje kanoniczne w diecezji sandomierskiej odbywały się bez większych przeszkód. Ograniczono jednak ich uroczysty charakter, niekiedy odbywały się bez udziału wiernych, nadal jednak spełniały swoją funkcję. Było swoistym paradoksem, że w tym samym czasie Niemcy dokonywali aresztowań niektórych księży i kierowali ich do więzień oraz obozów koncentracyjnych. Okupanci bowiem nie prowadzili jednolitej polityki wobec Kościoła, podporządkowując ją doraźnym celom wojennym.

Słowa kluczowe: II wojna światowa, niemiecka okupacja Polski, Kościół katolicki, diecezja sandomierska, wizytacje kanoniczne

Canonical Visitations in the Diocese of Sandomierz during World War II

Abstract

During World War II, a canonical visitation was conducted in the German-occupied areas of the Diocese of Sandomierz. This was a tour of the diocese required by ecclesiastical law. The bishop visited individual parishes, checked the condition of churches and parish buildings and verified the proper functioning of the parish offices. The visitation also provided information about religious life. Despite various administrative restrictions on the activities of the Church which had been introduced by the occupying German authorities, the canonical visitation in the Diocese of Sandomierz took place without any major obstacles. However, the ceremonial character was limited and sometimes took place without the participation of the faithful but still fulfilled its function. It was a peculiar paradox because, at the same time, the Germans were arresting some priests and sending them to prisons and concentration camps. The occupiers did not pursue a uniform policy towards the Church, subordinating it to immediate war objectives.

Keywords: Second World War, German occupation of Poland, Catholic Church, Diocese of Sandomierz, canonical visitations

Wizytacje kanoniczne, nazywane również pasterskimi, należały od zawsze do najważniejszych zadań biskupów. Obowiązek ten podkreśliły postanowienia Soboru Trydenckiego¹. W czasach bliższych II wojnie światowej regulowały tę kwestię odpowiednie przepisy *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 r. Zobowiązywały one biskupów do corocznego objazdu diecezji i zwizytowania przynajmniej raz na pięć lat wszystkich parafii. Obowiązek ten mieli spełniać osobiście lub przy pomocy swoich wikariuszy generalnych². Celem wizytacji – oprócz kontroli pracy duszpasterskiej, warunków życia duchowieństwa, stanu budynków kościelnych i ich wyposażenia oraz kondycji gospodarczej parafii – było podjęcie odpowiednich do sytuacji działań. Wizytacje stanowiły również okazję do udzielania wiernym sakramentu bierzmowania. Nadawano tym wydarzeniom w parafiach rangę świąteczną poprzez odpowiednie przygotowanie wiernych, troskę o ich liczny udział, wystrój świątyni, wreszcie uroczysty przebieg wizyty: użycie baldachimu przy wprowadzeniu biskupa do świątyni, towarzyszenie mu honorowej asysty (tzw. banderii konnej), powitanie go przez przedstawicieli lokalnych władz, nauczycielstwa i ziemian. Kwestie te regulowały odpowiednie przepisy i miejscowe zwyczaje. Wizytacje były więc po części inspekcjami, po części zaś wydarzeniami duszpasterskimi. Ich dokumentalnym śladem pozostają protokoły wpisywane często ręką biskupa do parafialnej księgi wizytacji, przekazywane następnie przez proboszczów w odpisach do akt kurii diecezjalnej³.

Niniejszy artykuł dotyczy wizytacji kanonicznych przeprowadzonych w diecezji sandomierskiej w okresie II wojny światowej. Celem autora było ustalenie, na ile ograniczenie swobody życia społecznego przez niemieckie władze okupacyjne wpłynęło na ich przebieg. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w latach 1939–1945 wiele przejawów działalności polskiego Kościoła podlegało restrykcjom okupacyjnego aparatu administracyjnego oraz terrorowi niemieckiej policji. Pod tym względem sytuacja przedstawiała się wszakże niejednolicie: była zdecydowanie najtrudniejsza na ziemiach polskich włączonych do Rzeszy, dużo korzystniejsza zaś w Generalnym Gubernatorstwie⁴. Już sama możliwość przeprowadzenia wizytacji w takich warunkach świadczyła o istniejących różnicach w niemieckiej polityce wyznaniowej na poszczególnych terenach. Widać to wyraźnie w wypadku

¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, *Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 739.

² I. Grabowski, *Prawo kanoniczne według nowego kodeksu*, Lwów 1927, s. 246.

³ A. Pęski [Ks. A. P.], *Wizyta kościelna*, w: *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wettera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, wyd. M. Nowodworski, t. 31, Płock 1911, s. 534–538; X. A. F., *Wizyta kościelna*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. S. Gall, t. 41–42, Warszawa 1915, s. 349; A. Hamryszczak, *Canonical visitations as a historical source*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 105 (2016), s. 53–62.

⁴ M. Krupecka, *Życie religijno-społeczne pod okupacją niemiecką i radziecką*, w: *W matni. Kościół na ziemiach polskich w latach II wojny światowej*, red. B. Noszczak, Warszawa 2011, s. 16.

diecezji sandomierskiej leżącej w centralnej Polsce na obszarze włączonym do utworzonego w październiku 1939 r. Generalnego Gubernatorstwa. Przy wszystkich ograniczeniach narzuconych przez władze okupacyjne Kościół korzystał na tym terenie ze względnej swobody działania, przynajmniej w takim zakresie, jaki był potrzebny do prowadzenia duszpasterstwa⁵. Zasadność tego stwierdzenia wzrasta zwłaszcza w zestawieniu z wiedzą o katastrofalnych warunkach egzystencji Kościoła w diecezjach polskich na terenach włączonych do Rzeszy⁶. Nie oznacza to jednak, że we wszystkich diecezjach na terenie Generalnego Gubernatorstwa widziano sytuację w ten sam sposób. Na przykład w archidiecezji warszawskiej w ogóle nie przeprowadzano wizytacji kanonicznych, nie tylko z powodu zakazu władz niemieckich, ale także z nakazu roztropności, „aby nie narazić wiernych na niepotrzebne kłopoty i cierpienia”⁷. W diecezji lubelskiej po aresztowaniach biskupów ustały również wizytacje, a bierzmowania „udzielano bardzo sporadycznie”⁸. W diecezji częstochowskiej odnotowano wypadki urządzania łapanek w czasie wizytacji mimo braku formalnego zakazu⁹. Odmierna sytuacja poszczególnych diecezji wynikała ze stopnia zaangażowania kierownictw dystryktów Generalnego Gubernatorstwa w realizację polityki antykościelnej¹⁰.

Przedmiotem zainteresowania autora były obie wyżej zarysowane kwestie: zarówno sam przebieg wizytacji w warunkach okupacyjnych, jak i wynikające z nich wnioski dotyczące stanu duszpasterstwa i życia religijnego w latach wojny. Podstawę źródłową poniższych ustaleń stanowiły akta wizytacji kanonicznych z lat II wojny światowej przechowywane w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. Należy zaznaczyć, że o ile okupacja niemiecka rozpoczęła się na całym terenie diecezji mniej więcej jednocześnie, tj. we wrześniu 1939 r., to jej zakończenie następowało w różnym czasie, zależnie od rozwoju sytuacji na froncie wschodnim latem 1944 r. Po uchwyceniu przyczółka na Wiśle przez wojska 1. Frontu Ukraińskiego i zajęciu Sandomierza (18 sierpnia 1944 r.) wyparto Niemców z części terytorium diecezji, w tym z jej stolicy¹¹. Podobny przyczółek po sforsowaniu Wisły 1 sierpnia 1944 r.

⁵ S. Kowalik, *Diecezja sandomierska w latach II wojny światowej 1939–1945*, w: *Straty w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, red. P. Tylec, Kielce 2024, s. 61–143.

⁶ K. Śmigiel, *Kościół katolicki w tzw. Okręgu Warty 1939–1945*, Lublin 1979, s. 125–148.

⁷ J. Wysocki, *Archidiecezja warszawska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 304. Rezygnacja z wizytacji dotyczyła obu części archidiecezji: włączonej do Rzeszy i znajdującej się w Generalnym Gubernatorstwie.

⁸ E. Walewander, *Diecezja lubelska*, w: *Życie religijne w Polsce...*, s. 350.

⁹ C. Tomczyk, *Diecezja częstochowska w latach okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, Warszawa 1978, s. 319.

¹⁰ Z. Fijałkowski, *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1983, s. 73–74.

¹¹ B. Dolata, *Wyzwolenie Polski 1944–1945*, Warszawa 1971, s. 72.

zajął siły 1. Frontu Białoruskiego w rejonie Magnuszewa. Miejscowość ta była siedzibą parafii w dekanacie kozienickim diecezji sandomierskiej. Przyczółek warecko-magnuszewski po ciężkich walkach został następnie rozszerzony¹². Pozostałą część terytorium diecezji wyzwolono spod okupacji niemieckiej dopiero w 1945 r. po rozpoczęciu styczniowej ofensywy na froncie wschodnim. Oznacza to, że przez niemal pół roku odcięte linią frontu władze diecezji sandomierskiej nie miały kontroli nad parafiami leżącymi na terenach okupowanych przez Niemców. Opisane okoliczności wpłynęły na przerwanie kanonicznego procesu wizytowania parafii latem 1944 r.

Przegląd zachowanych protokołów wizytacyjnych pozwolił na ustalenie, że ostatnie przed wybuchem II wojny światowej wizytacje kanoniczne w diecezji sandomierskiej odbyły się w sierpniu 1939 r. w parafiach dekanatu potworowskiego, znajdującego się na północy diecezji, ok. 150 kilometrów od Sandomierza. Od 26 do 30 sierpnia 1939 r. zostały zwizytowane położone w jednej linii parafie: Wrzos, Radzanów i Bukówno¹³. Kolejne wizytacje w diecezji przeprowadzono dopiero w lipcu 1940 r., ostatnie zaś wyjazdy biskupa do parafii podczas wojny przypadły na lipiec 1944 r. Ze względu na bieg wypadków wojennych dokumentalny ślad po nich pozostał wyłącznie w księdze posług biskupich¹⁴. W sumie zatem przedmiotem niniejszego opracowania są wizytacje przeprowadzone w okresie od lipca 1940 r. do lipca 1944 r. Należy w tym miejscu wyjaśnić, że objazd diecezji odbywał się najczęściej właśnie latem, rzadziej jesienią, ze względu na bardziej sprzyjającą podróżom pogodę i lepsze warunki drogowe.

Jak już wspomniano, prawo kościelne nakazywało przeprowadzanie wizytacji kanonicznych biskupom diecezjalnym. W diecezji sandomierskiej niemal wszystkie wizytacje w omawianym okresie przeprowadził bp Jan Kanty Lorek. Hierarcha ten od 1936 r. pełnił funkcję administratora apostolskiego diecezji. Jego działalność w czasie wojny i w okresie powojennym była już przedmiotem szczegółowych badań naukowych¹⁵. Warto jednak w tym miejscu przypomnieć, że przez cały okres okupacji bp Lorek zarządzał diecezją, mierząc się z problemami o najróżniejszym charakterze: zagrożeniem ze strony okupanta, napływem księży wysiedlonych z innych regionów kraju, likwidacją placówek duszpasterskich na terenach prze-

¹² W. Lang, *Udział 1 armii WP w obronie przyczółka warecko-magnuszewskiego 9.8.–12.9.1944 r.* Cz. I, „Wojskowy Przegląd Historyczny” 7 (1962), nr 1, s. 7.

¹³ Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Kuria Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: KDwS], sygn. W-5, s. 537–540.

¹⁴ ADS, KDwS, sygn. B-26, s. 128. Były to wizytacje w parafiach dekanatu sandomierskiego (Góry Wsokie) i staszowskiego (Staszów, Rytwiany). Dwie ostatnie z wymienionych są położone na południowy zachód od Sandomierza. Planując wizytacje, zapewne brano w tym wypadku pod uwagę zbliżanie się frontu do Wisły.

¹⁵ B. Stanaszek, *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorke*, Sandomierz 2004. Okresu okupacji dotyczy część rozdziału pierwszego (s. 18–40) oraz dokumenty w aneksie (s. 133–176).

znaczonych pod budowę poligonu, administracyjnymi i policyjnymi ograniczeniami działalności kościelnej. Znając dobrze język niemiecki, osobiście podejmował liczne udokumentowane interwencje u władz okupacyjnych w sprawie uwięzionych księży i osób świeckich, mieszkańców spacyfikowanych wsi (ofiar tzw. pacyfikacji hubalowskich), Żydów, a także zagrożonych zniszczeniem kościołów. Świadomość rzeczywistego charakteru niemieckiej polityki w okupowanym kraju docierała jednak do niego stopniowo. Jak wielu innych obserwatorów działań wroga opierał się początkowo w swoich wyobrażeniach na zupełnie odmiennych doświadczeniach z czasów I wojny światowej. Dlatego Niemcom udało się skłonić go do wydania odezwy z poparciem werbunku polskich robotników do Rzeszy. Po tym fatalnym wizerunkowo epizodzie wykazywał dużą ostrożność w kontaktach z władzami okupacyjnymi. Późniejsze pozytywne oceny hierarchy, jakie zamieszczono w raportach polskich władz podziemnych, dotyczyły jego zaangażowania w akcję charytatywną.

Zarysowana wyżej charakterystyka bp. Lorka znajduje odzwierciedlenie w materiale źródłowym dotyczącym wizytacji kanonicznych. Przede wszystkim można zauważyć wielką determinację biskupa w wypełnianiu tego obowiązku. Wyrażała się ona w podejmowaniu ryzykownych podróży w najodleglejsze rejony diecezji nawet mimo braku odpowiednich środków lokomocji czy też obaw miejscowych duszpasterzy. Ponadto z powodu zakazu organizowania zgromadzeń bp Lorek w trosce o los miejscowej ludności znacznie ograniczył uroczysty zazwyczaj przebieg wizytacji. Przejawem ostrożności były też jego ściśle religijne przemówienia i kazania. Wszystkie zasygnalizowane zagrożenia omówiono dokładniej poniżej.

Należy jeszcze w tym miejscu dodać, że kilka wizytacji w diecezji sandomierskiej przeprowadził podczas okupacji również biskup pomocniczy Paweł Kubicki. Hierarcha ten nie uczestniczył jednak w zarządzaniu diecezją, gdyż mieszkał w Domu Księży Emerytów w Sandomierzu i pozostawał raczej na uboczu życia kościelnego. Zmarł jeszcze podczas wojny, 11 lutego 1944 r.¹⁶

Artykuł składa się z trzech zasadniczych części. W pierwszej omówiono planowanie wizytacji kanonicznych, w następnej ich przebieg, w ostatniej zaś płynące z nich wnioski dotyczące sytuacji Kościoła. Załączona tabela zawiera chronologiczny wykaz wizytacji przeprowadzonych w diecezji sandomierskiej w okresie II wojny światowej.

Planowanie wyjazdów

Harmonogram wizytacji był zazwyczaj ogłaszany przez kurię diecezjalną z odpowiednim wyprzedzeniem. Przed wojną publikowano wcześniej wykaz parafii przewidzianych do zwizytowania na łamach urzędowego czasopisma diecezjalnego, czyli „Kroniki Diecezji Sandomierskiej”. Od początku okupacji do końca 1942 r. periodyk ten ukazywał się jednak nieregularnie, później zaś na żądanie władz nie-

¹⁶ B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, S–Ż. *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019, s. 332–333.

mieckich został zawieszony¹⁷. W 1941 r. w jednym z numerów tego czasopisma ukazał się komunikat, w którym bp Lorek poinformował księży o niemożliwości wcześniejszego zaplanowania objazdu diecezji ze względu na warunki wojenne¹⁸. Z tego powodu kuria na bieżąco informowała listownie poszczególnych proboszczów o przewidzianych wizytacjach. Mimo to zdarzały się jednak niezapowiedziane odwiedziny w parafiach (np. w Obrazowie w lutym 1941 r.)¹⁹. Pod koniec wojny planom wizytacji towarzyszyła wyraźna niepewność co do możliwości ich zrealizowania. Przykładowo w powielanym okólniku skierowanym do księży 19 czerwca 1944 r. zapowiedziano wizytacje w kilku parafiach na lipiec i sierpień. Zaznaczono jednak przy tym, że ze względu na „niepewne czasy” może zająć konieczność odwołania przyjazdu²⁰. Zazwyczaj biskup wybierał się w kilkudniową podróż obejmującą kilka sąsiadujących parafii. Wyjazdy jednodniowe do pojedynczych placówek zdarzały bardzo rzadko. Takie przypadki dotyczyły jedynie miejscowości położonych blisko stolicy diecezji.

Z oczywistych względów proboszczom zależało na wcześniejszym ustaleniu terminu przyjazdu biskupa. Ich intencją było podjęcie odpowiednich przygotowań i uniknięcie niekorzystnych wizerunkowo sytuacji. Wobec braku bezpośrednich informacji i stałej niepewności księży uciekali się do różnych wybiegów. Czasem źródłem wiadomości o mającej nastąpić wizytacji były dla nich pogłoski zasłyszane od innych duchownych. Na tej podstawie proboszcz z Szydłowca w lipcu 1941 r. przystąpił do przygotowań, chociaż nie otrzymał jeszcze oficjalnego zawiadomienia o planowanym przyjeździe biskupa²¹. W tym wypadku jednak wiadomość potwierdziła się i wizytacja kanoniczna w parafii doszła do skutku.

Księża uprzedzali niekiedy działania władz diecezji, kontaktując się z kurią, aby zarezerwować dogodny dla siebie termin wizytacji bądź w ogóle ją odwołać, z różnych zresztą powodów. Proboszcz z Pawłowic w 1941 r. zaproponował biskupowi termin przyjazdu w dzień odpustu parafialnego²². Można się domyślać, że zależało mu na frekwencji wiernych, która w dniu świątecznym była niejako zagwarantowana, podczas gdy w innym terminie nie byłaby tak wysoka. Niekiedy biskup zgadzał się na spełnienie takich próśb i przekładał przyjazd na dzień świąteczny²³. Proboszcz z Chlewisk w tym samym roku starał się przesunąć termin wizytacji

¹⁷ J. Lorek, *Wykaz parafii, w których odbędzie się Bierzmowanie*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” [dalej: KDS] 34 (1941), nr 1, s. 9; J. Lorek, *Wykaz parafii, w których będzie udzielane Bierzmowanie*, KDS 35 (1942), nr 1, s. 8.

¹⁸ J. Lorek, *W sprawie przygotowania do Sakramentu Bierzmowania*, KDS 34 (1941), nr 2, s. 22.

¹⁹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 626.

²⁰ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 248. W tym czasie planowano wizytacje w parafiach: Góry Wyokie, Staszów, Rytwiany, Ptkanów, Łoniów, Kleczanów, Samborzec, Skotniki Sandomierskie, Sieciechów-Opactwo, Sieciechów-Miasto, Wyśmierzyce, Białobrzegi Radomskie. Z powodu przesunięcia się frontu nie wszystkie z nich udało się przeprowadzić.

²¹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 668.

²² ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 633.

²³ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 158.

na czas po wykończeniu kościoła i przygotowaniu dzieci do bierzmowania²⁴. Biskup wyjaśniał w odpowiedzi, że z powodu niepewnych czasów nie może się na to zgodzić²⁵. Zdarzały się jednak wnioski o odwołanie zapowiedzianej wizytacji uzasadnione bardziej rzeczowymi argumentami. Na przykład proboszcz z Ciepeliowa donosił kurii diecezjalnej 24 maja 1941 r. o częściowym zajęciu plebanii przez wojsko, co uniemożliwiałoby dłuższy pobyt biskupa w parafii²⁶. W maju 1942 r. odwołano wizytację w Radoszycach wskutek zamknięcia kościoła przez władze z powodu wystąpienia przypadków tyfusu plamistego²⁷. Z tego samego powodu o odwołanie zapowiedzianej wizyty wnosił w czerwcu 1942 r. proboszcz parafii w Odrzywole. Dodatkowym motywem tej prośby była obawa przed interwencją niemieckiej żandarmerii i rekwizycją żywności na plebanii²⁸. W kwietniu 1943 r. z podobną prośbą wystąpił do kurii diecezjalnej proboszcz z Libiszowa. Usprawiedliwiał się napadami bandyckimi, których ofiarą padł już dwukrotnie, i trudnościami z zakupem żywności. Hierarcha nie chciał jednak odwołać przyjazdu, zapewniając w odpowiedzi, że zatroszczy się o to, aby jego pobyt nie wiązał się z nadmiernym obciążeniem dla proboszcza i parafian²⁹. Do biskupa trafiały jednak również petycje o nieodkładanie na później zapowiedzianej już wizytacji. Taki właśnie apel, uzasadniony dużym zainteresowaniem wiernych spotkaniem z pasterzem diecezji, wystosował w 1941 r. proboszcz parafii Petrykozy³⁰.

Mimo determinacji bp. Lorka zachodziła niekiedy konieczność odwołania zaplanowanego przyjazdu. Było to związane najczęściej z trudnościami ze zdobyciem benzyny. Głównym bowiem środkiem lokomocji podczas tych wypraw w teren był samochód osobowy³¹. Ponieważ stolica diecezji znajdowała się na jej południowym krańcu, dotarcie do najdalej na północ położonych parafii wymagało odpowiednich zapasów paliwa, które trudno było pozyskać na oficjalnym rynku. Z tego powodu we wrześniu 1941 r. kuria diecezjalna powiadomiła kilku proboszczów o odwołaniu wizytacji³². Również w maju 1943 r. nie doszło do wy-

²⁴ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 628.

²⁵ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 634.

²⁶ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 635.

²⁷ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 14.

²⁸ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 32. Proboszcz powołał się na rekwizycje przeprowadzone przez Niemców w 1942 r. w parafiach Drzewica, Rusinów i Odrzywół.

²⁹ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 153–154.

³⁰ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 661.

³¹ Kuria diecezjalna w 1937 r. zakupiła dla bp. Lorka samochód marki Mercedes-Benz. Auto zostało wyłączone z mobilizacji wojskowej w sierpniu 1939 r. Szoferem biskupa był zakrystian kościoła katedralnego, Jan Stroiwons. W dniu 12 IX 1939 r. auto zostało zarekwirowane przez niemiecki pułk artylerii. Podczas konfiskaty nie wydano pokwitowania. Biskup starał się o zwrot lub rekompensatę. W listopadzie 1939 r. korespondował w tej sprawie z wojskowym komendantem Sandomierza. ADS, KDwS, sygn. O-128/1, k. 397; O-206, k. 23.

³² ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 703.

jazdów z powodu „trudności komunikacyjnych”³³. Zdarzające się z czasem coraz częściej problemy ze zdobyciem paliwa skłaniały urzędników kurialnych do szukania alternatywnych środków transportu dla biskupa. Najczęściej był to transport konny, rzadziej kolejowy, pojawiały się jednak również pomysły wykorzystania transportu rzeczno. W maju 1942 r. proboszcz z Chotczy prosił, aby biskup przybył z Sandomierza parostatkiem, który pływał po Wiśle³⁴. Planując wizytację, kuria diecezjalna z wyprzedzeniem zażądała od proboszcza odebrania walizek ze statku³⁵. Później jednak odwołano podróż ze względu na niepewność tej formy komunikacji. Biskup miał dojechać samochodem do Ciepłowa, stamtąd zaś końmi do Chotczy³⁶. Z transportu konnego korzystano w 1942 r. w czasie podróży po odległym od Sandomierza dekanacie kozienickim³⁷. W następnym roku władze diecezji przewidywały poruszanie się podczas wizytacji głównie pojazdami konnymi³⁸. Natomiast z komunikacji kolejowej bp Lorek korzystał w celu dojazdu do Skarżyska-Kamiennej i Szydłowca³⁹. Niekiedy z pomocą w przezwyciężeniu problemów z transportem spieszyli z własnej inicjatywy lub na wezwanie właściciela majątków ziemskich⁴⁰. Przykładowo podczas wizytacji w parafii Iwaniska w dekanacie opatowskim w czerwcu 1942 r. kuria diecezjalna prosiła o dostarczenie podwód Stanisława Morawskiego, właściciela pobliskich dóbr Planta⁴¹. W wyjazdach zazwyczaj towarzyszył biskupowi urzędnik kurii diecezjalnej, najczęściej oficjał Sądu Biskupiego ks. Józef Kawiński⁴² lub rektor sandomierskiej katedry ks. Edward Górski⁴³. W 1941 r. w tej roli wystąpił ks. Władysław Krawczyk, wice-rektor seminarium duchownego⁴⁴. Biskupowi Kubickiemu – rzadko wizytującemu

³³ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 176.

³⁴ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 1.

³⁵ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 3.

³⁶ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 7.

³⁷ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 73.

³⁸ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 178.

³⁹ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 170.

⁴⁰ Bp Lorek był częstym gościem w okolicznych dworach. Podczas okupacji angażował się w pomoc ziemianom aresztowanym przez władze niemieckie. Ziemianstwo z kolei udzielało pomocy rzeczowej Kościołowi. J. Gapys, *Postawy społeczno-polityczne ziemianstwa w latach 1939–1945 (na przykładzie dystryktu radomskiego)*, Kielce 2003, s. 153, 196, 205.

⁴¹ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 24. Stanisław Morawski był znanym społecznikiem, a jego dwór w Plancie podczas okupacji stanowił schronienie m.in. dla znanego pisarza Jana Parandowskiego i jego żony pochodzenia żydowskiego. Właściciel majątku, wykształcony poliglota, konwersował po łacinie z odwiedzającym go biskupem. G. Pawlak, *Epizod wojennej biografii Jana Parandowskiego. Majątek Planta pod Opatowem*, „Napis” 26 (2020), s. 96–112.

⁴² ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 581–589, 665; W-6, k. 34, 36, 69, 77, 244.

⁴³ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 600, 666–667; W-6, k. 47, 99, 100, 141, 221, 240.

⁴⁴ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 642.

parafie podczas wojny – towarzyszył mieszkaniec Domu Księży Emerytów, ks. Stanisław Rodkiewicz⁴⁵.

W poprzedzającej wizytacje korespondencji z proboszczami pojawiały się instrukcje dotyczące ich przebiegu⁴⁶. Jadąc w dłuższą podróż, biskup zazwyczaj z góry określał, gdzie miał zamiar nocować. Pouczał, że śniadania mają być skromne. Kuria niekiedy dodawała zastrzeżenie, że nie wolno urządzać przyjęć ani serwować napojów alkoholowych⁴⁷. Pojawienie się takiej klauzuli oznaczało, że musiało się to wcześniej zdarzać. Położenie akcentu na unikanie wystawności wynikało nie tylko ze zrozumienia okupacyjnych trudności aprowizacyjnych, ale i z przekonania o niestosowności świętowania w warunkach wojny. Księża z kolei w poczuciu obowiązku przyjęcia gościa adekwatnie do jego rangi nie zawsze rozumieli te obiekcje. Zalecenia kurii diecezjalnej dotyczyły również oficjalnego programu wizytacji. Z powodu wojny zakazano budowania bram powitalnych, organizowania banderii konnych i wygłaszania przemówień przez wiernych świeckich. Proboszcz miał powitać wizytującego biskupa przy wejściu do kościoła, a następnie złożyć mu przy głównym ołtarzu urzędowe sprawozdanie o stanie parafii⁴⁸. W ten sposób stosowany przed wojną rytuał radykalnie ograniczono do niezbędnych działań administracyjnych i podstawowych czynności liturgicznych.

Przebieg wizytacji

Właściwy pogląd o skali modyfikacji wprowadzonych podczas wojny w programie wizytacji kanonicznych można uzyskać, porównując go z programem przedwojennym. Zachowany w aktach kurii diecezjalnej plan wizytacji pasterskiej bp. Lorka w parafii Kowala w dekanacie radomskim, opracowany przez proboszcza ks. Jana Kozińskiego w maju 1938 r., jest aż nazbyt wymownym dowodem zmian, jakie zaszły podczas okupacji. Plan tej wizytacji przewidywał przyjazd hierarchy na stację kolejową w Rożkach i powitanie go przez banderę konną. Wcześniejszym pociągiem mieli tam dotrzeć klerycy z sandomierskiego seminarium duchownego, sta-

⁴⁵ W protokole z wizytacji bp Kubicki napisał, że towarzyszył mu rekonwalescent po operacji rezydujący w domu emerytów. ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 89. Ks. Stanisław Rodkiewicz, proboszcz parafii Czerwona, został zwolniony z obowiązków duszpasterskich w 1937 r. Od sierpnia 1942 r. był wikariuszem w parafii Ptkanów. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017, s. 229.

⁴⁶ Przed wojną program wizytacji określały ogólnie postanowienia synodu diecezjalnego z 1923 r. Tej kwestii był poświęcony załącznik do statutów synodalnych pt. *Sposób przyjmowania biskupa odbywającego wizytę kanoniczną w parafii*. Zob. *Prima Synodus Dioecisana Sandomiriensis sub Excellentissimo ac Reverendissimo Domino Domino Mariano Ryx Episcopo Sandomiriensi Sandomiriae in Ecclesia Cathedrali Nativitatis B.M.V. A.D. MCMXXIII diebus 3, 4 et 5 Julii celebrata*, Sandomiriae 1923, s. 149–152.

⁴⁷ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 693, 695, 697.

⁴⁸ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 656.

nowiacy asystę liturgiczną. Ze stacji kolejowej bp Lorek miał zostać przewieziony kilkukilometrową trasą do Kowali. Po powitaniu przy bramie przez przedstawicieli władz państwowych, samorządu, parafii, organizacji i stowarzyszeń, dzieci i nauczycieli planowano „ingres”, czyli uroczyste wejście do kościoła. Należy zaznaczyć, że na tę wstępną część uroczystości przewidziano całą godzinę. W kościele proboszcz zamierzał wygłosić urzędowe sprawozdanie, biskup zaś swoje przemówienie, po którym miały się odbyć nieszpory żałobne zakończone błogosławieństwem pasterskim. W planie była jeszcze „katechizacja”, którą należy rozumieć jako przepytywanie uczniów miejscowych szkół z wiadomości religijnych, a także „hołd dzieci szkolnych”, czyli deklamacja wierszy i wręczenie kwiatów. Dalsze punkty programu zaplanowano na dzień następny. Rozpoczął się on już z rana Mszą św. dla uczniów i pracowników szkół oraz przemówieniem biskupa do dzieci. Zaplanowano śniadanie z nauczycielami, a następnie bierzmowanie. Po sumie z kazaniem miała się odbyć konsekracja dzwonów. Podczas obiadu przewidziano spotkanie z miejscowym ziemianstwem. Na popołudnie proboszcz zaplanował „rewię pracy w parafii”, czyli przedstawienie działających na jej terenie organizacji: Stowarzyszenia Mężów, Stowarzyszenia Niewiast, Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej i Męskiej, trzeciego zakonu św. Franciszka, Żywego Różańca, bractwa, samorządu gminnego, dozoru szkolnego, Kasy Stefczyka, Stowarzyszeń Straży Pożarnych oraz kółek rolniczych. Wszystkie miały złożyć biskupowi sprawozdania z działalności. Program drugiego dnia wizytacji zamykało nabożeństwo majowe. Wizytacja kończyła się trzeciego dnia poranną Mszą św., wygłoszeniem oficjalnych pożegnań i błogosławieństwem dzieci⁴⁹.

W okresie okupacji niemieckiej nie nadawano wizytacjom aż tak uroczystej oprawy. Nie działały zresztą organizacje i stowarzyszenia, które przed wojną czynnie brały udział w ich przebiegu. Nie urządzano procesji towarzyszącej zwykle wprowadzeniu biskupa do kościoła z powodu zakazu wydanego przez władze niemieckie⁵⁰. W latach 1940–1941 wizytacje najczęściej odbywały się *modo privato*, czyli w sposób prywatny⁵¹. Oznacza to, że przebiegały one z bardzo ograniczonym udziałem wiernych, a niekiedy nawet przy ich zupełnej nieobecności. W ten sposób biskup w ciągu jednego dnia mógł odwiedzić nawet kilka parafii. W protokole z wizytacji parafii Wyśmierzyce przeprowadzonej w listopadzie 1940 r. odnotowano wymowny incydent. Jak zaznaczył bp Lorek, podczas wizytowania kościoła pojawiła się grupa uczniów z czwartej klasy miejscowej szkoły. Dzieci zaprosiły biskupa wraz z proboszczem do placówki. Hierarcha skorzystał z zaproszenia, na miejscu zaś udzielił wszystkim obecnym

⁴⁹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 478–479.

⁵⁰ J. Sziling, *Kościoły chrześcijańskie w polityce niemieckich władz okupacyjnych w Generalnym Gubernatorstwie (1939–1945)*, Toruń 1988, s. 126–127.

⁵¹ Sformułowanie *modo privato* jako określenie tej formy wizytacji pojawiło się np. w protokole z wizytacji kanonicznej w parafii Koprzywnica 27 X 1940 r. ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 577.

błogosławieństwa⁵². Uznano to wydarzenie za godne odnotowania, ponieważ wizytacja miała charakter prywatny i biskup nie spodziewał się udziału wiernych. Jednak nawet w wypadku wizytacji odbywanych *modo privato* zachowywano niektóre tradycyjne formy. W czerwcu 1941 r. w parafii Ruszków bp Lorek wysłuchał sprawozdania miejscowego proboszcza przy ołtarzu⁵³. Zachowano więc obrzędową formę sprawozdania mimo prywatnego charakteru wizytacji. Nie zawsze jednak wszystkie punkty programu udawało się wypełnić, gdyż na przeszkodzie stawały niekiedy ograniczenia wynikające z prawa wojennego⁵⁴. Należy jeszcze zaznaczyć, że w tym okresie zdarzało się, że wizytacja odbywała się w sposób prywatny, ale równocześnie pobytowi biskupa w parafii towarzyszył udział wiernych. Działo się tak, gdy udzielano sakramentu bierzmowania. Wtedy wierni uczestniczyli jedynie w obrzędzie, nie towarzyszyli zaś przebiegowi wizytacji⁵⁵. W tym okresie rzadko odbywały się prywatne spotkania na plebanii z kimś więcej poza duszpasterzami. Warto jednak wspomnieć, że podczas wizytacji w parafii Jankowice Sandomierskie w lipcu 1941 r. zaproszono na śniadanie z biskupem nauczycieli. W protokole odnotowano, że przemówił wtedy jeden z pedagogów wysiedlonych przez Niemców z Poznania, wywołując wzruszenie wśród uczestników spotkania. Mówca wyraził wobec biskupa wdzięczność dla miejscowych parafian za ich ofiarność wobec wysiedleńców⁵⁶.

W kolejnych latach zdarzały się wizytacje nieco bardziej uroczyste. W całym omawianym okresie pod względem formy nie przypominały one jednak wizytacji przedwojennych. Wybór znacznie okrojonej formuły lustrowania parafii w pierwszych latach wojny był prawdopodobnie podyktowany atmosferą strachu wywołaną przez tzw. pacyfikacje hubalowskie, czyli akty bezprecedensowego terroru niemieckiej policji wobec ludności cywilnej⁵⁷. Podobnie było w sąsiedniej diecezji kieleckiej, gdzie w 1940 r. w związku z działalnością oddziału mjr. „Hubala” i organizacji konspiracyjnych gwałtownie zmniejszyła się liczba bierzmowanych⁵⁸. W 1942 r. zdarzały się już wizytacje, którym towarzyszył większy udział wiernych. W lipcu

⁵² ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 589.

⁵³ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 643.

⁵⁴ W parafii Wierzbnik w sierpniu 1941 r. trzeba było przesunąć wizytację na wcześniejszą godzinę z powodu wprowadzonego przez Niemców obowiązkowego zaciemnienia. ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 700.

⁵⁵ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 577.

⁵⁶ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 665.

⁵⁷ Wspomniane zbrodnie dotknęły szczególnie mieszkańców parafii w dekanacie koneckim i radoszyckim, zwłaszcza parafii Nadolna. Należąca do niej wieś Skłoby 11 IV 1940 r. została całkowicie spalona. Niemcy zamordowali 265 mieszkańców. O skali terroru informował kurię diecezjalną w korespondencji dziekan dekanatu koneckiego ks. Kazimierz Sykulski. A. Jankowski, *Pacyfikacje i terror na wsi na Kielecczyźnie 1939–1945*, „Rocznik Świętokrzyski” 15 (1989), s. 13, 23.

⁵⁸ T. Gocel, *Duszpasterstwo w diecezji kieleckiej w latach II wojny światowej 1939–1945*, Kielce 2012, s. 218.

tego roku w Obrazowie przy bramie kościelnej czekało na biskupa duchowieństwo dekanatu sandomierskiego w prawie pełnym składzie i niemal wszyscy parafianie⁵⁹. Ponownie pojawiły się w niektórych miejscach powitania, zabronione przez władze diecezji w początkach wojny. W Wieniawie 12 lipca 1942 r. biskupa witał wójt⁶⁰. Dopiero jednak w 1943 r. zgłaszano projekty bardziej rozbudowanych uroczystości, przypominających formą wizytacje przedwojenne⁶¹. Zmiana ta była prawdopodobnie skutkiem swoistego przystosowania się władz diecezji i duchowieństwa do warunków okupacyjnych.

Ograniczenie udziału wiernych w obrzędach z udziałem biskupa nie było możliwe na dłuższą metę ze względu na wymagania życia religijnego. Jak już wspomniano, wizytacje kanoniczne były okazją do sprawowania sakramentu bierzmowania. Gdy w którejś z parafii długo nie było wizytacji, niekiedy pojawiały się tam zaległości w tej dziedzinie. W wypadku parafii Wszechświęte, którą bp Lorek odwiedził 11 lipca 1943 r., był to okres 10 lat⁶². Gdy więc powrócono do praktyki organizowania wizytacji z udziałem wiernych, przy okazji nadrabiano owe zaległości. Biskup wracał też do miejsc, które wcześniej odwiedził *modo privato*. W 1943 r. wrócił do Wierzbicy, gdzie poprzednia wizytacja odbyła się w 1940 r., lecz nie była wtedy połączona z obrzędem bierzmowania⁶³. W niektórych parafiach do sakramentu przystępowało wiele osób, co znacznie przedłużało czas trwania obrzędu. Na przykład w czerwcu 1942 r. do bierzmowania w parafii Iwaniska przystąpiło 1969 osób, w lipcu tego roku w parafii Iłża 2486 osób, w sierpniu zaś w Radoszycach – 2152 osoby⁶⁴. Nie były to oczywiście liczby rekordowe w porównaniu z okresem przedwojennym, jednak w warunkach okupacji tak liczne zgromadzenia były zjawiskiem niecodziennym. Do sakramentu licznie przystępowali wierni w Radomiu – największym mieście diecezji i stolicy dystryktu radomskiego. Warto zaznaczyć, że bierzmowanie odbywało się tam przy licznym udziale parafian już jesienią 1940 r., czyli w czasie, gdy w innych rejonach diecezji odnoszono się do udziału wiernych w obrzędach z udziałem biskupa z dużą ostrożnością. Możliwe, że bp Lorek mniej obawiał się niepożądanego reakcji Niemców w stolicy dystryktu, gdzie łatwiej mu było podejmować bezpośrednie interwencje u władz okupacyjnych, niż na prowincji. W opisanych warunkach bierzmowanie przeciągało się niekiedy do następnego dnia. Czasem biskup rozpoczynał obrzędy już po śniadaniu. W końcu – przewidując dużą liczbę kandydatów do sakramentu – hierarcha zarządził, aby proboszczowie umawiali kandydatów na sumę. Było to odstępstwo od praktyki głoszenia kazania na

⁵⁹ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 69.

⁶⁰ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 145.

⁶¹ Taką właśnie wizytację zaplanowano w parafii św. Barbary w Pionkach na niedzielę 20 VI 1943 r. ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 192.

⁶² ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 221.

⁶³ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 217.

⁶⁴ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 99–100, 146.

głównej Mszy św. przez biskupa⁶⁵. Ta zmiana była spowodowana oczywistą trudnością przeprowadzenia obrzędu w założonym czasie.

Warunki okupacyjne wpłynęły negatywnie na przebieg uroczystości i przygotowanie kandydatów do sakramentu. Ogólnie dało się zauważyć przyjmowanie go z mniejszą pobożnością, niż należało oczekiwać. Bp Lorek winą za ten stan obarczył częściowo księży, którzy w atmosferze ogólnego rozprężenia charakterystycznego dla czasu wojny nie prowadzili należycie wymaganego przygotowania. Hierarcha wydał w końcu wskazówki dla duchowieństwa i polecił sumiennie ich przestrzegać. W zaleceniach przekazanych księżom w maju 1942 r. nakazał przygotowywać wiernych do bierzmowania przez specjalne nauki i kazania katechizmowe. Było to zalecenie priorytetowe, jednak wiele uwagi biskup poświęcił również przygotowaniu duchowieństwa. Nakazał dziekanom zarządzić na swoim terenie, aby księża z samego rana przybyli do wizytowanej parafii z pomocą w spowiedzi wiernych. Następnie kapłani z dziekanem na czele, z brewiarzem lub różańcem w ręku, mieli oczekiwać na przyjazd biskupa. Zabroniono im w tym czasie prowadzić rozmów, zwłaszcza zaś opowiadać sobie żartów. Doświadczenia wyniesione z dotychczasowych wizytacji przekonały zatem hierarchę do konieczności wzmocnienia dyscypliny kleru, wprowadzenia – przynajmniej na czas uroczystości – rygoru na wzór wojskowy. Część zaleceń miała zatem charakter dyscyplinarny. Biskup ponowił zakaz głoszenia przez świeckich mów powitalnych. Jak już wspomniano, zwyczaj ten zaczął powracać w niektórych parafiach. Jedynie proboszcz mógł wygłosić krótkie, najwyżej kilkunastominutowe przemówienie. Zalecenia biskupie dotyczyły również treści tych wystąpień. Przemówienia miały zawierać przede wszystkim dane statystyczne dotyczące parafii. „W tym nic o swoich poprzednikach, *nisi bonum*, i to jak najmniej, mało o sobie, a nieco więcej o dobrej woli swych parafian”, zalecał bp Lorek. Wcześniej zdarzało się bowiem, że przemówienia proboszczów były autoprezentacją ich własnych dokonań, nierzadko też krytyką niedociągnięć poprzedników. Negatywnie zapisał się pod tym względem proboszcz z Rakowa, który w lipcu 1941 r. w swoim przemówieniu ostro skrytykował parafian. W protokole z wizytacji zaznaczono, że bp Lorek postanowił go za ten czyn napiętnować. Hierarcha opuszczał Raków z przekonaniem, że metody pracy proboszcza są dalekie od teologii pastoralnej i nie może on tam dłużej pracować bez szkody dla duszpasterstwa⁶⁶.

Niektóre uwagi biskupa zawarte w zaleceniach z maja 1942 r. miały charakter porządkowy i odnosiły się do przebiegu bierzmowania. Najczęściej odbywało się ono na zewnątrz kościoła. Biskup nakazał ustawiać uczestników w dwóch rzędach: osobno mężczyzn, osobno zaś kobiety. Ponieważ często zdarzało się, że młodzież, chcąc szybciej otrzymać bierzmowanie, cisnęła się do biskupa, teraz nakazano, aby

⁶⁵ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 73, 84.

⁶⁶ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 667. Wkrótce po wizytacji pozbawiono proboszcza prawa do głoszenia kazań. Mianowano również administratora parafii. W 1943 r. proboszcza ostatecznie pozbawiono urzędu. Odwołał się on do Stolicy Apostolskiej, ale jego rekurs został odrzucony. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, s. 158.

kandydaci nie ruszali się z wyznaczonych miejsc. W zaleceniach nakazano zwrócić wcześniej uwagę matkom, aby dzieci miały dobrze umyte głowy. Instrukcja zawierała też pouczenie, aby bierzmowani czekali, aż towarzyszący biskupowi ksiądz wytrze nadmiar krzyżma z czoła watą i nie rozmazywali oleju ręką. Po otrzymaniu sakramentu uczestnicy obrzędu mieli iść do kościoła, otworzyć książkę do nabożeństwa, odmówić przepisane modlitwy albo różaniec i czekać na końcowe błogosławieństwo. Nierzadko zdarzało się bowiem, że rozchodzili się oni do domów jeszcze przed zakończeniem uroczystości⁶⁷. Treść tych zaleceń dowodzi, że świadomość duchowego znaczenia sakramentu była wśród przyjmujących go osób zasadniczo niewielka, poziom zaś katechizacji niewystarczający. Wnioski płynące z tych zjawisk zaobserwowanych podczas wizytacji były przedmiotem wielu odezw do duchowieństwa z zachętą do gorliwszej pracy duszpasterskiej i katechetycznej⁶⁸.

Skutki wizytacji

Oprócz spostrzeżeń z dziedziny pastoralnej wizytacje kanoniczne dawały władzom diecezjalnym wgląd w wiele innych aspektów życia parafialnego. Jak wspomniano na wstępie, podczas wyjazdów w teren biskup kontrolował stan kościołów i innych budynków parafialnych, sytuację gospodarki parafialnej, funkcjonowanie kancelarii i prawidłowość prowadzenia dokumentacji, w tym zwłaszcza aktów stanu cywilnego, ponadto warunki życia księży i relacje między nimi na plebanii oraz sytuację służby parafialnej. Do służby tej należeli przede wszystkim organiści, zakrystianie (kościelni), gospodynie oraz parobkowie obrabiający ziemię kościelną i doglądający inwentarza proboszczowskiego. Nie w każdej parafii byli reprezentanci wszystkich wymienionych grup, zdarzało się jednak, że w niektórych oprócz gospodyni proboszczowskiej była jeszcze wikariuszowska. Kontroli sytuacji w tym zakresie w większym stopniu niż wizytacje kanoniczne służyły jednak wizytacje dziekańskie⁶⁹.

Wizytując kościoły, biskup zwracał uwagę zwłaszcza na czystość, zabezpieczenie Najświętszego Sakramentu i paramentów liturgicznych oraz estetykę głównego ołtarza. W protokołach z wizytacji odnotowywano również zniszczenia dokonane wskutek działań wojennych we wrześniu 1939 r. Większość kościołów diecezji sandomierskiej uniknęła wtedy poważniejszych uszkodzeń. Dotyczyły one najczęściej okien i poszycia dachu. Na przykład podczas wizytacji w parafii Osiek w dekanacie koprzywnickim w lipcu 1940 r. bp Lorek stwierdził takie właśnie usterki w miejscowej świątyni. Nieusunięcie tych szkód po niemal roku od rozpoczęcia wojny

⁶⁷ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 188.

⁶⁸ Niektóre zalecenia wynikające z wcześniejszych wizytacji zdążyły się ukazać na łamach „Kroniki Diecezji Sandomierskiej” jeszcze przed zawieszeniem przez Niemców jej wydawania. J. Lorek, *Odezwą do duchowieństwa*, KDS 34 (1941), nr 4, s. 45–47; J. Lorek, *Rozporządzenie w sprawie katechizacji wiernych*, KDS 35 (1942), nr 2–10, s. 22–23.

⁶⁹ I. Grabowski, *Prawo kanoniczne...*, s. 270.

sygnalizowało albo ubóstwo parafian, albo zaniedbanie proboszcza. W opisanym wypadku bp Lorek wezwał proboszcza do dokonania napraw „mimo ogólnego zubożenia”⁷⁰.

Protokoły wizytacyjne zawierają wiele informacji dotyczących sytuacji materialnej lokalnego Kościoła podczas okupacji. Tak jak przed wojną była ona bardzo zróżnicowana. W pierwszych miesiącach okupacji wskutek utraty przez część rodzin środków do życia, zamknięcia zakładów pracy i przemieszczeń ludności zmniejszyła się ofiarność wiernych, co uderzyło w podstawy finansowe niektórych parafii, zwłaszcza w ośrodkach przemysłowych i osiedlach urzędniczych. Później sytuacja znacząco się poprawiła, nadal jednak na mapie diecezji można było wskazać obszary znajdujące się pod tym względem w gorszym położeniu. Akta wizytacyjne więcej jednak mówią o postrzeganiu sytuacji ekonomicznej przez samych proboszczów i władze diecezji niż o jej rzeczywistym kształcie. Łatwo o przykład ilustrujący ten wniosek. Trzy dni po wspomnianych wyżej odwiedzinach w Osieku bp Lorek zwizytował parafię Sobótka w dekanacie zawichojskim. Hierarcha zalecił tamtejszemu proboszczowi zamówienie szaf i komód do przechowywania szat liturgicznych. W protokole wizytacyjnym znalazła się uwaga, że życzenie to można spełnić, „zważywszy na wzmogoną wszędzie ofiarność wiernych”⁷¹. Tymczasem zalecając dokonanie napraw w kościele w Osieku, hierarcha zastrzegał, że zadanie to jest wykonalne „mimo ogólnego zubożenia”. Władze diecezji czerpały więc wiedzę o sytuacji materialnej poszczególnych parafii przede wszystkim od proboszczów. Ci zaś najprawdopodobniej przedstawiali ją nie zawsze adekwatnie do rzeczywistości, usprawiedliwiając w ten sposób własne zaniedbania. Wizytujący parafie bp Lorek nieraz dostrzegał różne braki, które łatwo można było usunąć, podejmując działania niewymagające wielkich nakładów. W Klimontowie biskup zalecił proboszczowi naprawienie zapadającego się dachu nad kruchtą i pokrycie słomą z pomocą gminy dawnego budynku klasztorowego⁷². W Goźlicach radził proboszczowi budowę ceglanej podmurówki wokół starej drewnianej plebanii w celu zabezpieczenia jej przed wilgocią⁷³. Z tego samego powodu w Rakowie hierarcha polecił proboszczowi naprawić okna i rynny na plebanii⁷⁴. Takie same zalecenia wydał w odniesieniu do kościoła w Górach Wysokich. Dodatkowo kazał usunąć zagrzybioną podłogę z wikariatu⁷⁵. Wszystkie te prace nie wymagały wielkich nakładów, a jednak proboszczowie nie wykazywali zainteresowania, aby je przeprowadzić. Były jednak oczywiście również podobne sytuacje rzeczywiście usprawiedliwione biedą. W parafii Sulejów w dekanacie żarnowskim na północnym krańcu diecezji budynki kościelne

⁷⁰ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 543.

⁷¹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 541.

⁷² ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 555.

⁷³ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 556. W Goźlicach lepiej od plebanii przedstawiał się stan obory wzniesionej z kamienia ciosanego.

⁷⁴ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 559.

⁷⁵ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 578.

zostały częściowo zniszczone wskutek działań wojennych. W kościele sklepienia w kilku miejscach popękały, okna były pozbawione szyb wskutek ostrzału. Budynek w ogrodzie został zniszczony przez wojsko, które przetrzymywało w nim chore konie. Na domiar złego kościół splądrowali złodzieje, którzy wykradli puszkę z tabernakulum. W protokole z wizytacji zapisano, że parafia rzeczywiście była biedna (liczyła w 1940 r. zaledwie 960 wiernych). Mimo to udało się proboszczowi zabezpieczyć popękane sklepienia i wstawić szyby w oknach⁷⁶.

Z akt wizytacyjnych wynika autentyczne zainteresowanie bp. Lorka stanem kościołów i innych budynków parafialnych. Podczas lustracji kierował on do proboszczów różne wytyczne w tym zakresie. Przytoczone powyżej zalecenia nie należały bowiem do wyjątków. Hierarcha zwracał szczególną uwagę na zawilgocenie obiektów. W Wyśmierzycach zlustrowanych w listopadzie 1940 r. dokładnie obejrzał dom katolicki noszący wyraźnie ślady działań wojennych. „Radziłem – pisał biskup – ściany zewnętrzne obić papą, by uchronić je przed zagrzybieniem”⁷⁷. W Alojzowie, gdzie zatrzymał się w drodze do Radomia, pochwalił proboszcza za inicjatywę wybudowania ubikacji dla wiernych, zalecił jednak, aby urządzić je nie od frontu, jak projektowano, lecz z tyłu kościoła⁷⁸. W Żarnowie, gdzie wstąpił, jadąc ze Skórkowic, stwierdził konieczność postawienia nowej dzwonnicy, gdyż obecna groziła zawaleniem, dzwony zaś wisiały na prowizorycznych stojakach⁷⁹. W Skórkowicach natomiast dostrzegł problem z usytuowaniem plebanii na terenie położonym poniżej sąsiednich stawów, przez co w niektórych okresach woda zalewała piwnice i zawilgacała mury budynku⁸⁰. W Wójcinie wyczuł stęchliznę w zakrystii i kazał wietrzyć szaty i inne paramenty liturgiczne⁸¹. Z kolei w Białaczowie radził zasadzenie drzew owocowych w ogrodzie parafialnym⁸². W Rozniszewie zaproponował proboszczowi, aby pomyślał o nowych oknach, najlepiej wyposażonych w wentylację⁸³. W Mydlowie polecił wykonać drenaż wokół plebanii w celu zlikwidowania zawilgocenia oraz zbudować dom dla organisty w miejscu obecnego, który się zapadł⁸⁴.

Spostrzeżenia tego typu kształtowały opinię władz diecezji o poszczególnych placówkach duszpasterskich i duchowieństwie. Zdarzały się więc próby wykorzystania stanu obiektów parafialnych przez przedstawicieli lokalnych społeczności do zdyskredytowania proboszczów. Wizytacje były okazją do weryfikowania doniesień kierowanych do kurii diecezjalnej przez parafian. W Wójcinie bp Lorek stwier-

⁷⁶ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 586.

⁷⁷ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 589.

⁷⁸ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 587.

⁷⁹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 581.

⁸⁰ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 583.

⁸¹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 585.

⁸² ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 140.

⁸³ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 106.

⁸⁴ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 246.

dził w październiku 1940 r. dobry stan kościoła, brak pęknięć w sklepieniu, „jak to fałszywie donosili źli ludzie z parafii”. Jedynie wskutek wstrząsów od eksplozji bomb lotniczych obruszyły się odrzwia przy bocznym wejściu do kościoła – „i to oszczerca żądający usunięcia miejscowego organisty, aby mógł zająć jego miejsce, przedstawił jako pęknięcie sklepień”⁸⁵. Proboszczowie zdawali sobie sprawę ze znaczenia wizytacji w kształtowaniu opinii władz diecezji. W aktach można znaleźć korespondencję pewnego księdza niezadowolonego z treści protokołu wizytacyjnego, który żądał sprostowania zawartych w nim informacji dotyczących stanu obiektów parafialnych⁸⁶.

Stwierdzanie rozmaitych uszkodzeń i uchybień oraz wydawanie zaleceń dotyczących prac i remontów stanowiło tylko jedną stronę wizytacji kanonicznych. Ich drugą stroną było podkreślanie osiągnięć niektórych proboszczów i udzielanie im stosownej pochwały. Można wspomnieć choćby wizytację w parafii Malice przeprowadzoną 1 czerwca 1941 r. Proboszcz ks. Władysław Osuch został doceniony za osiągnięcia gospodarcze. Dzięki dużej ofiarności wiernych podczas wojny wykonał remont dachu kościoła i plebanii oraz budynków gospodarczych (stodoły i obory), odnowił mieszkanie zakrystiana, przygotował lokum dla księdza wysiedlonego z Poznańskiego (ks. Henryka Lewandowskiego)⁸⁷. Na pochwałę zasłużył również ks. Jan Oracz, proboszcz z Ruszkowa, który wyszedł ze szkoły znanego w diecezji działacza społecznego, ks. Dominika Ściskały. Proboszcz nie tylko spłacał długie zaciągnięte przez swoich poprzedników, ale w latach okupacji pomalował kościół i dom parafialny oraz nabył nową ambonę⁸⁸. Zdolnościami gospodarczymi wykazał się również proboszcz z Wierzbicy. W aktach wyliczono, że odnowił gruntownie plebanię, położył nową dachówkę, zbudował ogrodzenie wokół podwórza, zaprowadził ogród warzywny i zasadził sporą liczbę drzewek owocowych. Zakupił wiele drobniejszych przedmiotów do kościoła, w tym żyrandol elektryczny⁸⁹. Tradycyjnie też pozytywne wrażenie biskup odniósł podczas wizytacji parafii Opieki Najświętszej Maryi Panny w Radomiu, gdzie proboszczował wspomniany już ks. Ściskała. Częściej jednak akta wizytacyjne rejestrują niedociągnięcia i postulują podjęcie działań naprawczych.

Pod tym względem szczególnie musiała zapisać się w pamięci bp. Lorka wizytacja w parafii Sołek w dekanacie opoczyńskim, przeprowadzona 3 i 4 września 1942 r. Poprzednia wizytacja odbyła się tam 10 lat wcześniej. Miejscowy kościół, dwukrotnie powiększony, był nadal jako całość nie całkiem wykończony, ponadto dach na dawnej części obiektu wymagał zmiany gontu, a przynajmniej naprawienia

⁸⁵ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 585.

⁸⁶ Sprawa dotyczyła wizytacji w parafii Wielka Wola w listopadzie 1940 r. Proboszcz zanegował zawartą w protokole informację o zagrzybieniu wieży kościelnej. ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 590–591.

⁸⁷ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 642.

⁸⁸ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 643.

⁸⁹ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 218–219.

dziur w poszyciu, gdyż woda przeciekała do środka. Na źle zbudowanym chórze panował nieporządek. Biskup polecił zabezpieczyć schody wiodące na górę, aby uniknąć wypadków, usunąć z kościoła worki z cementem i szafę pełną rupieci. Drzwi boczne do kościoła nie domykały się. W zakrystii, gdzie okna nie miały krat, panował równie duży nieład. Olejów św. używanych podczas sakramentów nie zamykano, toteż uległy one zanieczyszczeniu. „Ze zdziwieniem stwierdziłem – pisał biskup – zupełny brak chrzcielnicy w kościele parafialnym w Sołku”⁹⁰. Podobnych obserwacji biskup dokonał w parafii Raków, gdzie – jak już wspomniano – po wizytacji zwolnił proboszcza. W 1940 r. parafię strawił pożar (od iskry z parowozu spłonęło ok. 70 zagród). Zniszczeniu uległy wszystkie plebańskie zabudowania gospodarcze. Działaniem żywiołu nie dało się jednak usprawiedliwić ewidentnych zaniedbań proboszcza. Raziła zwłaszcza nieuporządkowana przybudówka za ołtarzem, w której sterczały resztki konfesjonau. Biskup polecił usunąć znad zakrystii złożone tam siano lub suszony tatarak⁹¹. Podczas kolejnej wizytacji hierarcha nakazał usunąć gniazda wróbli i nietoperzy znajdujące się obok wielkiego ołtarza (należało w tym celu oszklić okna), zabrać sieczkarnię proboszczowską z kaplicy przedpogrzebowej i dorożyć drzwi w dzwonnicy⁹².

Równie wiele uwagi poświęcano podczas wizytacji wystrojowi świątyń i estetyce przedmiotów używanych do sprawowania kultu religijnego. W tej dziedzinie odnotowano również duże zróżnicowanie, przeważnie bez związku z sytuacją wojenną, wynikające zaś raczej z upodobań proboszczów i miejscowej ludności. We wspomnianej już parafii Raków niemałą konsternację u biskupa wywołał widok figurki Najświętszej Maryi Panny obnoszonej jako feretron na procesji, przybranej dziwnie we współczesną różową sukienkę. Hierarcha polecił usunąć z figury ubranie albo nie nosić jej w procesji⁹³. W Samborcu w dekanacie sandomierskim biskup zauważył w kościele girlandy z piór i suchych liści zwisające z krzyża przy wejściu do prezbiterium oraz podobne ozdoby wokół obrazów. Natomiast w kruszynie uwagę biskupa zwróciły wieńce i blachy z trumien z nazwiskami zmarłych⁹⁴. Nakazał proboszczowi doprowadzenie wnętrza do porządku. Hierarcha regularnie zaglądał też do chrzcielnic i kontrolował czystość wody święconej. Także i te kontrole nierzadko wykazywały nieprawidłowości. „Należy tylko zdjąć delikatnie z wody chrzcielnej dosyć grube osady tłuszczowe, aby uchronić ją od tworzenia się grzyba”, czytamy w protokole z wizytacji parafii Wielka Wola przeprowadzonej 7 października 1940 r.⁹⁵ W parafii Sulejów, jak wcześniej zaznaczono, dość bied-

⁹⁰ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 104.

⁹¹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 559.

⁹² ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 667.

⁹³ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 559.

⁹⁴ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 569. Zazwyczaj tabliczkę z personaliami osoby zmarłej, przy-mocowaną podczas pogrzebu do trumny, zostawiano później na grobie.

⁹⁵ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 580.

nej, nie było chrzcielnicy. Wodę chrzcielną przechowywano w zakrystii w kociołku. Biskup zajrzał nawet tam, stwierdzając, że była brudna i „z grzybkiem grubym na wierzchu”⁹⁶. W Krzyżanowicach, gdzie również brakowało chrzcielnicy, znaleziono wodę chrzcielną w kuble bez przykrycia umieszczonym w niezamykanej szafie w zakrystii⁹⁷. Natomiast w Obrazowie woda była czysta i właściwie zabezpieczona, gdyż chrzcielnicę zamykano na kłódkę⁹⁸. Nieprawidłowości w tej dziedzinie nie były na szczęście częste. Administrator diecezji reagował stanowczo także na wykorzystywanie światła elektrycznego przy ołtarzach, które było niedozwolone z powodów liturgicznych. Nierzadko stwierdzał praktykę ozdabiania obrazów lampkami elektrycznymi⁹⁹. Zdarzały się również wypadki umieszczania elektrycznych świeczek na ołtarzu¹⁰⁰. Kontrolę podlegały także paramenty liturgiczne i sposób ich przechowywania¹⁰¹. Najważniejsze było oczywiście tabernakulum, czyli miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu. Z powodu zdarzających się kradzieży w kościołach i ryzyka profanacji kuria diecezjalna wielokrotnie apelowała do duchownych o wprowadzenie odpowiednich zabezpieczeń. W 1942 r. jedno z nielicznych w diecezji sandomierskiej tabernakulów dostosowanych do wymagań Stolicy Apostolskiej (czyli pancerne i ogniotrwałe) znajdowało się w kościele Najświętszego Serca Jezusowego w Ostrowcu¹⁰².

Lustracją były objęte również kancelarie parafialne. Niemieckie władze okupacyjne podtrzymywały ciężący na duchownych obowiązek sporządzania aktów stanu cywilnego. Kuria diecezjalna w różnych okólnikach przypominała księżom o ich obowiązku i ostrzegała przed konsekwencjami grożącymi im w wypadku niedopełniania go we właściwy sposób. Mimo to zdarzało się to wcale nierzadko. W kilkakrotnie już wspomnianej parafii Raków stwierdzono w lipcu 1940 r. takie właśnie braki w aktach stanu cywilnego (unikat z 1939 r. nie został ukończony, duplikatu z tego roku nawet nie rozpoczęto, aktów z 1940 r. nie spisano)¹⁰³. Niekiedy opóźnienia wynikały zapewne z problemów lokalowych (po zajęciu niektórych plebanii lub ich części przez wojsko i administrację niemiecką kancelarie znajdowały się w mieszkaniach księży¹⁰⁴), częściej chyba jednak z przerzucania obowiązku sporządzania wpisów

⁹⁶ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 586.

⁹⁷ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 587a.

⁹⁸ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 70–71.

⁹⁹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 555, 645–646.

¹⁰⁰ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 622, 625.

¹⁰¹ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 102.

¹⁰² ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 36–37.

¹⁰³ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 559.

¹⁰⁴ Przykładowo w Wąchocku w 1940 r. proboszcz mieszkał w jednym pokoju, w drugim zaś mieściła się kancelaria. Pozostałą część plebanii wraz z budynkiem klasztornym zajęło wojsko. W Obrazowie kancelaria zajmowała połowę pokoju jadalnego na plebanii. ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 622, 627.

na organistów, co powodowało niekiedy konflikty o wynagrodzenie z tego tytułu¹⁰⁵. Podczas wizytacji w Wąchocku w grudniu 1940 r. biskup uznał zatem za wskazane powierzenie zadania spisywania aktów stanu cywilnego wikariuszom, gdyż organista, zajęty sprawami rodziny, nie podołał obowiązkom kancelisty (w redakcji aktów stwierdzono usterki językowe, w jednym wypadku kontrola ujawniła rozbieżności między unikatem a duplikatem). Hierarcha, regularnie sprawdzający zgodność oryginałów i kopii ksiąg, zabierał głos nawet w kwestiach poniekąd marginalnych. W czasie tej samej wizytacji wypowiedział się przeciw stwierdzonemu doklejananiu luźnych arkuszy do wypełnionych do końca ksiąg metrykalnych, gdyż w jego opinii nie dało się tego pogodzić ze „znaczeniem i powagą aktów”¹⁰⁶. Najczęściej podczas wizytacji stwierdzano jednak braki w dokumentacji wewnętrznej. W wielu parafiach nie prowadzono np. księgi tematów kazań wprowadzonej obligatoryjnie w diecezji sandomierskiej. W niektórych parafiach wojna spowodowała straty w dokumentacji. W lipcu 1942 r. w Iłży biskup polecił wikariuszowi, aby w zastępstwie chorego proboszcza zebrał rozproszone wskutek wojny archiwum dziekańskie¹⁰⁷. Należy zaznaczyć, że wiele kancelarii działało zgodnie ze standardami, w niektórych zaś pojawiły się nawet pewne innowacje. W sierpniu 1943 r. w Przybysławicach bp Lorek z uznaniem odnotował prowadzenie przez proboszcza książki informacyjnej o stanie dusz. Inicjatywa duchownego spotkała się z zainteresowaniem, gdyż w jej wyniku powstała swoista kartoteka z opisem stanu moralnego i materialnego parafian, przydatna w duszpasterstwie¹⁰⁸.

Wizytacje stanowiły również źródło wielu informacji dotyczących sytuacji proboszczów i wikariuszy, organistów i pozostałej służby kościelnej a także stanu duszpasterstwa i życia religijnego. Odnotowano problemy mieszkaniowe kapłanów, niekiedy spowodowane działaniami wojennymi, innym razem zaś datujące się już na wcześniejsze czasy. W parafii Opieki Najświętszej Maryi Panny w Radomiu po zajęciu plebanii przez Niemców księża wynajmowali mieszkania u parafian¹⁰⁹. W Mniszku nie było dla wikariusza miejsca na plebanii, zajmował więc wynajęty dom na wsi¹¹⁰. W Przedborzu zaś, zniszczonym w czasie działań wojennych, proboszcz przyjął do swojego mieszkania wikariusza i prefekta¹¹¹. Biskup kontrolował również uposażenie służby kościelnej, interesował się, czy proboszczowie wymagają pokwitowania odbioru wynagrodzenia na piśmie. Chodziło o zabezpieczenie pa-

¹⁰⁵ W parafiach funkcjonowała różnorodność rozwiązań w tym zakresie, np. w Chotczy unikat księgi stanu cywilnego sporządzał proboszcz, duplikat zaś przepisywał organista. Z kolei w Skotnikach Sandomierskich proboszcz prowadził zarówno unikat, jak i duplikat. ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 34–35, 261.

¹⁰⁶ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 622.

¹⁰⁷ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 102.

¹⁰⁸ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 242.

¹⁰⁹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 588.

¹¹⁰ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 620.

¹¹¹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 647.

rafii przed późniejszymi roszczeniami. W protokole z wizytacji parafii Łagów Opawski w lipcu 1941 r. znajduje się wzmianka, że podczas pobytu biskupa udało się pomyślnie usunąć nieporozumienia między proboszczem a organistą¹¹². Zazwyczaj tłem podobnych konfliktów były kwestie finansowe. W protokołach opisywano również stosunek ludności do Kościoła. Dość liczne są komentarze dotyczące obojętności religijnej (np. w Goźlicach), zaniedbań religijnych (plagą nazwano odkładanie chrztu dzieci na później w parafii Staszów, zwrócono też uwagę na niską frekwencję u spowiedzi wielkanocnej w niektórych parafiach)¹¹³. W odniesieniu do parafii Góry Wysokie w protokole podano, że jej stan religijno-moralny pozostawia wiele do życzenia, co było spowodowane działalnością radykalnych partii ludowych¹¹⁴. Dużą obojętność religijną parafian stwierdził wobec biskupa proboszcz nadwiślańskiej parafii Chotcza, znanej z wpływów lewicowych, gdzie nowy kościół, budowany już przez sześciu proboszczów, był zaledwie przykryty dachem, brakowało jeszcze sklepień i okien, stały tylko same mury¹¹⁵. W parafii Krępa zauważono słabo rozwiniętą praktykę przyjmowania Komunii św.¹¹⁶ Niekiedy jednak powodem niskiej frekwencji w Mszach niedzielnych był – jak podejrzewano – brak obuwia i ubrań¹¹⁷. Oczywiście podkreślano także pozytywne przejawy życia religijnego. Wizytacje były dla biskupa również źródłem obserwacji liturgicznych. Proboszcz parafii w Sołku został pouczony o obowiązku głoszenia kazań w niedziele i święta, co regularnie zaniedbywał, usprawiedliwiając się okolicznościami wojennymi¹¹⁸. W parafii Wiśniowa biskup obserwował Mszę św. odprawioną bez asysty ministranta¹¹⁹. Było to niezgodne z przepisami liturgicznymi, nie obyło się więc bez uwag w stosunku do proboszcza. Hierarcha zwracał również uwagę na poziom śpiewu liturgicznego. Po wizytacji w parafii Sienno we wrześniu 1942 r. bp Lorek pisał, że zauważył udział w śpiewie nieszporów zaledwie kilku osób przebywających na chórze i brak zaangażowania ze strony pozostałych wiernych. Zaapelował więc do proboszcza o poprawę tej sytuacji, gdyby zaś zachęty okazały się nieskuteczne, sugerował pozwolenie na śpiew psalmów w języku polskim (śpiewano je wtedy po łacinie)¹²⁰.

¹¹² ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 666.

¹¹³ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 554, 556, 559.

¹¹⁴ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 578.

¹¹⁵ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 34–35. Po wojnie opinię o lewicowych wpływach w Chotczy ugruntowała książka Władysława Rogali *Chotcza walczy*, dotycząca potyczki stoczonej z Niemcami przez partyzantów z Armii Ludowej w 1944 r.

¹¹⁶ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 600–601. W parafii liczącej blisko 6 tys. wiernych rozdano w roku poprzedzającym wizytację zaledwie 12 tys. Komunii św.

¹¹⁷ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 99. Buty były towarem reglamentowanym, były też drogie. Przykładowo pod koniec 1941 r. w Radomiu kilogram chleba żytniego kosztował 7–8 zł, buty skórzane zaś 350 zł. Archiwum Państwowe w Radomiu, Akta miasta Radomia, sygn. 9394, k. 1–3.

¹¹⁸ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 104.

¹¹⁹ ADS, KDwS, sygn. W-5, k. 563–564.

¹²⁰ ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 149–150.

Zdarzało się jednak, że śpiew kościelny uzyskiwał pozytywną ocenę wizytującego parafię administratora diecezji¹²¹.

Warto zaznaczyć, że obserwacje dokonane przez bp. Lorka podczas wizytacji kanonicznych były powodem wydawania wielu szczegółowych zaleceń adresowanych do duchowieństwa diecezji sandomierskiej. Ich celem było wyeliminowanie zauważonych nieprawidłowości i uzyskanie poprawy sytuacji, zwłaszcza w dziedzinie duszpasterstwa, liturgii i estetyki obiektów sakralnych¹²².

Zakończenie

W latach II wojny światowej przeprowadzono wizytacje kanoniczne w ok. 100 parafiach diecezji sandomierskiej. Biorąc pod uwagę fakt, że w przededniu wojny diecezja liczyła 233 parafie (sześć kolejnych powstało już podczas okupacji), oznacza to, iż zdołano w tym czasie zwizytować niemal ich połowę. Są to wyliczenia przybliżone, oparte na protokołach wizytacyjnych zgromadzonych w archiwum diecezjalnym. Nie ma jednak całkowitej pewności, czy w każdym wypadku odpis protokołu z księgi wizytacji przesłano z parafii do kurii diecezjalnej, jak wówczas wymagano. Nawet jeśli występują braki w dokumentacji, nie wydaje się, aby ewentualna różnica w liczbach mogła zmienić te proporcje. Zważywszy na okoliczność, że niektóre parafie nie były wizytowane nawet przez 10 lat, objazd niemal połowy z nich podczas okupacji przy ograniczonych możliwościach komunikacyjnych był niewątpliwym osiągnięciem. Najwięcej wizytacji odbyło się latem i jesienią 1940 r. Ich celem było zapoznanie się z sytuacją poszczególnych parafii po wojnie obronnej 1939 r. Po zakończeniu walk wrześniowych drogą korespondencyjną docierały do kurii diecezjalnej raporty proboszczów. Bp Lorek dążył do osobistego zapoznania się z sytuacją na miejscu. Zamierzał też podnieść na duchu i zmobilizować duchowieństwo do wytrwałej pracy duszpasterskiej. Te tzw. wizytacje prywatne, pozbawione uroczystej oprawy, odbywane pośpiesznie, często bez udziału parafian, dostarczyły władzom diecezji podstawowych informacji o zniszczeniach wojennych oraz warunkach życia duchowieństwa i wiernych. Wprowadzenie w tym czasie przez kurię diecezjalną ograniczeń w ceremoniale wizytacyjnym było najprawdopodobniej skutkiem ogromnego wrażenia wywołanego przeprowadzeniem przez Niemców brutalnych pacyfikacji we wsiach powiatu koneckiego. W kolejnych latach liczba wizytacji zmalała, co było spowodowane trudnościami ze zdobyciem paliwa, problemami komunikacyjnymi, a pod koniec wojny także zbliżaniem się frontu i działalnością oddziałów partyzanckich.

¹²¹ Dotyczyło to np. parafii Suchedniów zwizytowanej 6 VI 1943 r. ADS, KDwS, sygn. W-6, k. 215.

¹²² J. Lorek, *Zarządzenie w sprawach kościelnych i duszpasterskich wydane w związku z przeprowadzoną wizytacją pasterską*, KDS 33 (1940), nr 5–8, s. 26–31; J. Lorek, *Użycie światła elektrycznego w kościołach i kaplicach*, KDS 33 (1940), nr 5–8, s. 31–32.

Niemcy nie utrudniali bp. Lorkowi wypełniania obowiązku wizytacyjnego, w każdym razie nie ma na to dowodów. Hierarcha nie dawał zresztą władzom okupacyjnym powodów do interwencji. Ograniczenie uroczystego przebiegu wizytacji, przestrzeganie zarządzeń porządkowych, głoszenie ściśle religijnych kazań i przemówień nie mogło w tych okolicznościach wzbudzać zastrzeżeń. Należy jednak pamiętać, że w tym samym czasie w diecezjach polskich znajdujących się na terenach włączonych do Rzeszy w większości miejsc w warunkach terroru nie było to możliwe. Wizytacje dowodziły również pewnej swobody życia religijnego w parafiach diecezji sandomierskiej. Ograniczenia administracyjne i policyjne nie wszędzie i nie w każdym czasie były jednakowe, nie egzekwowano ich także z równą surowością. Skutki były widoczne w dziedzinie duszpasterskiej i materialnej. W wielu parafiach po początkowych trudnościach ofiarność wiernych wróciła do stanu przedwojennego, niekiedy nawet go przewyższając. Czasem towarzyszył jej zauważalny wzrost praktyk religijnych. W innych zaś miejscach duchowni stale narzekali podczas spotkań z biskupem na problemy finansowe i obojętność religijną swoich parafian. Z tego, co stwierdzono, nie należy jednak wyciągać wniosku, że życie religijne w diecezji toczyło się rytmem przedwojennym. Można bowiem stworzyć długą listę przejawów niemieckiego terroru w diecezji sandomierskiej. Znajdą się na niej aresztowania księży, egzekucje, zsyłki do obozów koncentracyjnych, łapanki przy kościołach. W protokołach wizytacyjnych perspektywa ta jest jednak niemal zupełnie nieobecna. Obraz okupacji jest więc dużo bardziej złożony, niż często się go prezentuje, i nie można go zamknąć wyłącznie w ramach realizowanej przez Niemców polityki terroru. W toku wizytacji kanonicznych zarejestrowano bowiem bieg życia kościelnego w tamtym czasie z perspektywy oddolnej. Jest to perspektywa wciąż niewystarczająco obecna w badaniach nad funkcjonowaniem Kościoła w warunkach okupacji niemieckiej.

Aneks

Wykaz wizytacji kanonicznych przeprowadzonych w diecezji sandomierskiej w okresie II wojny światowej

Rok	Wizytowane parafie
1940	Osiek (1 VII), Niekrasów (1 VII), Sobótka (4 VII), Jankowice Sandomierskie (4 VII), Kamienna: św. Józefa (10 VII), Szydłowiec (10 VII), Chlewiska (10 VII), Drzewica (11 VII), Gielniów (11 VII), Odrzywół (11 VII), Końskie (11 VII), Klimontów (20 VII), Goźlice (20 VII), Staszów (23 VII), Raków (23 VII), Wiśniowa (23 VII), Bidziny (17 VIII), Przybysławice (17 VIII), Góry Wysokie (6 IX), Samborzec (15 IX), Radom: św. Teresy od Dzieciątka Jezus (6 X), Sulejów (7 X), Dąbrowa nad Czarną (7 X), Wielka Wola (7 X), Bedlno (7 X), Wójcin (8 X), Skórkowice (8 X), Żarnów (8 X), Koprzywnica (27 X), Krzyżanowice (2 XI), Alojzów (2 XI), Radom: Opieki NMP (2 XI), Wyśmierzyce (4 XI), Wąchock (7 XII), Mniszek (9 XII), Wieniawa (9 XII), Wierzbica (9 XII)
1941	Obrazów (20 II), Malice (1 VI), Ruszków (2 VI), Kazanów Konecki (13 VI), Przedbórz (13–14 VI), Bałtów (22 VI), Kurozwęki (29–30 VI), Jankowice Sandomierskie (6 VII), Łagów Opatowski (13 VII), Raków (14 VII), Starachowice (20 VII), Pawłów (20 VII), Wysoka (28 VII), Ciepeliów (9–10 VIII), Krępa (10 VIII), Brzeźnica (18 VIII?), Ożarów (31 VIII), Lasocin (1 IX), Opoczno (6 IX?), Petrykozy (7 IX?), Jastrząb (9 IX), Starachowice (Wierzbnik): Trójcy Świętej (13–14 IX), Chybice (15 IX), Chlewiska (21 IX)
1942	Radom: Najświętszego Serca Jezusowego (16 V), Baćkowice (24 V), Chotcza (30–31 V), Ostrowiec: Najświętszego Serca Jezusowego (13–14 VI), Denków (14 VI), Bodzechów (15 VI?), Iwaniska (20 VI), Niemirów (21–22 VI), Ptkanów (28 VI), Łukawa (28 VI), Momina (2–4 VII), Obrazów (5 VII), Grzegorzowice (7 VII?), Skrzynno (11 VII?), Wieniawa (12 VII), Mniszek (12–13 VII?), Iłża (18 VII), Ostrowiec: św. Michała Archanioła (21 VIII), Radoszyce (29 VIII), Opoczno (2 IX), Sołek (3–4 IX), Białaczów (6 IX), Sienno (12–14 IX), Rozniszew (14–15 IX)
1943	Suchedniów (6 VI), Kamienna: Najświętszego Serca Jezusowego (12–13 VI), Kamienna: św. Józefa (13–15 VI), Wszechświęte (11 VII), Wierzbica (31 VII–1 VIII), Przybysławice (8 VIII), Mydłów (15 VIII)
1944	Góry Wysokie (1–2 VII), Staszów (15 VII), Rytwiany (17 VII)

Źródło: ADS, KDwS, sygn. W-5, W-6, passim; sygn. B-26, s. 128. Znakiem zapytania oznaczono wizytacje wzmiankowane w korespondencji. W pozostałych wypadkach źródłem informacji były protokoły wizytacyjne.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezji Sandomierskiej Kurii Diecezjalna w Sandomierzu

- Akta Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu 1918–1963, sygn. O-128/1.
Akta wizytacji pasterskich 1930–1941, sygn. W-5.
Akta wizytacji pasterskich 1942–1951, sygn. W-6.
Korespondencja z władzami okupacyjnymi 1939–1945, sygn. O-206.
Księga czynności biskupich bp. Jana Lorka, sygn. B-26.

Archiwum Państwowe w Radomiu

- Akta miasta Radomia, sygn. 9394.

Źródła drukowane

- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, *Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
- Lorek J., *Odezwa do duchowieństwa*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 34 (1941), nr 4, s. 45–47.
- Lorek J., *Rozporządzenie w sprawie katechizacji wiernych*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 35 (1942), nr 2–10, s. 22–23.
- Lorek J., *Użycie światła elektrycznego w kościołach i kaplicach*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 33 (1940), nr 5–8, s. 31–32.
- Lorek J., *W sprawie przygotowania do Sakramentu Bierzmowania*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 34 (1941), nr 2, s. 22.
- Lorek J., *Wykaz parafii, w których będzie udzielane Bierzmowanie*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 35 (1942), nr 1, s. 8.
- Lorek J., *Wykaz parafii, w których odbędzie się Bierzmowanie*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 34 (1941), nr 1, s. 9.
- Lorek J., *Zarządzenie w sprawach kościelnych i duszpasterskich wydane w związku z przeprowadzoną wizytacją pasterską*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 33 (1940), nr 5–8, s. 26–31.
- Prima Synodus Dioecisana Sandomiriensis sub Excellentissimo ac Reverendissimo Domino Domino Mariano Ryx Episcopo Sandomiriensi Sandomiriae in Ecclesia Cathedrali Nativitatis B.M.V. A.D. MCMXXIII diebus 3, 4 et 5 Julii celebrata*, Sandomiriae 1923.

Opracowania

- Dolata B., *Wyzwolenie Polski 1944–1945*, Warszawa 1971.
- Fijałkowski Z., *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1983.
- Gapys J., *Postawy społeczno-polityczne ziemiaństwa w latach 1939–1945 (na przykładzie dystryktu radomskiego)*, Kielce 2003.
- Gocel T., *Duszpasterstwo w diecezji kieleckiej w latach II wojny światowej 1939–1945*, Kielce 2012.
- Grabowski I., *Prawo kanoniczne według nowego kodeksu*, Lwów 1927.
- Hamryszczak A., *Canonical visitations as a historical source*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 105 (2016), s. 53–62.
- Jankowski A., *Pacyfikacje i terror na wsi na Kielecczyźnie 1939–1945*, „Rocznik Świętokrzyski” 15 (1989), s. 11–27.
- Kowalik S., *Diecezja sandomierska w latach II wojny światowej 1939–1945*, w: *Straty w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, red. P. Tylec, Kielce 2024, s. 61–143.
- Krupecka M., *Życie religijno-społeczne pod okupacją niemiecką i radziecką*, w: *W matni. Kościół na ziemiach polskich w latach II wojny światowej*, red. B. Noszczak, Warszawa 2011, s. 7–76.
- Lang W., *Udział I armii WP w obronie przyczółka warecko-magnuszewskiego 9.8.–12.9.1944 r.* Cz. I, „Wojskowy Przegląd Historyczny” 7 (1962), nr 1, s. 3–44.
- Pawlak G., *Epizod wojennej biografii Jana Parandowskiego. Majątek Planta pod Opatowem*, „Napis” 26 (2020), s. 96–112.
- Pęski A. [Ks. A. P.], *Wizyta kościelna*, w: *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, wyd. M. Nowodworski, t. 31, Płock 1911, s. 534–538.
- Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017.
- Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, S–Ż, Sandomierz 2019.
- Stanaszek B., *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004.
- Sziling J., *Kościół chrześcijański w polityce niemieckich władz okupacyjnych w Generalnym Gubernatorstwie (1939–1945)*, Toruń 1988.
- Śmigiel K., *Kościół katolicki w tzw. Okręgu Warty 1939–1945*, Lublin 1979.
- Tomczyk C., *Diecezja częstochowska w latach okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, Warszawa 1978.
- Walewander E., *Diecezja lubelska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 347–379.

Wysocki J., *Archidiecezja warszawska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 271–346.

X. A. F., *Wizyta kościelna*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. S. Gall, t. 41–42, Warszawa 1915, s. 349.

Ryszard Gryz

 <https://orcid.org/0000-0003-1629-5459>

ryszard.gryz@ujk.edu.pl

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

 <https://ror.org/00krbh354>

Konkordat z 28 lipca 1993 r. i sprawa jego ratyfikacji w świetle wybranych doniesień prasowych

 <https://doi.org/10.15633/sts.3204>

Konkordat z 28 lipca 1993 r. i sprawa jego ratyfikacji w świetle wybranych doniesień prasowych

Abstrakt

Tekst jest prezentacją treści i komentarzy wybranych artykułów, które ukazały się w czasopiśmie i prasie polskiej w latach 1993–1998 na temat konkordatu podpisanego między Stolicą Apostolską a Rządem Rzeczypospolitej Polskiej 28 lipca 1993 r. Drugi konkordat polski został ratyfikowany dopiero wiosną 1998 r. i przez ponad cztery lata wzbudzał liczne kontrowersje i polemiki na forum parlamentarnym, rządowym, partyjnym i publicznym. Znalazły one odzwierciedlenie w ówczesnym przekazie medialnym. Do rekonstrukcji przebiegu dysputy wykorzystano tytuły prasowe reprezentujące różne orientacje polityczne i podmioty sceny politycznej. Najsilniej zaakcentowano argumentację środowisk lewicowo-liberalnych przeciw ratyfikacji konkordatu oraz prasy katolickiej za przyjęciem tej międzynarodowej umowy.

Słowa kluczowe: konkordat z 1993 r., Stolica Apostolska, III Rzeczpospolita, relacje państwo – Kościół, doniesienia prasowe

The Concordat of 28 July 1993 and the Matter of its Ratification in Light of Selected Press Reports

Abstract

This article presents the content and commentary of selected articles that appeared in Polish magazines and newspapers between 1993 and 1998 on the subject of the concordat signed between the Holy See and the Government of the Republic of Poland on 28 July 1993. The second Polish concordat was not ratified until the spring of 1998 and for over four years it sparked numerous controversies and polemics in parliamentary, governmental, party and public forums. These were reflected in the media coverage at the time. Newspaper headlines representing various political orientations and political entities were used to reconstruct the course of the debate. The strongest emphasis was placed on the arguments of left-wing liberal circles against the ratification of the concordat and those of the Catholic press in favor of the adoption of this international agreement.

Keywords: 1993 concordat, Holy See, Third Republic of Poland, state-Church relations, press reports

Konkordaty mające charakter międzynarodowej umowy prawnej zawierano zwykle na podstawie przesłanek politycznych¹. Podobne okoliczności towarzyszyły też konkordatowi podpisanemu między Stolicą Apostolską a rządem Rzeczypospolitej Polskiej 28 lipca 1993 r. Polska w latach 1925–1945 była już tzw. państwem konkordatowym. Z powodów ideologicznych i politycznych 12 września 1945 r. Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej uznał konkordat z 10 lutego 1925 r. za nieobowiązujący. Wykorzystano tu fakt złamania dotychczasowej umowy przez Watykan z chwilą, gdy w 1939 roku Stolica Apostolska powierzyła administrację diecezji chełmińskiej niemieckiemu biskupowi Karłowi Splettowi i mianowała administratorem apostolskim dla Kraju Warty Josepha Paecha, a następnie Hilariusza Breitingera. W powojennej rzeczywistości politycznej partia komunistyczna, dominująca lub hegemoniczna w systemie partyjnym, doprowadziła do rozwiązania tej umowy. W pewnych momentach dziejów PRL ekipa rządząca i pierwsi sekretarze PZPR wracali do pomysłu ponownego zawarcia konkordatu, traktując takie rozwiązanie jako element osłabienia więzi między Kościołem i episkopatem polskim a Stolicą Apostolską. W czasie pontyfikatu Pawła VI zawarto ponad 30 umów konkordatowych. Również ekipa Władysława Gomułki podejmowała zakulisowe starania w tym kierunku – aż do momentu, kiedy prymas Stefan Wyszyński otrzymał zapewnienie Watykanu, że bez jego zgody i udziału do tego nie dojdzie. Otoczenie Edwarda Gierka podjęło ten temat po zakończeniu misji ambasadora Kazimierza Papée z ramienia władz Rządu Polskiego na Emigracji, doprowadzając do powołania Zespołu do spraw Stałych Kontaktów Roboczych, który miał się koncentrować na przygotowaniu podstaw prawnych normalizacji relacji państwo – Kościół. Do tej idei powrócono u kresu PRL. Potrzebę stworzenia podstawy ustawowej oraz zawarcia konwencji międzynarodowej widziała w 1987 r. rządowo-episkopalna Komisja Mieszana. Dopiero po umowach Okrągłego Stołu sejm PRL IX kadencji uchwalił trzy ustawy, z których najistotniejsza była *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*².

¹ H. Suchocka, *Konkordat jako umowa międzynarodowa*, w: *Konstytucjonalizm polski. Refleksje z okazji jubileuszu 70-lecia urodzin i 45-lecia pracy naukowej profesora Andrzeja Szmyta*, Gdańsk 2020, s. 661–663.

² *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, „Dziennik Ustaw” [dalej: Dz.U.] (1989), nr 29, poz. 154; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006, s. 437; J. Kowalczyk, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*, Płock 2013, s. 19–56; G. Rydlewski, *Geneza i tryb przygotowania ustawodawstwa wyznaniowego w Polsce w roku 1989*, w: *Regulacje prawne stosunków wyznaniowych w Polsce. Zbiór przepisów i dokumentów*, wybór i oprac. B. Górowska, G. Rydlewski, Warszawa 1992, s. 213–214.

Po rozpadzie ZSRR liczne państwa Europy Środkowej i Wschodniej zawarły umowy ze Stolicą Apostolską, począwszy od Węgier w 1994 r., skończywszy zaś na Albanii w 2002 r. W Polsce, podobnie jak na Węgrzech, najpierw wznowiono stosunki dyplomatyczne. Na początku grudnia 1989 r. nuncjuszem apostolskim w Polsce został abp Józef Kowalczyk – i to on w październiku 1991 r. przedstawił watykański projekt konkordatu. Gabinet Jana Olszewskiego nie rozpoczął jednak formalnych rozmów, a wersja rządowa dokumentu powstała podczas sprawowania funkcji premiera przez Hannę Suchocką dopiero na początku 1993 r. W połowie marca przedstawiono ją nuncjuszowi, a w końcu maja uzgodniono wspólny tekst. Umowa zawierała 29 artykułów określających relacje państwowo-kościelne z uwzględnieniem zasady wzajemnej autonomii i współdziałania dla dobra jednostki i wspólnoty. Układ gwarantował swobodę kontaktu ze Stolicą Apostolską i uznanie osobowości prawnej Kościoła z jego prawem kanonicznym. Regulował kwestie organizacyjne i personalne, swobodę kultu, zasady zawarcia i ważności małżeństwa kanonicznego, warunki nauczania religii oraz tworzenie duszpasterstw w różnych środowiskach³.

Pierwszy etap drogi od podpisania do ratyfikacji konkordatu

Przed przystąpieniem do sedna artykułu warto jednak przybliżyć istotne wątki związane z ratyfikacją dwustronnie wynegocjowanej umowy, którą Rada Ministrów zatwierdziła 1 czerwca 1993 r. Niemal równocześnie doszło do rozwiązania sejmu I kadencji, a więc na długo przed jej upływem. Po tym fakcie 28 lipca nastąpiło podpisanie konkordatu między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską. Nuncjusz abp Kowalczyk i minister spraw zagranicznych Krzysztof Skubiszewski wymienili dokumenty w obecności m.in. prezydenta Lecha Wałęsy, marszałka sejmu Wiesława Chrzanowskiego i marszałka senatu Augusta Chęłkowskiego oraz premier Hanny Suchockiej. Umowa o tak wysokiej randze wymagała ratyfikacji. Po upadku rządu wybory parlamentarne wygrali postkomuniści z Sojuszu Lewicy Demokratycznej (SLD), którzy utworzyli koalicyjny rząd z Polskim Stronnictwem Ludowym (PSL). Dominacja lewicy w sejmie II kadencji spowodowała nieustanne odwlekanie sprawy ratyfikacji konkordatu i jej zamrożenie na kilka następnych lat, co wpływało ujemnie na relacje państwowo-kościelne⁴.

³ W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, s. 23–142; Tekst konkordatu polskiego z 28 VII 1993 r. (w języku polskim i włoskim), w: W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską...*, dz. cyt., s. 145–165. J. Kowalczyk, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską...*, dz. cyt., s. 57–105; A. Dudek, *Od Mazowieckiego do Suchockiej. Pierwsze rządy wolnej Polski*, Kraków 2024, s. 493–495; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, s. 411; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 574–576.

⁴ J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995, s. 166–177; J. Kowalczyk, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską...*, dz. cyt., s. 120–169.

Opór lewicy wynikał z antyklerykalizmu wykluczającego możliwości określenia statusu prawnego Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce na podstawie konkordatu. Takie rozwiązanie postrzegano jako uprzywilejowanie i dalsze poszerzanie wpływów duchowieństwa. Sprzeciwiano się przede wszystkim zapisom o cywilnych skutkach małżeństwa kanonicznego, zarządzie cmentarzami i dotowaniu szkolnictwa katolickiego. Istniała możliwość uregulowania na drodze ustawowej nieprecyzyjnych zapisów niektórych artykułów, a zwłaszcza artykułu 10 dotyczącego zawierania małżeństw. Lewicowa większość sejmowa nie akceptowała takich rozwiązań, gdyż decydował tu pryncypialny opór wobec ratyfikacji konkordatu wynikający z przesłanek ideologicznych⁵.

Jednoznacznie potępił takie postępowanie abp Bronisław Dąbrowski, który kończąc w 1993 r. swą wieloletnią misję sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski, uznał odroczenie sprawy ratyfikacji umowy konkordatowej za akt wrogi Kościołowi i polskiej racji stanu, wypowiadając następujące zdania: „Obecne stosunki Kościół – państwo uważam za nienormalne. Odkładanie m.in. ratyfikacji konkordatu jest polityczną grą, i to w stylu czasów minionych. Odgrywają rolę motywy ideologiczne. Parlament popełnia wielki błąd, deprecjonując aspiracje większości społecznej katolików. Koalicjanci w parlamencie chorują na brak wyobraźni politycznej, co przynosi szkodę nie tyle Kościołowi, ile państwu polskiemu w opinii międzynarodowej. Komuniści PRL przerwali jednostronnie konkordat z 1925 r., a obecnie ich spadkobiercy nie mają odwagi tej krzywdy naprawić”⁶.

Większość ówczesnego kierownictwa koalicyjnego PSL popierała sprawę ratyfikacji konkordatu. Premier Waldemar Pawlak wraz z prezydentem Wałęsą zabiegali o zatwierdzenie umowy, ale w lipcu 1994 r. sejm przyjął uchwałę, że taka decyzja może zapaść dopiero po uchwaleniu konstytucji. W czasie tego starcia pomiędzy SLD a PSL powołano nadzwyczajną komisję sejmową, której zadaniem było rozpatrzenie kwestii zgodności konkordatu z ówczesnym porządkiem prawnym. Za uchwałą w tej sprawie zagłosowało 201 posłów z SLD, Unii Pracy i części Unii

⁵ J. Kowalczyk, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską...*, dz. cyt., s. 57; A. Dudek, *Historia polityczna Polski 1989–2023*, Warszawa 2023, s. 183–184; W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 60–74; J. Krukowski, *Chapter nine. Protection of Marriage and the Family*, w: W. Uruszczak, W. Góralski, J. Krukowski, *Concordats between the Holy See and Poland. History and the Present*, ed. J. Krukowski, Lublin 2020, p. 213–264. Zob. J. Wiszniewski, *Problemy konkordatowe w Polsce w latach 1945–1993*, w: *Kościół katolicki. Wybrane zagadnienia*, red. M. Drzonek, K. Kowalczyk, Szczecin 1998, s. 38–44; Ł. Tomczak, *Partie polityczne w Polsce po 1989 roku*, w: *Polska 1989–1999. Próba bilansu. Materiały z sesji naukowej, Szczecin 16 V 1999 r.*, red. A. Kawecki, K. Kowalczyk, Szczecin 1999, s. 39–47.

⁶ Za: K. Grabska-Gliwka, *Arcybiskup Bronisław Dąbrowski. Życie i działalność (1917–1997)*, Warszawa 2021, s. 390.

Wolności, przy czym 181 posłów było przeciwko (w tym w większości z PSL), a 13 wstrzymało się od głosu⁷.

Wolne tempo prac nad kształtem nowej konstytucji, jej uchwalenie 2 kwietnia 1997 r. i zatwierdzenie przez referendum z 25 maja tego roku oznaczało wejście w życie ustawy zasadniczej 27 października 1997 r. W tym czasie obóz polityczny związany z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim w 1993 r. podjął nieudaną próbę liberalizacji prawa o przerywaniu ciąży, co zablokował swym orzeczeniem Trybunał Konstytucyjny. Kościół nie znajdował się wówczas w kryzysie, czego dowodem był masowy udział Polaków w uroczystościach, którym przewodniczył Jan Paweł II, po raz szósty odwiedzający kilkanaście miast polskich na przełomie maja i czerwca 1997 r. Wybory parlamentarne z 21 września 1997 r. wyłoniły nową większość sejmową i dały podstawę do powołania koalicyjnego rządu Jerzego Buzka, opartego na sojuszu Akcji Wyborczej „Solidarność” i Unii Wolności. Zgodnie z oczekiwaniami Stolicy Apostolskiej i polskich biskupów sejm III kadencji 8 stycznia 1998 r. przyjął ustawę o ratyfikacji konkordatu. Decyzję tę poparło 273 posłów, przeciw było 161, a dwóch wstrzymało się od głosu. Następnie senat bez poprawek przyjął ustawę przy 67 głosach poparcia, 24 sprzeciwu i dwóch wstrzymujących się. Z kolei 23 lutego prezydent Kwaśniewski podpisał dokument ratyfikacyjny i tego samego dnia uczynił to także Jan Paweł II. Dokumenty ratyfikacyjne wymieniono 25 marca i miesiąc potem umowa weszła w życie. W konsekwencji okazało się, że obawy przeciwników były przesadzone, gdyż artykuły konkordatu ani nie spowodowały konfliktów wyznaniowych, ani też komplikacji w funkcjonowaniu urzędów stanu cywilnego⁸.

Prasowe komentarze po podpisaniu konkordatu

Podpisanie konkordatu szeroko komentowała prasa katolicka⁹. Można przytoczyć tu wiele artykułów, które zgodnie i w pozytywnym tonie odnosiły się do umowy.

⁷ A. Dudek, *Historia polityczna Polski...*, dz. cyt., s. 228–229.

⁸ Senat Rzeczypospolitej Polskiej, 6. posiedzenie Senatu RP, ww2.senat.pl/K4/DOK/DIAR/07/0701.HTM#a2 [dostęp: 28 VI 2024 r.]; *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.*, Dz.U. (1989), nr 51, poz. 318; A. Dudek, *Historia polityczna Polski...*, dz. cyt., s. 283–288, 293, 312; W. Włazlak, *Kościół katolicki na tle konstytucjonalizmu polskiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Polonijnej w Częstochowie. Wydział Administracyjno-Prawny” (2002), nr 1, s. 104–106.

⁹ Prasę katolicką w rozpatrywanym okresie stanowiły pisma kościelne i świeckie. Kościół wydawał jeden dziennik i wiele tygodników, dwutygodników, a także miesięczniki i kwartalniki. Dziennik „Słowo Powszechne” o rodowodzie paxowskim w 1993 r. przekształcono w „Słowo – Dziennik Katolicki”. Większość dziennikarzy pozostała i choć biskupi zachęcali do jego czytania, jednak nakład czasopisma systematycznie malał. W końcu kwietnia 1997 r. przekształcono go w tygodnik, a w czerwcu 1997 r. z przyczyn finansowych przestał się ukazywać. Z inicjatywy Konferencji Episkopatu Polski

W „Tygodniku Powszechnym” z 8 sierpnia 1993 r. ukazały się dwa teksty: ks. Adama Bonieckiego (*Dobry, soborowy...*)¹⁰ i Jerzego Turowicza (*Konkordat*)¹¹. Tydzień później skomentował to wydarzenie Andrzej Grajewski w „Gościu Niedzielnym” (*Łgarstwa*)¹². Po paru tygodniach na łamach tego tygodnika Marek Pernal, uczestniczący w formułowaniu zapisów umowy, poszerzył komentarz Grajewskiego w swoim artykule pt. *Czy konkordat jest państwu polskiemu istotnie potrzebny?*¹³ Z pewnym opóźnieniem w „Przeglądzie Katolickim” ukazały się dwa teksty. Najpierw 29 sierpnia redaktor naczelny pisma, ks. Jan Miazek, zamieścił wypowiedź pt. *Konkordat, Denver, wybory*¹⁴, 5 września zaś Andrzej Troszyński opublikował artykuł *O konkordacie z konkordatem*¹⁵. Związany z ruchem chrześcijańsko-demokratycznym i Ośrodkiem Dokumentacji i Studiów Społecznych kwartalnik „Chrześcijanin w Świecie” w numerze 3 z 1993 r. zamieścił tekst ks. Jana Dudziaka *Konkor-*

1 VII 1993 r. powstała Katolicka Agencja Informacyjna (KAI), która wyspecjalizowała się w przekazywaniu informacji religijnych i w każdej diecezji miała swojego korespondenta prasowego. W 1995 r. upadły takie pisma, jak „Chrześcijanin w Świecie”, „Ład” i „Przegląd Katolicki”. Polski rynek prasy katolickiej zdominowały dwa tygodniki: katowicki „Gość Niedzielnym” i częstochowska „Niedziela”. Za najlepsze pismo katolickie uważano „Tygodnik Powszechny”. M. Habowski, *Nauka społeczna Kościoła w świetle prasy katolickiej w Polsce (1989–1995). Wybrane problemy*, Wrocław 2002, s. 11–14, 241–242; Prasa Parafialna, *Prasa katolicka*, prasaparafialna.pl/czytelnia/prace_naukowe/wspolczesna_prasa_katolicka_w_polsce/rozdzial_1_prasa_katolicka [dostęp: 18 VI 2024 r.].

¹⁰ A. Boniecki, *Dobry, soborowy...*, „Tygodnik Powszechny” nr 32 z 8 VIII 1993 r., s. 2.

¹¹ J. Turowicz, *Konkordat*, „Tygodnik Powszechny” nr 32 z 8 VIII 1993, s. 3.

¹² A. Grajewski, *Łgarstwa*, „Gość Niedzielnym” z 15 VIII 1993 r.

¹³ M. Pernal, *Czy konkordat jest państwu polskiemu istotnie potrzebny?*, „Gość Niedzielnym” nr 39 z 26 IX 1993 r., s. 1, 17. Po 15 latach od wejścia w życie umowy w tygodniku „Polityka” ukazał się tekst rozmowy Joanny Podgórskiej z dr. Pawłem Boreckim z Uniwersytetu Warszawskiego, który kategorycznie stwierdził: „Państwu konkordat nie był do niczego potrzebny. Może poza pewną stabilizacją relacji z Kościołem katolickim przed referendum akcesyjnym do Unii Europejskiej. Ale jak pokazała historia, ta stabilizacja była krótkotrwała; kilkuletnia. Dzisiaj znów jesteśmy świadkami bardzo wyraźnej polaryzacji przestrzeni publicznej w sprawach światopoglądowych. Zarówno strona katolicka, jak i zwolennicy laicyzacji okopują się na swoich pozycjach”. Rozmowę przedrukowano 10 lat później. J. Podgórska, *Fakty po pakcie. Rozmowa z dr. Pawłem Boreckim o 15 latach konkordatu z Watykanem*, „Polityka” z 27 VII 2018 r., polityka.pl/tygodnikpolityka/klassykipolityki/1756176,1,fakty-po-pakcie.read [dostęp: 16 VII 2024 r.]. Zob. P. Borecki, *Nieważność i wygaśnięcie konkordatu polskiego z 1993 r.*, „Studia Prawa Publicznego” (2020), nr 4 (32), s. 43–62.

¹⁴ J. Miazek, *Konkordat, Denver, wybory*, „Przegląd Katolicki” nr 18/19 z [29 VIII – 5 IX] 1993 r., s. 3.

¹⁵ A. Troszyński, *O konkordacie z konkordatem*, „Przegląd Katolicki” nr 18/19 z [29 VIII – 5 IX] 1993 r., s. 4–6.

*dat jako instrument gwarancji wolności religijnej*¹⁶. Wśród kilku innych artykułów napisanych przez wybitnych znawców prawa kanonicznego warto wymienić jeszcze obszerny tekst ks. Witolda Adamczewskiego SJ pt. *Wokół nowego konkordatu*, który ukazał się w październikowym numerze „Przeglądu Powszechnego”¹⁷. Prezentację konkordatu zamyka publikacja na łamach „Gwiazdy Morza” z listopada 1993 r. autorstwa wykładowcy prawa w Seminarium Duchownym w Gdańsku, ks. Ryszarda Kasyny, późniejszego biskupa¹⁸.

Obrona konkordatu przez katolików oburzyła dr. Jacka Bartyzela, który w „Słowie – Dzienniku Katolickim” z 11 sierpnia 1993 r. skrytykował konkordat za uznanie katolicyzmu w Polsce za religię tolerowaną. Liberalizm demokratyczny obciążył odpowiedzialnością za wytworzenie paradoksalnej sytuacji, w której katolicy muszą stawać w obronie konkordatu, który miał doprowadzić do zlikwidowania postkomunistycznego stanu prawnego. Silnie tradycjonalistyczne poglądy Bartyzela nie pozostawały w sprzeczności z interesującą konstatacją, że w tej anormalnej sytuacji katolicy publicyści i naukowcy odczuwali obowiązek udowadniania, iż konkordat modelowo odpowiada zasadom katolickim¹⁹.

Jako przykład krytyki skierowanej przeciwko idei i założeniom umowy warto przywołać ówczesne publikacje Jerzego Wiślockiego specjalizującego się w prawie wyznaniowym. W kilka dni po zawarciu konkordatu opublikował on krytyczny artykuł we „Wprost”, a jeszcze w 1993 r. w formie książkowej opracowanie pt. *Konkordat polski 1993. Tak czy nie?*, które posłużyło następnie do ataków – zwłaszcza SLD i Unii Pracy – na zapisy konkordatu²⁰. Jak stwierdził znawca problematyki konkordatów polskich, Józef Krukowski: „Niektórzy prawnicy, a za nimi publicyści głosili – między innymi – że ratyfikacja konkordatu pociągnie za sobą pogwałcenie konstytucji, nadanie państwu charakteru wyznaniowego, dyskryminację niekatolików itp.”²¹.

Wśród wielu artykułów krytycznych warto wskazać na te zamieszczone w „Gazecie Wyborczej” i „Polityce”. W numerze z 3 sierpnia 1993 roku „Gazety

¹⁶ J. Dudziak, *Konkordat jako instrument gwarancji wolności religijnej*, „Chrześcijanin w Świecie” (1993), nr 3, s. 74–86.

¹⁷ W. Adamczewski, *Wokół nowego konkordatu*, „Przegląd Powszechny” (1993), nr 10, s. 12–27.

¹⁸ R. Kasyna, *Normalizacja sytuacji prawnej między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską ze szczególnym uwzględnieniem Konkordatu*, „Gwiazda Morza” z 7–14 XI 1993 r.

¹⁹ J. Bartyzel, *Jakie „przywileje” dla Kościoła?*, „Słowo – Dziennik Katolicki” z 11 VIII 1993 r.

²⁰ J. Wiślocki, *Konkordat kościelnych przywilejów*, „Wprost” nr 32 z 8 VIII 1993 r., s. 23–25; J. Wiślocki, *Konkordat polski 1993. Tak czy nie?*, Poznań 1993, s. 101–184. Przykładem publikacji prasowych tego typu był artykuł poświęcony rzekomemu zagrożeniu bigamią w Polsce, jeśli konkordat zostanie ratyfikowany. Zob. J.S. Mac, *Sakrament bigamii*, „Wprost” (1993), nr 43, s. 35–36. Na temat zarzutów wobec konkordatu: zob. też J. Wiślocki, *Wątpliwości wobec konkordatu*, „Państwo i Prawo” (1994), nr 7–8, s. 13–18.

²¹ J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 53.

Wyborczej” zamieszczono artykuł Zbigniewa Mikołajki pt. *Ile Polski w konkordacie* i komentarz Haliny Bortnowskiej pt. *Dlaczego się nie cieszę?*. Artykuł Mikołajki potwierdza fakt rzeczywistego zerwania konkordatu przez Stolicę Apostolską w 1939 roku. Za prof. Wisłockim stwierdza, że nie wzięto pod uwagę sytuacji, gdy w Watykanie skończy się pontyfikat papieża Polaka. Wskazał na konflikt prawa polskiego i kanonicznego w kontekście nauki religii w szkołach i zasadą fakultatywności. Zwraca uwagę na nie równoprawność Polski jako podmiotu prawa międzynarodowego. Bardzo krytycznie odniósł się do zasad mianowania biskupów, konstatuując: „Państwo polskie nie ma nic do powiedzenia w kwestii zasadniczych decyzji organizacyjnych, w kwestii terytorialnej, instytucjonalnej i personalnej budowy Kościoła”²². W tekście Bortnowskiej znajdujemy słuszne obawy, że zawarcie umowy otworzy długotrwałą „zastępczą wojnę partyjną” oraz potępienie trybu pertraktacji nad dokumentem z dyskryminacją władzy ustawodawczej. Autorka domagała się nie referendum, ale solidnej debaty²³. Podobnie jak Mikołajko w sprawie kontroli nad finansami Kościoła wypowiedziano się krytycznie na łamach „Polityki”²⁴.

Z prasowych doniesień o początkach prac nad ratyfikacją konkordatu

Zatwierdzeniu konkordatu sprzeciwiało się m.in. Stowarzyszenie na rzecz Praw i Wolności Barbary Labudy z Unii Demokratycznej. Należało do niego ok. 1 tys. osób, a jego początki sięgały komitetów popierających zorganizowanie referendum w sprawie niekarania za aborcję. Stowarzyszenie protestowało przeciwko przywilejom finansowym Kościołów i państwowemu patronatowi nad edukacją religijną dzieci i młodzieży. Akcje były na tyle głośne, że „Gazeta Wyborcza”, ogólnopolski dziennik społeczno-polityczny o profilu centro-liberalnym, odświeżała na swych łamach temat ratyfikacji konkordatu i przytaczała argumentację krytyczną na ten temat. W artykule Jana Turnaua i Agaty Nowakowskiej z 11 stycznia 1994 r. pt. *Szarża na konkordat* przytoczono opinie Labudy w kwestii szczegółów dotyczących nieokreślenia osoby, która byłaby odpowiedzialna za dokonanie rejestracji w Urzędzie Stanu Cywilnego małżeństwa kościelnego w ciągu pięciu dni po jego zawarciu. Posłanka Unii Demokratycznej, a później Unii Wolności uważała, że brak dopełnienia tego obowiązku będzie skutkował uznaniem związku za konkubinaty, a nie za małżeństwo. Mogłoby to spowodować w przyszłości konieczność występowania dzieci urodzonych z tego związku do sądu o przyznanie im nazwiska, pozbawienie kobiety możliwości otrzymywania tzw. renty wdowiej, małżonków

²² Z. Mikołajko, *Ile Polski w konkordacie* „Gazeta Wyborcza”, nr 179 (1258) z 3 sierpnia 1993 r., s. 12.

²³ H. Bortnowska, *Dlaczego się nie cieszę?*, „Gazeta Wyborcza”, nr 179 (1258) z 3 sierpnia 1993 r., s. 12.

²⁴ Zob. szerzej: S. Podemski, *Zadowoleni i niespokojni*, „Polityka” nr 32 (1892) z 7 sierpnia 1993 r. s. 1, 16.

zaś wzajemnych praw do dziedziczenia. Labuda twierdziła, że uprzywilejowanie Kościoła z racji posiadania większości cmentarzy może prowadzić do odmowy pochówku. Ponadto sprzeciwiała się zapisom konkordatu narzucającym naukę religii, począwszy od przedszkola, gdzie nie organizowano alternatywnych zajęć z etyki. Marek Gromelski ze Stowarzyszenia na rzecz Praw i Wolności wskazywał na przekroczenie uprawnień przez rząd Hanny Suchockiej, który podpisał umowę po rozwiązaniu sejmu, a jej treść utrzymywano w tajemnicy, zamiast jawnie przedstawić opinii publicznej i w sposób transparentny ją przedyskutować²⁵. Środowiska lewicowe na łamach swej prasy wielokrotnie powielały później stanowisko określone w tym artykule.

Kolejna seria publikacji o tematyce konkordatowej ukazała się w polskiej prasie w 1994 r. Na początku stycznia otwierał ją tekst wieloletniego dziennikarza „Tygodnika Powszechnego”, Krzysztofa Burnetki, pt. *Poważniej o konkordacie*²⁶. Następnie od lutego do listopada w tygodniku „Niedziela” ukazał się cykl artykułów wybitnego znawcy tej problematyki i negocjatora konkordatu w składzie delegacji Stolicy Apostolskiej, ks. Wojciecha Góralskiego²⁷. Tuż po odroczeniu ratyfikacji poruszał jeszcze tę kwestię w „Niedzieli” watykanista Dominik Morawski – wieloletni publicysta prasy włoskiej, amerykańskiej i polskiej („Ład”, „Konfrontacje”, „Młoda Polska”), a także Stefan Niesiołowski²⁸. Po uchwale sejmowej z 1 lipca 1994 r. ostry komentarz w „Gościu Niedzielnym” opublikował Andrzej Grajewski²⁹.

W prasie katolickiej odnotowano również pogląd Komisji Wspólnej Rządu RP i Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE), zrzeszającej siedem Kościołów mniejszościowych, powołanej zaś w wyniku uzgodnień z premierem Tadeuszem Mazowieckim na wzór Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski. Podczas rozmów w Warszawie 28 marca 1994 r. na temat relacji z Kościołami chrześcijańskimi wicepremier Aleksander Łuczak zapewnił, że nie dojdzie do podpisania umowy o randze konkordatu, ale jeśli konkordat ze Stolicą Apostolską zostanie ratyfikowany, to inne Kościoły i związki wyznaniowe powinny otrzymać gwarancje równych praw. W „Gościu Niedzielnym” – ogólnopolskim piśmie diecezjalnym wydawanym w Katowicach – z 10 kwietnia 1994 r. w rubryce *Kronika* odnotowano bez komentarza wypowiedź bp. Jana Szarka z Kościoła Ewangelicko-

²⁵ J. Turnau, A. Nowakowska, *Szarża na konkordat*, „Gazeta Wyborcza” nr 8 (1392) z 11 I 1994, s. 3.

²⁶ K. Burnetko, *Poważniej o konkordacie*, „Tygodnik Powszechny” z 9 I 1994 r.

²⁷ W. Góralski, *Konkordat. Obawy czy sprzeciw?*, „Niedziela” z 13 II 1994 r.; W. Góralski, *Sprzeciw wobec konkordatu – niezrozumienie czy uprzedzenie?*, „Niedziela” z 10 IV 1994 r.; W. Góralski, *Kiedy zwycięży racja?*, „Niedziela” z 31 VII 1994 r.; W. Góralski, *Wykrętna decyzja*, „Niedziela” z 16 X 1994 r.; W. Góralski, *Czy uzasadniona zwłoka?*, „Niedziela” z 13 XI 1994 r.

²⁸ D. Morawski, *Wielka kompromitacja*, „Niedziela” z 24 VII 1994 r.; S. Niesiołowski, *Konkordat odrzucony*, „Niedziela” z 24 VII 1994 r.

²⁹ A. Grajewski, *Tchórzliwie i obłudnie*, „Gość Niedzielnym” z 10 VII 1994 r.

-Augsburskiego w RP o spełnieniu postulatów PRE, które winny się znaleźć w przyszłej konstytucji³⁰.

Opinii publicznej należało obiektywnie tłumaczyć zasady zawarte w konkordacie. Nabrało to wagi, gdy 27 sierpnia 1994 r. episkopat wyraził swe ubolewanie po odsunięciu w czasie ratyfikacji umowy przez sejm 1 lipca 1994 r.³¹ W specjalistycznych czasopismach pojawiały się artykuły profesjonalnie wyjaśniające zawiłości związane z interpretacją zapisów konkordatowych. Należała do nich kwestia niezależności i współdziałania w relacjach państwowo-kościelnych, a konkretnie przejawów niezależności Kościołów i związków wyznaniowych chociażby w zakresie prawa do decydowania o obsadzie stanowisk kościelnych. W numerze 9 z 1994 r. miesięcznika społeczno-kulturalnego „Przegląd Powszechny”, wydawanego przez jezuitów w nakładzie kilku tysięcy egzemplarzy, na temat interpretacji niektórych zapisów konkordatu głos zabrała Hanna Suchocka. Przedstawiła m.in. wykładnię regulacji zawartej w ustępie 4 artykułu 7 tej umowy, odnoszącym się do szczegółowej procedury związanej z ogłoszeniem nominacji biskupa diecezjalnego. W postanowieniu tym mowa jest o możliwie wczesnym podaniu najpierw nazwiska nominata przez Stolicę Apostolską do poufnej wiadomości rządu polskiego. Zdaniem Suchockiej czas między poinformowaniem rządu i mediów zarezerwowano na wyrażenie opinii o nominacie przez władze państwowe³². Oprócz wrześniowego numeru „Przeglądu Powszechnego” sprawę ratyfikacji skomentowano w dolnośląskim piśmie katolickim „Nowe Życie”, z kolei w tygodniku „Ład” wypowiedział się jego redaktor naczelny Maciej Łętowski³³.

Wyjątkowego znaczenia nabrała krytyczna wypowiedź Jarosława Gowina w „Tygodniku Powszechnym” z października 1994 r. Koncepcja redaktora naczelnego miesięcznika „Znak” nie przystawała zupełnie do doniesień i komentarzy zamieszczanych w „Tygodniku Powszechnym” oraz w innych tytułach prasy katolickiej. Gowin w artykule *Granice Kościoła – granice demokracji* podzielił się z czytelnikami swoją opinią, że konkordat jest anachronizmem i że relacje między państwem i Kościołem powinny być regulowane w innej formie. Jego zdaniem rozstrzygające decyzje powinny zapadać w stosownych ustawach³⁴.

³⁰ Kronika. Komisja Wspólna Rządu i Polskiej Rady Ekumenicznej, „Gość Niedzielny” nr 15 z 10 IV 1994 r., s. 5.

³¹ J.M. Ruman, *Stosunki państwo – Kościół w Polsce w latach 1989–2000*, w: *Między integracją a komunizmem. Społeczeństwa i Kościoły Europy Środkowej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej, Szczecin, 8–9 czerwca 2001 r.*, red. K. Kowalczyk, A. Kubaj, R. Wróblewski, Tuchów 2001, s. 158.

³² H. Suchocka, *Konkordat polski z 1993 r.*, „Przegląd Powszechny” (1994), nr 9, s. 173; M. Miś, *Problem niezależności i współdziałania w relacji państwo – Kościół katolicki na przykładzie art. 7 ust. 4 oraz art. 25 konkordatu*, w: *Stosunki państwo – Kościół w Polsce 1944–2010. Studia i materiały*, red. R. Łatka, Kraków 2013, s. 108–110.

³³ T. Kamiński, *Kto i dlaczego nie chce konkordatu?*, „Nowe Życie” (1994), nr 9; M. Łętowski, *Festina lente*, „Ład” z 18 IX 1994 r.

³⁴ J. Gowin, *Granice Kościoła – granice demokracji*, „Tygodnik Powszechny” z 16 X 1994 r.

W 1995 r. nastąpił spadek zainteresowania doniesieniami dotyczącymi ratyfikacji konkordatu. Z ogólnopolskich pism najczęściej podejmował ten problem tygodnik „Niedziela” i „Gość Niedzielny”³⁵. Podczas kampanii prezydenckiej w 1995 r. „Gazeta Krakowska” za Polską Agencją Prasową 10 września dość lakonicznie odnotowała wypowiedź kandydującego na ten urząd Aleksandra Kwaśniewskiego. Będąc w Zamościu, oświadczył on, że jego partia, czyli Socjaldemokracja Rzeczypospolitej Polskiej, nie prowadzi walki z Bogiem, a jedynie z częścią hierarchii kościelnej, jednoznacznie zapowiadając swój sprzeciw wobec ratyfikacji konkordatu³⁶.

Doniesienia z dysputy nad pozorowaniem finalizacji procedur ratyfikacji

Między końcem maja a połową lipca 1996 r., a więc podczas toczącej się w parlamencie dyskusji nad ratyfikacją konkordatu, w prasie pojawiły się liczne komentarze. Serię publikacji rozpoczęła „Rzeczpospolita”, która w numerze z 25–26 maja 1996 r. opublikowała wyniki sondażu na temat ratyfikacji konkordatu, przeprowadzonego w dniach 18–19 maja na 1000-osobowej próbie reprezentatywnej dla dorosłych obywateli Polski przez sopocką Pracownię Badań Społecznych na zlecenie dziennika. Przeciwnicy stanowili 24 proc. ankietowanych, niezdecydowanych zaś było 21 proc., a ponad połowa badanych (55 proc.) widziała potrzebę zatwierdzenia umowy. Z kolei wśród zwolenników 58 proc. było zdania, że powinno to nastąpić jeszcze w 1996 r. Nie określiło swego stanowiska 34 proc. badanych, 8 proc. zaś optowało przeciw takiemu terminowi procedowania. Z przeprowadzonego sondażu wynikało jeszcze, że za ratyfikacją częściej opowiadały się kobiety niż mężczyźni, osoby powyżej 59. roku życia i mające wykształcenie podstawowe lub średnie. Najczęściej sprzeciwiali się temu przedsiębiorcy prywatni i mieszkańcy dużych miast powyżej 200 tys. mieszkańców. Tytuł artykułu z pierwszej i drugiej strony „Rzeczpospolitej” zapowiadał: *Tylko zwolennicy lewicy są przeciwni*, a konkretnie SLD i Unii Pracy. Sympatycy polityczni PSL, czyli ówczesnego koalicjanta SLD, byli za zatwierdzeniem, podobnie jak sympatycy partii o tradycjach niepodległościowych i solidarnościowych, jak Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność”, Unia Wolności, Konfederacja Polski Niepodległej (KPN), Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe (ZChN), Ruch dla Rzeczypospolitej (RdR), Ruch Odbudowy Polski (ROP) i Bezpartyjny Blok Wspierania

³⁵ B. Przewoźnik, T. Szymański, *Podpisanie konkordatu ze stanowiska prawa międzynarodowego*, „Niedziela” z 29 I 1995 r.; J. Dyduch, *Troska o tolerancję*, „Gość Niedzielny” z 26 II 1995 r.; *W dwa lata po zawarciu Konkordatu. Z ks. prof. Wojciechem Góralskim – negocjatorem Konkordatu – rozmawia ks. Ireneusz Skubiś*, „Niedziela” nr 31 z 30 VII 1995 r., s. 1, 8; M. Miszański, *Prezydent elekt o Konkordacie*, „Niedziela” z 10 XII 1995 r.

³⁶ [PAP], *Wybory '95. Kwaśniewski nie walczy z Bogiem*, „Gazeta Wyborcza” nr 209 (14422) z 10 IX 1995 r., s. 2.

Reform (BBWR)³⁷. Z przeprowadzonego sondażu wynikało, iż aż jedna czwarta badanych była przeciw ratyfikacji konkordatu między Polską a Watykanem.

Wątek ten pogłębiła wkrótce dziennikarka Ewa K. Czackowska, pracująca w dzienniku „Rzeczpospolita” od 1990 r. Zamieściła ona w numerze z 4 czerwca tekst pt. *Rozchodzące się drogi. Prezydent i SLD wobec konkordatu*. Postawiła w nim tezę o zmianie stanowiska w kwestii ratyfikacji umowy z Watykanem i opatrzenia konstytucji preambułą przez Aleksandra Kwaśniewskiego, który po wygranych wyborach prezydenckich, nie bacząc na utratę poparcia bardziej radykalnej części lewicowego elektoratu, aprobował ten kierunek polityki, aby być „prezydentem wszystkich Polaków”. Autorka zauważyła proces pogłębiającego się rozłamu między Pałacem Namiestnikowskim a SLD, wynikający z wizji nadchodzących w kolejnym roku wyborów parlamentarnych, kiedy antyklerykalni i antykościelni wyborcy lewicy będą pytać o realizację takich obietnic, jak „konkordat po konstytucji, liberalizacja ustawy aborcyjnej, konstytucja neutralna światopoglądowo”. Z kolei prezydent miał znacznie szerszą perspektywę, wynikającą z potrzeby poprawy relacji z Kościołem, aby efektywnie wpływać na rządzących podczas swojej pierwszej, a następnie drugiej kadencji. Kwaśniewski opowiadał się więc za podjęciem prac sejmowych w sprawie konkordatu jeszcze przed wakacjami. Półroczne przedłużenie prac komisji nadzwyczajnej powołanej do zbadania zgodności konkordatu z projektem przygotowywanej konstytucji, której przewodniczył Zbigniew Siemiątkowski, na niewiele się zdało i posłużyło jedynie do odsunięcia sprawy w czasie. Czackowska odniosła się do ujawnienia w tygodniku „Nie” (choć publikację o tym zamieszczono także w „Przeglądzie Tygodniowym”) treści dokumentów wymienionych między Stolicą Apostolską a polskim Ministerstwem Spraw Zagranicznych, podejmujących wątek opatrzenia konkordatu „jednostronną deklaracją interpretacyjną” rządu polskiego³⁸. Sprawa ta „usztyniła kontakty”, co przyznał Kwaśniewski w wywiadzie dla „Głosu Wielkopolskiego”. Rozwiązań okołokonkordatowych rząd Włodzimierza Cimoszewicza jednak nie przygotował, co świadczyło o wykorzystaniu deklaracji proponowanej przez MSZ do gry politycznej w SLD. Próba przeciągnięcia pragmatyków tej partii na stronę zwolenników ratyfikacji umowy nie mogła się udać i pomóc otoczeniu prezydenta w przeforsowaniu jego stanowiska. Okazało się, że antyklerykalny elektorat otrzymał wsparcie Jerzego Urbana, który przyznał w „Trybunie”, że w ten sposób sprzeciwia się przyjęciu konkordatu w sejmie niewielką większością. Redaktor Czackowska odnotowała też informację „Życia Warszawy” o planowanym spotkaniu prezydenta z posłami SLD w połowie czerwca, aby „złamać im kręgosłup”. Fakt ten potwierdzał zawarcie swego rodzaju kompromisu podczas rozmów biskupów

³⁷ G.S., *Tylko zwolennicy lewicy są przeciw. Sondaż „Rzeczpospolitej” o ratyfikacji konkordatu*, „Rzeczpospolita” z 25–26 V 1996 r., s. 1–2.

³⁸ Pismo abp. Jeana-Louisa Taurana, Sekretarza ds. Relacji z Państwami, do Dariusza Rosatięgo, Ministra Spraw Zagranicznych, Watykan, 3 kwietnia 1996 r.; oraz Projekt Deklaracji Rządu lub Ministerstwa Spraw Zagranicznych Rzeczypospolitej Polskiej, w: W. Góralski, *Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998, s. 79–80.

z prezydentem. Miał on polegać na możliwości zaakceptowania niespójnych artykułów konstytucji z podstawami aksjologicznymi Kościoła i preambułą odwołującą się do Boga. W ten sposób miano odwieść hierarchów od nawoływania do odrzucenia konstytucji w referendum³⁹. Artykuł Ewy Czaczkowskiej miał więc charakter informacyjny i analityczny, jej wnioski zaś okazały się prorocze.

Opublikowanie w dwóch wspomnianych polskich pismach niejawnej korespondencji na linii rząd – Stolica Apostolska spotkało się z protestem ze strony biskupów obradujących w dniach 11–13 czerwca w Siedlcach na 283. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski. W wydanym komunikacie solidaryzowano się z opinią Jana Pawła II, który przed grupą polskich pielgrzymów w Watykanie wyraził swe zaniepokojenie próbami kwestionowania autorytetu Kościoła w Polsce, wyszydzania postaw religijnych i moralnych katolików, laicyzacji, spychania wartości religijnych na margines życia społecznego i dążenia do usunięcia odniesień do Boga w pracach nad konstytucją. W aspekcie tu interesującym niezwykle ważne znaczenie miały zdania ujęte w komunikacie KEP: „Mimo deklaracji dobrych intencji władz konkretnym przejawem tego lekceważenia jest stawianie interesów partyjnych nad dobro państwa, np. przy konkordacie. Dyskusję na temat tej umowy ze Stolicą Apostolską przeniesiono na poziom prasy brukowej. Odbiega to od kultury cywilizowanego społeczeństwa, szkodzi polskiej racji stanu i podważa zaufanie do władzy”⁴⁰.

Trzeciego lipca 1996 r., a więc w dniu debaty sejmowej, o której niżej, w numerze 154 lewicowej „Trybuny” ukazał się artykuł dziennikarza Aleksandra Frydrychowicza pod znamienym tytułem *Jakim prawem?* i nagłówkiem: *Kanoniczne ważniejsze od państwowego*. Wyeksponowano w nim zasadniczą tezę autora: „Wejście w życie konkordatu może spowodować, że świeckie (?) państwo będzie zmuszone do wykazywania pomocy Kościołowi w indoktrynacji ludzi niewierzących”⁴¹. Artykuł miał zapewne przygotować czytelników o poglądach lewicowych do odbioru oraz interpretacji aktualnych sporów sejmowych. Autor postawił sobie za cel uświadomienie posłów i wyborców co do widzianych oczyma lewej strony sceny politycznej zagrożeń, jakie mogła przynieść decyzja o ratyfikacji. W całym tekście odnosił się do wybranych artykułów *Kodeksu prawa kanonicznego*, które wraz z ratyfikacją konkordatu wymagałyby – co oczywiste – nie tylko akceptacji, ale i przestrzegania przez stronę państwową. Obawy redaktora wzbudził najpierw kanon 1290, w interpretacji Frydrychowicza ustanawiający nadrzędność prawa kanonicznego nad państwowym, z kolei kanon 1273 zgodnie z jego wykładnią pozwalał na oddawanie podmiotowi zagranicznemu zarządu m.in. nad ziemią kościelną. Dalej z pewną iro-

³⁹ E.K. Czaczkowska, *Rozchodzące się drogi. Prezydent i SLD wobec konkordatu*, „Rzeczpospolita” z 4 VI 1996 r., s. 5.

⁴⁰ Komunikat 283. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, Siedlce, dnia 13 czerwca 1996 r., w: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, wstęp i oprac. J. Żaryn, Warszawa–Poznań 2006, s. 390.

⁴¹ A. Frydrychowicz, *Jakim prawem? Kanoniczne ważniejsze od państwowego*, „Trybuna” nr 154 z 3 VII 1996 r., s. 8.

nią wskazywano na możliwość wystąpienia konfliktu przy zastosowaniu jednego z punktów kanonu 833, który jako wykładawców religioznawstwa dopuszczał na uniwersytetach rzekomo „jedynie osoby, potwierdzające swoją wiarę przed funkcjonariuszami Kościoła”⁴². W dalszej części tekstu Frydrychowicz ukazał Kościół w roli potencjalnego cenzora publikacji podręcznikowych z zakresu obyczajowości, a nawet artykułów w „Nie” oraz scenariuszy programu satyryczno-rozrywkowego Kabaret Olgi Lipińskiej. Z artykułu wyłaniał się obraz pazernej instytucji korzystającej z pomocy organów państwowych w celu „indoktrynacji ludzi niewierzących”, finansowania pielgrzymek, zakupu „przez państwo modlitewników”, a w następstwie kanonu 797 „utrzymywania prywatnego szkolnictwa katolickiego”⁴³. Lista zagrożeń wynikających z ratyfikacji konkordatu na tym się nie kończyła.

Na 84. posiedzeniu sejmu 3 lipca 1996 r. miały zostać przegłosowane trzy poselskie wnioski o odrzucenie poselskich projektów uchwał w sprawie uchylecia lub zmiany uchwały sejmowej z 1 lipca 1994 r. o trybie prac nad ustawą o ratyfikacji konkordatu. Zostały one przedstawione i przedyskutowane na poprzednim posiedzeniu. W kolejnych głosowaniach odrzucono dwa pierwsze wnioski, toteż marszałek sejmu na podstawie wniosku klubu SLD zarządził zgodnie z wolą prezydium drugie czytanie „projektu uchwały w sprawie zmiany uchwały sejmu o trybie prac nad ustawą o ratyfikacji konkordatu” bez odsyłania go do komisji. Wówczas wywiązała się dyskusja i ostatecznie podjęto ten etap procedowania. Głos zabrał Tadeusz Mazowiecki z Unii Wolności, który postawił retoryczne pytanie o powód zwłoki w rozwiązywaniu sprawy ratyfikacji umowy, pytając: „Po co ta gra?” trwająca trzy lata, gdy głową Kościoła katolickiego jest Polak, kierując odpowiedzialność za ten stan w stronę konkretnej części sali sejmowej. Poparł to stanowisko poseł koła KPN Dariusz Wójcik, który stwierdził, że klub SLD „z przyczyn merytorycznych, ideologicznych, programowych konkordatu nie chce ratyfikować”, oraz dwukrotnie poseł PSL Aleksander Bentkowski, deklarujący w imieniu klubu wolę uchwalenia konkordatu i krytykujący obstrukcję polityczną w kwestii merytorycznej dyskusji nad konkordatem. Nie znajdował on usprawiedliwienia dla działań przeciwników próbujących tłumaczyć społeczeństwu, że „konkordat jest nieszczęściem dla narodu polskiego”. Innego zdania był poseł Jerzy Szmajdziński, który konkludował, że istnieją sprzeczności między treścią konkordatu a tzw. Małą Konstytucją z 1992 r. Sprzeciw wobec tego stanowiska złożyła posłanka Irena Lipowicz należąca do komisji nadzwyczajnej ds. konkordatu. Z posłem Mazowieckim polemizował poseł Piotr Ikonowicz z Polskiej Partii Socjalistycznej (PPS), który utyskiwał na uprzywilejowanie Kościoła katolickiego w Polsce wprowadzone „za plecami parlamentu, za plecami społeczeństwa przez rząd pani Hanny Suchockiej” i apelował o renegocjowanie umowy. Następny mówca, poseł Stanisław Kowolik, w imieniu BBWR i KPN oskarżył SLD o „perfidną grę wokół konkordatu” i o „kompromitowanie

⁴² A. Frydrychowicz, *Jakim prawem?*..., art. cyt., s. 8.

⁴³ A. Frydrychowicz, *Jakim prawem?*..., art. cyt., s. 8.

Polski i Polaków na arenie międzynarodowej”. Uprzywilejowanie Kościoła katolickiego w Polsce i obawy o nierówność Kościołów mniejszościowych w porównaniu z Kościołem katolickim wyraził w imieniu koła Unii Pracy Piotr Marciniak, dla którego najistotniejsze było „uzgodnienie kwestii kształtu konkordatu z zapisem konstytucyjnym”. Ostatecznie doszło do głosowania i sejm przyjął „uchwałę w sprawie zmiany uchwały z dnia 1 lipca 1994 r. o trybie prac nad ustawą o ratyfikacji konkordatu”⁴⁴.

Deбата sejmowa doczekała się komentarzy w doniesieniach prasowych. Z wybranych tekstów warto wymienić artykuł Agnieszki Wołk-Łaniewskiej w lewicowym i nastawionym antyklerykalnie tygodniku społeczno-politycznym „Przegląd Tygodniowy” z 10 lipca 1996 r. Autorka była wówczas stałą komentatorką i felietonistką w zespole redakcyjnym tygodnika „Nie”. Zatyłowała swój komentarz bardzo sugestywnie: *Spadek po Suchockiej. „Perfidna gra polityczna” czy uznanie nadrzędności Konstytucji nad konkordatem, czyli...* Najpierw stwierdziła w swym tekście, że odwołany rząd Suchockiej „rzutem na taśmę” podpisał bez żadnych negocjacji umowę „podyktowaną przez Watykan”. Uznała ją za traktat jednostronnie niekorzystny dla państwa polskiego. Przypomniała czytelnikom „Przeglądu Tygodniowego” rozbieżności panujące w latach 1993–1996 między prominentnymi liderami SLD: Aleksandrem Kwaśniewskim, Włodzimierzem Cimoszewiczem, Markiem Borowskim i Józefem Oleksym. Pełniąc m.in. funkcję marszałka sejmu, Oleksy oświadczył w pewnym momencie, „iż nie wie jeszcze, jak głosować”, autorka zaś sprecyzowała, że stało się „to niedługo po nieszczęśliwej demonstracji religijności, jakiej Oleksy dopuścił się na Jasnej Górze”. Istotnie faktem jest, że były premier Oleksy uklęknął przed obrazem Czarnej Madonny, gdy jego koledzy stali. Dodała ponadto, że Zbigniew Siemiątkowski był zdecydowanym przeciwnikiem konkordatu. Z kolei w przypadku Unii Pracy zauważyła rozbrat między dołami partyjnymi a górą i podkreśliła zdecydowaną postawę poparcia dla konkordatu ze strony lidera tego ugrupowania, Ryszarda Bugaja. Przyjął on taką opcję po zapewnieniu bp. Tadeusza Pieronka, że episkopat nakaże księżom zawiadamianie Urzędu Stanu Cywilnego o zawarciu związku małżeńskiego, co miało zapobiec „kanoniczno-cywilnej bigamii”, oraz zawierzeniu złożonej obietnicy, że Kościół zagwarantuje zasadę dobrowolności nauki religii oraz opodatkowanie kościelnego majątku⁴⁵.

Wołk-Łaniewska przypominała też krytyczne nastawienie na początku 1994 r. do kwestii ratyfikacji konkordatu niektórych polityków związanych z PSL i Unii Demokratycznej, wskazując na grupę Jacka Soski i Barbary Labudy. Ostatecznie pod wpływem Kwaśniewskiego nastąpiła w czerwcu 1994 r. zmiana postawy klubu SLD i rezygnacja z postulatu odłożenia ratyfikacji do czasu uchwaleniu konstitu-

⁴⁴ Diariusz sejmowy. 84. posiedzenie. Pierwszy dzień obrad 3 lipca 1996 r., w: *Dyskusja wokół ratyfikacji konkordatu*, Seria Materiały: M-240 Lipiec 1996 roku, Biuro Studiów i Analiz Kancelarii Senatu, oprac. A. Dragan, Warszawa 1996, s. 9–19.

⁴⁵ A. Wołk-Łaniewska, *Spadek po Suchockiej. „Perfidna gra polityczna” czy uznanie nadrzędności Konstytucji nad konkordatem, czyli...*, „Przegląd Tygodniowy” z 10 VII 1996 r.

cji. Otworło to możliwość pierwszego czytania projektu ratyfikacji umowy 1 lipca 1994 r. Dziennikarka „Przeglądu Tygodniowego” przypomniała dalszą historię upadku wniosku Ikonowicza o odrzucenie projektu w pierwszym czytaniu, przyjęciu uchwały odsuwającej w czasie ratyfikację, a więc po uchwaleniu konstytucji, i skierowaniu projektu do senackiej Komisji Nadzwyczajnej Siemiątkowskiego w celu zbadania jego zgodności z prawem i Małą Konstytucją. Wyraziła krytyczną ocenę ewolucji nastawienia do konkordatu w roku wyborów prezydenckich najpierw Kwaśniewskiego, a następnie Siemiątkowskiego i Oleksego, którzy kolejno stawali się zwolennikami ratyfikacji. W czasie samej kampanii prezydenckiej Kwaśniewski zajął jednak bezkompromisowe stanowisko, przyjmując za jeden z najważniejszych punktów swego programu hasło „Najpierw konstytucja – potem konkordat”, a po zwycięstwie z Wałęsą politycy zaczęli podejrzewać go o lawirowanie, gdyż miał nadzieję na audiencję u Jana Pawła II, co więcej, w wywiadzie dla włoskiej prasy opowiedział się za ratyfikacją jeszcze przed wizytą papieża w Polsce. Pryncypialne stanowisko posłów SLD wraz z Unią Pracy zdecydowało 3 lipca 1996 r. o tym, że ratyfikację przesunięto na okres po przyjęciu konstytucji. Ponieważ hierarchowie i prawica negatywnie przyjęli tę decyzję, Wołk-Łaniewska postawiła otwarte pytanie: „Może – wobec tego – warto było konkordat po prostu odrzucić? Reakcja nie mogłaby być ostrzejsza, a przynajmniej jeden problem mielibyśmy z głowy...”⁴⁶. Tak więc zdecydowanie opowiadała się za odmową przyjęcia tytułowego „spadku po Suchockiej”.

Kolejne opóźnienie ratyfikacji oburzyło episkopat. Zanim wspomniany tekst ukazał się w „Przeglądzie Tygodniowym”, już 4 lipca przygotowano *Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ratyfikacji konkordatu* podpisane przez przewodniczącego KEP prymasa kard. Józefa Glempa, jego zastępcę abp. Henryka Muszyńskiego oraz sekretarza generalnego KEP bp. Tadeusza Pieronka. Opinia publiczna mogła się z nim zapoznać po publikacji oświadczenia na łamach „Tygodnika Powszechnego” z 14 lipca. Opatrzono je tytułem: *Wyrażamy głębokie ubolewanie*. Biskupi skrytykowali zaprzepaszczenie kolejnej szansy na zatwierdzenie dokumentu odpowiadającego polskiej racji stanu, trosce o dobro wspólne i wreszcie zdrowemu rozsądkowi. Uznano decyzję sejmową za działanie wbrew dobru „narodu, państwa i Kościoła” oraz że „ponad to dobro postawiono ciasno pojęty interes partii w założeniu wrogiej Kościołowi”. W opublikowanym dokumencie jednoznacznie stwierdzono: „Konkordat daje stabilną podstawę należytego ułożenia stosunków między Państwem a Kościołem katolickim w Polsce na zasadzie autonomii i niezależności obydwu partnerów. Autonomia i niezależność oznaczają, że w swoich dziedzinach wspólnota państwowa i wspólnota kościelna rządzą się własnym prawem i ani władza państwowa nie miesza się do wewnętrznych spraw Kościoła, ani Kościół nie ingeruje w wewnętrzne sprawy państwa. Trudno sobie wyobrazić sytuację, by w państwie demokratycznym władza świecka stanowiła o struk-

⁴⁶ A. Wołk-Łaniewska, *Spadek po Suchockiej...*, art. cyt.

turach organizacyjnych Kościoła, by mianowała, zwalniała i przenosiła biskupów i księży, decydowała o tym, czego Kościół uczy, a czego uczyć nie może. Trudno też byłoby przyjąć, że władze kościelne ustanawiają województwa, nadają prawa miejskie i mianują urzędników państwowych. Tylko władze dyktatorskie, m.in. komunistyczne, uważały, że z Kościołem, nie tylko zresztą katolickim, mogą robić, co chcą”. Ponadto podkreślono: „Konkordat w żadnym przypadku nie jest narzędziem do uzyskania przez Kościół katolicki przywilejów, ponieważ opowiada się on za zasadą równości wobec prawa wszystkich Kościołów i wspólnot religijnych”⁴⁷.

W tym samym tonie wypowiedział się bp Pieronek, którego zacytowano w tygodniku „Wprost” wydanym tego samego dnia, tj. 14 lipca. Uznał on przychylność prezydenta Kwaśniewskiego za wyraz troski o tych, którzy nie mieli swej reprezentacji w ówczesnym układzie władzy. Natomiast ostro skomentował postawę postkomunistów w słowach: „w mentalności działaczy SLD nic się nie zmieniło – chcą, aby wszyscy myśleli jak oni. Uważają religię za opium dla ludu, uważają, że trzeba lud od tego wybawić. Kościół przez 45 lat oswoił się z takimi metodami rządzenia. [...] W sprawie konkordatu dostrzegam też szerszą akcję antykościelną. Jeżeli ktoś mówi, że najpierw należy uchwalić konstytucję, a dopiero potem ratyfikować konkordat, to znaczy, iż ma zamiar stworzyć taką konstytucję, w której konkordat się nie zmieści i w ogóle nie będzie miejsca dla Kościoła”. W zupełnie innym tonie zabrała głos Joanna Stempień, wieloletnia dziennikarka „Życia Warszawy” i „Wprost”, w krótkim artykule zatytułowanym *Innowiercy. Aleksander Kwaśniewski przegrywa z SLD?* Autorka zwróciła uwagę głównie na jeden aspekt, a mianowicie na powody, dla których Kwaśniewski przegrywał kolejne sprawy w sejmie nie z powodu opozycji, lecz oporu własnej partii. Przywołała najpierw opinię posła Unii Pracy Konrada Napierały, a następnie senatora związanego z NSZZ „Solidarność” Piotra Andrzejewskiego. Pierwszy uzasadniał postawę głowy państwa chęcią szukania porozumienia i budowy „wspólnej Polski”. Jednocześnie przewidywał, że doprowadzenie do głosowania nad ratyfikacją w ówczesnym sejmie przekreśliłoby ten traktat, a wybory parlamentarne odbyłyby się pod hasłem „ratujmy Kościół”. Obawy członków SLD przed takim scenariuszem, w wyniku którego tracą władzę, zagrzewały posłów tej formacji do walki o wpływy w antykościelnym elektoracie. Senator Andrzejewski skomentował zaistniałą sytuację, uznając ją za szantaż wobec opozycji i Kościoła: „Jeżeli będziecie niegrzeczni i odrzucicie konstytucję w referendum, to musicie się pożegnać z konkordatem”⁴⁸. Dziennikarka dość przenikliwie konkludowała, że nie można wykluczyć, iż Kwaśniewski wykorzysta porażki w grze z własną formacją i przekuje je w sukces „wspólnej Polski”.

⁴⁷ Wyrażamy głębokie ubolewanie... Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ratyfikacji Konkordatu (4 VII 1996 r.), „Tygodnik Powszechny” nr 28 z 14 VII 1996 r., s. 3.

⁴⁸ J. Stempień, *Innowiercy. Aleksander Kwaśniewski przegrywa z SLD?*, „Wprost” z 14 VII 1996 r., s. 21.

Komentarze prasowe na finalnym etapie ratyfikacji

Szesnastego września 1997 r., a więc na kilka dni przed wyborami parlamentarnymi, Katolicka Agencja Informacyjna opublikowała ważne stwierdzenie Mariana Krzaklewskiego. Przewodniczący AWS powiedział agencji: „To wstyd i hańba, że w Polsce – ojczyźnie Ojca Świętego – nie doszło przez tyle lat do zatwierdzenia Konkordatu. Dlatego trzeba od razu zmienić tę haniebną sytuację i ratyfikować umowę ze Stolicą Apostolską. Powinna to być pierwsza decyzja nowego parlamentu”⁴⁹. W kolejnych numerach „Biuletynu KAI”, „Tygodnika Powszechnego” oraz dzienników: „Rzeczpospolita”, „Życie” i „Gazeta Wyborcza”, zamieszczono informacje o priorytetowym traktowaniu tej kwestii przez marszałka sejmu III kadencji Macieja Płażyńskiego, premiera Jerzego Buzka, który 26 listopada złożył wizytę w Watykanie, i ministra spraw zagranicznych Bronisława Geremka. Stanowisko to nie kolidowało z wnioskiem prezydenta Kwaśniewskiego do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie zgodności z konstytucją tzw. ustaw okołokonkordatowych⁵⁰. Prasa donosiła też o działaniach ugrupowań lewicowych na czele z Sojuszem Lewicy Demokratycznej i Socjaldemokracją Rzeczypospolitej Polskiej, wrogo nastawionych do idei konkordatu i Kościoła. Krytykowano pominięcie wcześniejszej deklaracji rządu Cimoszewicza z 15 kwietnia 1997 r., precyzującej niektóre regulacje konkordatowe (co wkrótce okazało się nieprawdą, gdyż dołączono ją w postaci aneksu), i na podstawie nowej konstytucji postulowano ratyfikację większością dwóch trzecich głosów sejmu, co świadczyło o niewiedzy z zakresu prawa międzynarodowego w kwestii rozumienia podmiotu zagranicznego. Dzienniki informowały o nastawieniu poszczególnych ugrupowań po skierowaniu do sejmu projektu ustawy o ratyfikacji konkordatu. Przypominano także nieco zużyte argumenty SLD w kontekście wniosku tego klubu z 12 grudnia 1997 r. o odrzuceniu projektu w pierwszym czytaniu⁵¹.

Ostateczne decyzje w sprawie ratyfikacji sejm podjął 8 stycznia 1998 r. Przebieg posiedzenia na bieżąco transmitowała telewizja. Następnie dzienniki na pierwszych stronach, a także tygodniki w komentarzach odniosły się do dyskusji w punkcie dotyczącym sprawozdania Komisji Spraw Zagranicznych na temat projektu ustawy o ratyfikacji konkordatu⁵². Po kilkunastu dniach projekt ustawy trafił pod obrady plenarne senatu, po tym jak Komisja Spraw Zagranicznych, której przewodniczył

⁴⁹ *Ratyfikacja konkordatu pierwszą decyzją parlamentu*, „Biuletyn KAI” z 16 IX 1997 r., s. 3.

⁵⁰ W. Góralski, *Konkordat polski 1993...*, dz. cyt., s. 134–142.

⁵¹ A.N., *SLD wytrwale przeciw konkordatowi*, „Gazeta Wyborcza” z 11 XII 1997 r., s. 7; E.K. Czackowska, K. Groblewski, *Spór o deklarację*, „Rzeczpospolita” z 13–14 XII 1997 r., s. 2, 4; M. Lizut, *Prawo do konkordatu*, „Gazeta Wyborcza” z 13–14 XII 1997 r., s. 4; [Red.], „Życie” z 13 XII 1997 r., s. 2, 4.

⁵² E. Olczyk, J. Pilczyński, *Konkordat przegłosowany dwa razy*, „Rzeczpospolita” z 9 I 1998 r., s. 1; M. Lizut, *Konkordat i diabeł*, „Gazeta Wyborcza” z 9 I 1998 r., s. 1; W. Góralski, *Ku ratyfikacji konkordatu*, „Niedziela” (1998), nr 3, s. 6.

Władysław Bartoszewski, nie wniosła zastrzeżeń. Ustawę przyjęto 22 stycznia. Na-
 zajutrz „Gazeta Wyborcza”, reprezentująca głos koalicjanta AWS, czyli Unii Wol-
 ności, opublikowała tekst pt. *Ostatni raz o konkordacie* swego publicysty Mikołaja
 Lizuta, który od wielu miesięcy specjalizował się w relacjach na ten temat. Podob-
 nie zachowały się też inne ogólnopolskie dzienniki⁵³. Sprawę ratyfikacji konkordatu
 domknęto publikacją ustawy w „Dzienniku Ustaw” i deklaracji rządu W. Cimo-
 szewicza z 15 kwietnia 1997 r. w „Monitorze Polskim”, a także podpisaniem doku-
 mentów przez papieża Jana Pawła II i prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego oraz
 wymianą dokumentów ratyfikacyjnych. W przemówieniu wygłoszonym z tej okazji
 i opublikowanym w polskiej wersji „L’Osservatore Romano” Jan Paweł II, przy-
 wołując brzmienie artykułu 5 konkordatu, jednoznacznie stwierdził: „Nie chodzi tu
 o jakieś uprzywilejowanie Kościoła czy wyróżnienie, a tylko o właściwe zrozumie-
 nie jego misji i roli w życiu publicznym. Kościół zawsze był z narodem i nigdy jego
 losy nie były mu obojętne. Pogłębiał nieustannie i wytrwale świadomość naszego
 narodu, przenikając ją mocami nadprzyrodzonymi. Trwa w nim nieprzerwanie przez
 dziesięć wieków – nikt i nic nie zdołało go oderwać od narodu i zniszczyć tej du-
 chowej łączności: ani zaborcy, ani okrucieństwa ostatniej wojny, ani ideologia mark-
 sistowska”⁵⁴.

Zakończenie

Sprawa ratyfikacji konkordatu z 28 lipca 1993 r. ukazała rozbieżne trendy w dyna-
 micie stosunków państwowo-kościelnych w III RP. W czasie sprawowania rządów
 przez siły polityczne należące do obozu posierpniowego owe relacje się rozwijały.
 Natomiast zamrożenie kontaktów nastąpiło w latach władzy nurtu socjaldemokra-
 tycznego o rodowodzie komunistycznym.

W prasie o różnorodnej orientacji ideowej na bieżąco komentowano meandry
 procedury zatwierdzenia umowy polsko-watykańskiej. Mirosław Habowski na pod-
 stawie badań prasy katolickiej udowodnił, że katolicycy publicyści reprezentujący
 różne nurty katolicyzmu na czele z konserwatywnym i liberalnym zajmowali jed-
 nolite stanowisko w sprawie konkordatu. Przychylnie komentowali jego zawarcie,
 solidarnie bronili jego idei i z dezaprobatą oceniali przedsięwzięcia opóźniające
 jego ratyfikację⁵⁵. Z odmiennych źródeł pochodziły wypowiedzi krytyczne wobec
 konkordatu, których autorem był dr Jacek Bartyzel i związany ze Społecznym In-
 stytutem Wydawniczym „Znak” Jarosław Gowin. Ich opinie nie przystawały, rzecz
 oczywista, do krytyki wyrażanej z pobudek ideologicznych przez autorów tekstów
 o tematyce konkordatowej zamieszczanych w prasie liberalnej i lewicowej.

⁵³ M. Lizut, *Ostatni raz o konkordacie*, „Gazeta Wyborcza” z 23 I 1998 r., s. 14; K.O., *Tak dla konkordatu*, „Rzeczpospolita” z 23 I 1998 r., s. 2; *Senat za konkordatem*, „Życie” z 23 I 1998 r., s. 4.

⁵⁴ Za: J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie...*, dz. cyt., s. 296.

⁵⁵ M. Habowski, *Nauka społeczna Kościoła...*, dz. cyt., s. 238.

Bibliografia

Prasa

- „Chrześcijanin w Świecie” (1993–1995).
- „Gazeta Wyborcza” (1993–1998).
- „Gość Niedzielny” (1993–1998).
- „Ład” (1993–1995).
- „Gwiazda Morza” (1993–1998).
- „Niedziela” (1993–1998).
- „Polityka” (1993–1998).
- „Przegląd Katolicki” (1993–1995).
- „Przegląd Powszechny” (1993–1994).
- „Słowo – Dziennik Katolicki” (1993–1995).
- „Tygodnik Powszechny” (1993–1998).
- „Więź” (1993–1998).
- „Wprost” (1993–1998).
- „Znak” (1993–1998).
- „Życie” (1998).

Akty normatywne i edycje źródeł

- Diariusz sejmowy. 84. posiedzenie. Pierwszy dzień obrad 3 lipca 1996 r., w: *Dyskusja wokół ratyfikacji konkordatu*, Seria Materiały: M-240 Lipiec 1996 roku, Biuro Studiów i Analiz Kancelarii Senatu, oprac. A. Dragan, Warszawa 1996, s. 9–19.
- Komunikat 283. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, Siedlce, dnia 13 czerwca 1996 r., w: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, wstęp i oprac. J. Żaryn, Warszawa–Poznań 2006, s. 390.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., „Dziennik Ustaw” (1989), nr 51, poz. 318.
- Pismo abp. Jeana-Louisa Taurana, Sekretarza ds. Relacji z Państwami, do Dariusza Rosatiego, Ministra Spraw Zagranicznych, Watykan, 3 kwietnia 1996 r., w: W. Góralski, *Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998, s. 79.
- Projekt Deklaracji Rządu lub Ministerstwa Spraw Zagranicznych Rzeczypospolitej Polskiej, w: W. Góralski, *Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998, s. 79–80.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, „Dziennik Ustaw” (1989), nr 29, poz. 154.

Wyrażamy głębokie ubolewanie... Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ratyfikacji Konkordatu (4 VII 1996 r.), „Tygodnik Powszechny” nr 28 z 14 VII 1996 r., s. 3.

Źródła internetowe

Podgórska J., *Fakty po pakcie. Rozmowa z dr. Pawłem Boreckim o 15 latach konkordatu z Watykanem*, „Polityka” z 27 VII 2018 r., polityka.pl/tygodnikpolityka/klasykipolityki/1756176,1,fakty-po-pakcie.read [dostęp: 16 VII 2024 r.].

Prasa Parafialna, *Prasa katolicka*, prasaparafialna.pl/czytelnia/prace_naukowe/wspolczesna_prasa_katolicka_w_polsce/rozdzial_1_prasa_katolicka [dostęp: 18 VI 2024 r.].

Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, Głosowanie nr 10 – posiedzenie nr 8 dnia 08-01-1998 godz. 19.20, orka.sejm.gov.pl/SQL.nsf/glosowania?OpenAgent&3&8&10A [dostęp: 28 VI 2024 r.].

Senat Rzeczypospolitej Polskiej, 6. posiedzenie Senatu RP, ww2.senat.pl/K4/DOK/DIAR/07/0701.HTM#a2 [dostęp: 28 VI 2024 r.].

Opracowania:

A.N., *SLD wytrwale przeciw konkordatowi*, „Gazeta Wyborcza” z 11 XII 1997 r., s. 7.

Adamczewski W., *Wokół nowego konkordatu*, „Przegląd Powszechny” (1993), nr 10, s. 12–27.

Bartyzel J., *Jakie „przywileje” dla Kościoła?*, „Słowo – Dziennik Katolicki” z 11 VIII 1993 r.

Boniecki A., *Dobry, soborowy...*, „Tygodnik Powszechny” nr 32 z 8 VIII 1993, s. 2.

Borecki P., *Nieważność i wygaśnięcie konkordatu polskiego z 1993 r.*, „Studia Prawa Publicznego” (2020), nr 4 (32), s. 43–62.

Bortnowska H., *Dlaczego się nie cieszę?*, „Gazeta Wyborcza”, nr 179 (1258) z 3 sierpnia 1993 r., s. 12.

Burnetko K., *Poważniej o konkordacie*, „Tygodnik Powszechny” z 9 I 1994 r.

Czackowska E.K., *Rozchodzące się drogi. Prezydent i SLD wobec konkordatu*, „Rzeczpospolita” z 4 VI 1996 r., s. 5.

Czackowska E.K., Groblewski K., *Spór o deklarację*, „Rzeczpospolita” z 13–14 XII 1997 r., s. 2, 4.

Dudek A., *Historia polityczna Polski 1989–2023*, Warszawa 2023.

Dudek A., *Od Mazowieckiego do Suchockiej. Pierwsze rządy wolnej Polski*, Kraków 2024.

Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006.

Dudziak J., *Konkordat jako instrument gwarancji wolności religijnej*, „Chrześcijaнин w Świecie” (1993), nr 3, s. 74–86.

- Dyduch J., *Troska o tolerancję*, „Gość Niedzielny” z 26 II 1995 r.
- Frydrychowicz A., *Jakim prawem? Kanoniczne ważniejsze od państwowego*, „Trybuna” nr 154 z 3 VII 1996 r., s. 8.
- G.S., *Tylko zwolennicy lewicy są przeciw. Sondaż „Rzeczpospolitej” o ratyfikacji konkordatu*, „Rzeczpospolita” z 25–26 V 1996 r., s. 1–2.
- Gowin J., *Granice Kościoła – granice demokracji*, „Tygodnik Powszechny” z 16 X 1994 r.
- Gowin J., *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995.
- Góralski W., *Czy uzasadniona zwłoka?*, „Niedziela” z 13 XI 1994 r.
- Góralski W., *Kiedy zwycięży racja?*, „Niedziela” z 31 VII 1994 r.
- Góralski W., *Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998.
- Góralski W., *Konkordat. Obawy czy sprzeciw?*, „Niedziela” z 13 II 1994 r.
- Góralski W., *Ku ratyfikacji konkordatu*, „Niedziela” (1998), nr 3, s. 6.
- Góralski W., *Sprzeciw wobec konkordatu – niezrozumienie czy uprzedzenie?*, „Niedziela” z 10 IV 1994 r.
- Góralski W., *Wykrętna decyzja*, „Niedziela” z 16 X 1994 r.
- Góralski W., Adamczewski W., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994.
- Góralski W., Pieńdyk A., *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000.
- Górowska B., Rydlewski G., *Regulacje prawne stosunków wyznaniowych w Polsce. Zbiór przepisów i dokumentów*, wybór i oprac. B. Górowska, G. Rydlewski, Warszawa 1992.
- Grabska-Gliwka K., *Arcybiskup Bronisław Dąbrowski. Życie i działalność (1917–1997)*, Warszawa 2021.
- Grajewski A., *Łgarstwa*, „Gość Niedzielny” z 15 VIII 1993 r.
- Grajewski A., *Tchórzliwie i obłudnie*, „Gość Niedzielny” z 10 VII 1994 r.
- Habowski M., *Między rodziną a państwem. Struktury pośrednie w świetle prasy katolickiej w Polsce (1989–1995)*, Wrocław 2006.
- Habowski M., *Nauka społeczna Kościoła w świetle prasy katolickiej w Polsce (1989–1995). Wybrane problemy*, Wrocław 2002.
- K.O., *Tak dla konkordatu*, „Rzeczpospolita” z 23 I 1998 r., s. 2.
- Kamiński T., *Kto i dlaczego nie chce konkordatu?*, „Nowe Życie” (1994) nr 9.
- Kasyna R., *Normalizacja sytuacji prawnej między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską ze szczególnym uwzględnieniem Konkordatu*, „Gwiazda Morza” z 7–14 XI 1993 r.
- Kowalczyk J., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle*

kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej, Płock 2013.

Kronika. Komisja Wspólna Rządu i Polskiej Rady Ekumenicznej, „Gość Niedzielny” nr 15 z 10 IV 1994 r., s. 5.

Krukowski J., *Chapter nine. Protection of Marriage and the Family*, w: W. Uruszczak, W. Góralski, J. Krukowski, *Concordats between the Holy See and Poland. History and the Present*, ed. J. Krukowski, Lublin 2020, p. 213–264.

Krukowski J., *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999.

Lizut M., *Konkordat i diabeł*, „Gazeta Wyborcza” z 9 I 1998 r., s. 1.

Lizut M., *Ostatni raz o konkordacie*, „Gazeta Wyborcza” z 23 I 1998 r., s. 14.

Lizut M., *Prawo do konkordatu*, „Gazeta Wyborcza” z 13–14 XII 1997 r., s. 4.

Łętowski M., *Festina lente*, „Ład” z 18 IX 1994 r.

Mac J.S., *Sakrament bigamii*, „Wprost” (1993), nr 43, s. 35–36.

Miażek J., *Konkordat, Denver; wybory*, „Przegląd Katolicki” nr 18/19 z [29 VIII – 5 IX] 1993 r., s. 3.

Mikołajko Z., *Ile Polski w konkordacie*, „Gazeta Wyborcza”, nr 179 (1258) z 3 sierpnia 1993 r., s. 12.

Mikuła M., *Problem niezależności i współdziałania w relacji państwo – Kościół katolicki na przykładzie art. 7 ust. 4 oraz art. 25 konkordatu*, w: *Stosunki państwo – Kościół w Polsce 1944–2010. Studia i materiały*, red. R. Łatka, Kraków 2013, s. 108–110.

Miszalski M., *Prezydent elekt o Konkordacie*, „Niedziela” z 10 XII 1995 r.

Morawski D., *Wielka kompromitacja*, „Niedziela” z 24 VII 1994 r.

Niesiołowski S., *Konkordat odrzucony*, „Niedziela” z 24 VII 1994 r.

Olczyk E., Pilczyński J., *Konkordat przegłosowany dwa razy*, „Rzeczpospolita” z 9 I 1998 r., s. 1.

[PAP], *Wybory ‘95. Kwaśniewski nie walczy z Bogiem*, „Gazeta Wyborcza” nr 209 (14422) z 10 IX 1995 r., s. 2.

Pernal M., *Czy konkordat jest państwu polskiemu istotnie potrzebny?*, „Gość Niedzielny” nr 39 z 26 IX 1993 r., s. 1, 17.

Podemski S., *Zadowoleni i niespokojni*, „Polityka” nr 32 (1892) z 7 sierpnia 1993 r. s. 1, 16.

Przewoźnik B., Szymański T., *Podpisanie konkordatu ze stanowiska prawa międzynarodowego*, „Niedziela” z 29 I 1995 r.

Ratyfikacja konkordatu pierwszą decyzją parlamentu, „Biuletyn KAI” z 16 IX 1997 r., s. 3.

[Red.], „Życie” z 13 XII 1997 r., s. 2, 4.

Ruman J.M., *Stosunki państwo – Kościół w Polsce w latach 1989–2000*, w: *Między integracją a komunizmem. Społeczeństwa i Kościoły Europy Środkowej. Mate-*

- riały z międzynarodowej konferencji naukowej, Szczecin, 8–9 czerwca 2001 r., red. K. Kowalczyk, A. Kubaj, R. Wróblewski, Tuchów 2001, s. 158.
- Rydlowski G., *Geneza i tryb przygotowania ustawodawstwa wyznaniowego w Polsce w roku 1989*, w: *Regulacje prawne stosunków wyznaniowych w Polsce. Zbiór przepisów i dokumentów*, wybór i oprac. B. Górowska, G. Rydlowski, Warszawa 1992, s. 213–214.
- Senat za konkordatem, „Życie” z 23 I 1998 r., s. 4.
- Stempięń J., *Innowiercy. Aleksander Kwaśniewski przegrywa z SLD?*, „Wprost” z 14 VII 1996 r., s. 21.
- Suchocka H., *Konkordat jako umowa międzynarodowa*, w: *Konstytucjonalizm polski. Refleksje z okazji jubileuszu 70-lecia urodzin i 45-lecia pracy naukowej profesora Andrzeja Szmjta*, Gdańsk 2020, s. 661–673.
- Suchocka H., *Konkordat polski z 1993 r.*, „Przegląd Powszechny” (1994), nr 9, s. 173.
- Tomczak Ł., *Partie polityczne w Polsce po 1989 roku*, w: *Polska 1989–1999. Próba bilansu. Materiały z sesji naukowej, Szczecin 16 V 1999 r.*, red. A. Kawecki, K. Kowalczyk, Szczecin 1999, s. 39–47.
- Troszyński A., *O konkordat z konkordatem*, „Przegląd Katolicki” nr 18/19 z [29 VIII – 5 IX] 1993 r., s. 4–6.
- Turnau J., Nowakowska A., *Szarża na konkordat*, „Gazeta Wyborcza” nr 8 (1392) z 11 I 1994 r., s. 3.
- Turowicz J., *Konkordat*, „Tygodnik Powszechny” nr 32 z 8 VIII 1993, s. 3.
- W dwa lata po zawarciu Konkordatu. Z ks. prof. Wojciechem Góralskim – negocjatorem Konkordatu – rozmawia ks. Ireneusz Skubiś*, „Niedziela” nr 31 z 30 VII 1995 r., s. 1, 8.
- Wisłocki J., *Konkordat kościelnych przywilejów*, „Wprost” nr 32 z 8 VIII 1993 r., s. 23–25.
- Wisłocki J., *Konkordat polski 1993. Tak czy nie?*, Poznań 1993.
- Wisłocki J., *Wątpliwości wobec konkordatu*, „Państwo i Prawo” (1994), nr 7–8, s. 13–18.
- Wiszniewski J., *Problemy konkordatowe w Polsce w latach 1945–1993*, w: *Kościół katolicki. Wybrane zagadnienia*, red. M. Drzonek, K. Kowalczyk, Szczecin 1998, s. 38–44.
- Właźlak W., *Kościół katolicki na tle konstytucjonalizmu polskiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Polonijnej w Częstochowie. Wydział Administracyjno-Prawny” (2002), nr 1, s. 104–106.
- Wołk-Łaniewska A., *Spadek po Suchockiej. „Perfidna gra polityczna” czy uznanie nadrzędności Konstytucji nad konkordatem, czyli...*, „Przegląd Tygodniowy” z 10 VII 1996 r.
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

TEOLOGIA

Ks. Michał Staszewski

 <https://orcid.org/0009-0000-1062-6582>

michalestaszewski@gmail.com

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

Pierwszeństwo czy zwierzchnictwo? Jak postrzegano prymat biskupa Rzymu w drugiej połowie III w. na podstawie korespondencji Cypriana z Kartaginy z biskupami Rzymu: Korneliuszem i Stefanem

 <https://doi.org/10.15633/sts.3205>

Pierwszeństwo czy zwierzchnictwo? Jak postrzegano prymat biskupa Rzymu w drugiej połowie III w. na podstawie korespondencji Cypriana z Kartaginy z biskupami Rzymu: Korneliuszem i Stefanem

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie rozumienia pojęcia prymatu i roli biskupa Rzymu w drugiej połowie III w. Analizując korespondencję między Cyprianem z Kartaginy a biskupami rzymskimi, Korneliuszem i Cyprianem, można stwierdzić, że prymat biskupa Rzymu był oczywisty, lecz w Kartaginie postrzegano go w kategoriach pierwszeństwa, a w Rzymie – zwłaszcza za biskupstwa Stefana – w kategoriach zwierzchnictwa. W artykule przedstawiono także dwa zagadnienia szczegółowe: kontekst, w jakim powstawała korespondencja między Rzymem a Kartaginą, a także jej analiza. Listy Cypriana były skierowane do trzech podmiotów: kleru rzymskiego, biskupa Korneliusza i biskupa Stefana.

Słowa kluczowe: prymat, św. Cyprian, Korneliusz, Stefan, biskup Rzymu, listy, korespondencja, jedność

Primacy or Supremacy? How the Primacy of the Bishop of Rome was Perceived in the Second Half of the Third Century Based on the Correspondence Between Cyprian of Carthage and the Bishops of Rome: Cornelius and Stephen

Abstract

The aim of this article is to present the understanding of the concept of primacy and the role of the Bishop of Rome in the second half of the third century. After analyzing the correspondence between Cyprian of Carthage and the Roman bishops, Cornelius and Stephen, it can be concluded that the primacy of the Bishop of Rome was obvious, but in Carthage it was perceived in terms of primacy, and in Rome – especially during the episcopate of Stephen – in terms of supremacy. This article also presents two specific issues: the context in which the correspondence between Rome and Carthage arose and its analysis. Cyprian's letters were addressed to three entities: the Roman clergy, the Bishop Cornelius and the Bishop Stephen.

Keywords: primacy, St. Cyprian, Cornelius, Stephen, Bishop of Rome, letters, correspondence, unity

Prymat biskupa Rzymu jest zagadnieniem, które od wieków skłania do refleksji wielu wiernych, teologów i znawców Kościoła. Temat ten interesuje żywo również osoby aktywnie działające w strukturach kościelnych. Jest ciągle dyskutowany, ciekawy i niewyczerpany.

Pojęcie prymatu zdefiniowano w wielu dokumentach kościelnych. Dla porządku należałoby przytoczyć choć jeden z nich. Powyższym zagadnieniem zajęła się Kongregacja Nauki Wiary na polecenie papieża Jana Pawła II. W 1999 r. wspomniana dykasteria Kurii Rzymskiej wydała specjalny dokument¹. Orzekła w nim, że „Biskup Rzymu, spełniając posługę Prymatu w Kościele powszechnym, jest Następcą Piotra; ta sukcesja uzasadnia uprzywilejowaną pozycję Kościoła, który jest w Rzymie, wzbogaconego również przepowiadaniem i męczeństwem św. Pawła” (nr 4).

W bogatej historii Kościoła prymat biskupa Rzymu postrzegano rozmaicie. Pojęcie to często próbowano zdefiniować z powodu wątpliwości doktrynalnych powstałych w konkretnych wspólnotach kościelnych. W niniejszym artykule przedstawiono rozumienie prymatu biskupa Rzymu w kontekście korespondencji między Cyprianem (ok. 200–258), biskupem Kartaginy, a biskupami Rzymu: Korneliuszem (zm. 253) i Stefanem (zm. 257).

Jedną z przyczyn nawiązania korespondencji były ówczesne prześladowania chrześcijan. W ich wyniku w gminach chrześcijańskich doszło do głębokich podziałów między wyznawcami. Otóż jedni chrześcijanie nawet pod groźbą śmierci nie wyparli się wiary w Chrystusa. Inni zaś z różnych powodów, np. aby uchronić siebie i swoją rodzinę przed aresztowaniem albo z pobudek materialnych, broniąc się przed utratą majątku, wyrzekli się Chrystusa. W czasie wolnym od prześladowań powstał problem: Co zrobić z odstępcami, którzy po ustaniu prześladowań chcieli powrócić do jedności z Kościołem?

Ówczesni biskupi, a wśród nich Cyprian, Korneliusz i Stefan, musieli zmierzyć się z tą kwestią i wypracować jedno wspólne rozwiązanie. Przyjęcie przez nich jednolitej praktyki zgodnej z wiarą Kościoła wymagało kilku lat refleksji, wymiany poglądów i wzajemnego wsłuchiwania się w przytaczane argumenty.

Analizując Cyprianowe *Listy*, można napotkać na problematykę związaną z autorytetem, pierwszeństwem, zwierzchnictwem biskupa Rzymu i posłuszeństwem wobec niego. Warto zauważyć, że Cyprian nie był biernym odbiorcą wskazówek biskupa rzymskiego, lecz doradzał także, jak powinni zachowywać się wierni w Rzymie. W zawiązku z tym rodzi się pytanie: Jak zwierzchnik Kościoła kartagińskiego postrzegał funkcję i znaczenie biskupa rzymskiego? Pytanie to prowadzi do kolejnego: Jak Cyprian rozumiał prymat biskupa Rzymu? Czy przez prymat Cyprian rozumiał pierwszeństwo, zwierzchnictwo, a może jedność i solidarność wszystkich Kościołów lokalnych, wypływającą z odpowiedzialności za cały Kościół?²

¹ J. Ratzinger, T. Bertone, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła. Uwagi Kongregacji Nauki Wiary*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_pl.html [dostęp: 30 XI 2025 r.].

² K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 40.

Podstawą do udzielenia odpowiedzi na te pytania będą *Listy* Cypriana wymieniane z Kościołem rzymskim, a także jego traktat *O upadłych*.

Współodpowiedzialność za Kościół w Rzymie – korespondencja Cypriana z prezbiterami i diakonami rzymskimi

Pierwsze listy Cypriana wymieniane z rzymskim klerem datuje się na rok 250. Wtedy to przez obydwie Kościoły przetoczyły się prześladowania chrześcijan wszczęte z rozkazu cesarza Decjusza. Był to czas, kiedy wielu chrześcijan straciło życie, zginął również biskup rzymski Fabian. Wspólnota chrześcijan w stolicy Cesarstwa Rzymskiego została bez pasterza. Palącym problemem stała się kwestia *lapsorum*³, której rozwiązanie opóźniła śmierć męczeńska biskupa.

Wspólnota rzymska nie miała gotowego rozwiązania problemu. Wiele niejasności i chaosu powodowali także wyznawcy, którzy przetrzymali prześladowania i później godzili się na przyjmowanie do Kościoła „upadłych” bez uprzedniej zgody swojego biskupa. O tych wszystkich troskach Kościoła w Rzymie dowiedział się Cyprian, który postanowił wesprzeć ze swej strony tę wspólnotę.

W połowie 250 r. Cyprian udzielił rzymskiemu duchowieństwu konkretnych rad, jak mają postępować z „upadłymi”. Według Cypriana podstawową zasadą, dzięki której *lapsi* mogli powrócić do Kościoła, było odbycie przez nich pokuty. Wymagał, aby dopiero po długim czasie mogli oni wyznać swoją winę, a kapłani i biskupi poprzez nałożenie rąk przywracali ich do jedności z Kościołem⁴. W *Liście 27*⁵ Cyprian ostrzegał wspólnotę rzymską przed natarczywymi „upadłymi”, którzy chcieli powrócić do Kościoła. W *Liście 28*⁶, którego adresatami byli rzymscy prezbiterzy, biskup Kartaginy pochwalił postawę wiernych w Rzymie, nieugięcie i wytrwale zachowujących naukę Pana.

Kolejnym ważnym argumentem ukazującym współodpowiedzialność Cypriana za Kościół rzymski było wysłanie do tej wspólnoty traktatu *O upadłych*⁷. Wspomniany dokument powstał w wyniku prac synodu biskupów północnoafrykańskich, który odbył się w Kartaginie w 251 r. Na początku traktat ten dedykowany był Kościołom afrykańskim, jednak po zakończeniu prac synodu Cyprian postanowił udostępnić ów dokument również chrześcijanom rzymskim.

Traktat ten zawierał cały zbiór rozbudowanych poleceń, lecz przede wszystkim stanowił przestrożę dla Rzymian, jak nie postępować z *lapsis*. Cyprian wymienił

³ Łac. *lapsi* – «upadli». Takim określeniem nazywano chrześcijan, którzy pod wpływem prześladowań porzucili wiarę chrześcijańską, a także pod groźbą utraty życia oddawali cześć bożkom pogańskim.

⁴ Zob. *List 16*, 2, w: św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, oprac. E. Stanula, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 1, Warszawa 1969, s. 67.

⁵ Zob. *List 27*, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 83–86.

⁶ Zob. *List 28*, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 86–88.

⁷ Zob. *List 54*, 4, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 140–142.

w tym dokumencie konkretne zachowania, które wprowadzały zamęt i dezorganizację we wspólnotach kościelnych. Za przykład takich zachowań podał Felicissimus, który przyjmował upadłych bez jakiegokolwiek pokuty. Nie było to postępowanie słuszne, ponieważ – jak zaznaczył Cyprian – tylko biskupi i prezbiterzy mieli prawo przywracać wiernych do jedności z Kościołem⁸. Poza tym biskup kartagiński wymieniał motywy, jakimi kierowali się „upadli”. Często zapierali się Chrystusa ludzie bardzo bogaci w obawie przed utratą swojego majątku. Jednak takie zachowanie w niczym ich nie usprawiedliwiała i Cyprian kategorycznie je ganił⁹. Na końcu tego pisma Cyprian postawił bardzo ważny postulat, z którym – jak wynika z wcześniejszych listów – rzymska wspólnota się zgadzała. Zaznaczył, że „pokuta nie może być mniejsza od zbrodni”¹⁰ (a więc wyparcia się Chrystusa). W opinii Cypriana pokuta odgrywała zasadniczą rolę w procesie powrotu do jedności z Kościołem.

Traktat *O upadłych*, a także wspomniane wyżej *Listy* wyraźnie ukazują troskę Cypriana o rzymską wspólnotę. Jego zachowanie wpływało ze współodpowiedzialności za Kościół w Rzymie, który w tym czasie pozostawał bez pasterza.

„Rzym z powodu swej wielkości posiada pierwszeństwo przed Kartaginą”¹¹ – korespondencja Cypriana z Korneliuszem

Po nastaniu względnego spokoju chrześcijanie rzymscy wybrali nowego pasterza – biskupa Korneliusza. W jednym z listów Cyprian tak to opisał: „nie nagle dostąpił biskupstwa [...], lecz spełniał kolejno kościelne urzędy [...], idąc przez wszystkie stopnie [...], nie żądał, ani nie chciał biskupstwa. Został biskupem, wybrany przez wielu naszych kolegów”¹². Wymiana listów między Cyprianem a Korneliuszem trwała dwa lata (251–252).

Z lektury owej korespondencji wyłania się obraz Rzymu i Kartaginy – dwóch wspólnot przechodzących podobne trudności. Należała do nich schizma, do której doszło w obu Kościołach w 251 r., chociaż z odmiennych przyczyn. Schizma kartagińska ujawniła się pod wpływem grupy chrześcijan, na której czele stał Felicissimus. Ludzie ci uważali, że stanowisko Cypriana wobec „upadłych” jest zbyt surowe¹³.

Cyprian bowiem wyróżnił wśród „upadłych” dwie grupy: *sacrificati* (chrześcijanie, którzy złożyli ofiary bogom pogańskim) oraz *libellatici* (ci, którzy posiadali zaświadczenie o złożeniu pogańskiej ofiary, mimo że faktycznie jej nie złożyli). *Libellatici* posługiwali się fałszywym zaświadczeniem zdobytym najczęściej drogą

⁸ Zob. Cyprian, *Wstęp*, w: Cyprian, *O upadłych*, tłum. J. Czuj, Poznań 1937, s. 194–195.

⁹ Zob. Cyprian, *O upadłych*, dz. cyt., s. 204.

¹⁰ Zob. Cyprian, *O upadłych*, dz. cyt., s. 222.

¹¹ *List* 52, 2, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 139.

¹² *List* 55, 8, św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 147.

¹³ Zob. J. Badeni, *Święty Cyprian kartagiński i karność Kościoła w III wieku*, Kraków 2017, s. 18.

przekupstwa, aby uniknąć prześladowań. Powrót do komunii przysługiwał im po odbyciu surowej i długiej pokuty. Natomiast w przypadku *sacrificati* powrót do łączności z Kościołem mógł nastąpić tylko w niebezpieczeństwie śmierci.

Wydaje się, że kwestia „upadłych” była dobrą okazją dla przeciwników Cypriana, aby w we wspólnocie kartagińskiej wywołać chaos. Zamieszanie mogłoby doprowadzić do zmarginalizowania, a nawet pozbawienia biskupa urzędu. Wymagania, jakie biskup postawił chcącym powrócić do komunii kościelnej, dla wielu były niemożliwe do spełnienia.

Kościół rzymski, podobnie jak kartagiński, także musiał zmagać się z rozłamem i brakiem wewnętrznej jedności. Część rzymskiego kleru, na którego czele stał Nowacjan, zarzuciła nowo wybranemu biskupowi zbyt łagodne postępowanie wobec tych, którzy zaparli się wiary w Chrystusa. I właśnie zbyt łagodny według nich stosunek do *lapsorum* sprowokował Nowacjana do podważenia stanowiska i decyzji Korneliusza, ówczesnego biskupa Rzymu. Trzeba też mieć na uwadze, że Nowacjan sam pretendował do urzędu biskupa Rzymu. W konsekwencji wyświęcono go na biskupa podstępnie i nieprawidłowo. Skutki tych wydarzeń bardzo silnie wpłynęły na funkcjonowanie rzymskiej wspólnoty.

Zarówno wysłannicy Korneliusza, jak i Nowacjana oznajmili innym Kościołom, że wybrano biskupa Rzymu, jednak w każdym przypadku innego. Przedstawiciele lokalnych Kościołów po otrzymaniu tych wiadomości zadawali sobie pytanie, który z biskupów został następcą Piotra Apostoła. Jak podają źródła historyczne, nie brakowało biskupów, którzy stanęli po stronie Nowacjana. Należał do nich min. Fabiusz z Antiochii¹⁴. Na taki obrót sprawy Korneliusz musiał zareagować. Zmuszono go do wykazania innym Kościołom lokalnym, że został prawidłowo wybrany. W tej sprawie prowadził też korespondencję z Cyprianem.

W odpowiedzi Cyprian napisał, że po przybyciu do Kartaginy rzymskich schizmatyków pochodzących od Nowacjana wykluczył ich ze swojego Kościoła, uznając sakrę Nowacjana za niegodziwą¹⁵. Takie działanie Cypriana stanowiło wyraźny znak sprzeciwu wobec oponentów Korneliusza. W dalszej części korespondencji pojawiała się informacja o obecności reprezentantów kartagińskiej wspólnoty na święceniach biskupich Korneliusza. Świadczyło to o solidarności z nim Kościoła reprezentowanego przez Cypriana, który przyznał mu w ten sposób pierwszeństwo przed innym, nielegalnie wybranym biskupem Rzymu.

Sytuację, w jakiej znalazł się Korneliusz, Cyprian opisywał następująco: „nie można innym biskupem zastąpić biskupa raz ustanowionego i potwierdzonego świadectwem jego kolegów i ludu”¹⁶. Zwolenników Nowacjana kategorycznie potępił i określił bardzo mocnymi słowami. Zarzucił im ranienie ciała Kościoła katolickiego oraz działanie na jego szkodę. W kolejnym liście¹⁷ napisanym do Korneliusza Cy-

¹⁴ Zob. J. Badeni, *Święty Cyprian...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁵ Zob. *List 49*, 3, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 135.

¹⁶ *List 44*, 3, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 126.

¹⁷ Zob. *List 45*, 1, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 127.

prian nazwał desygnowanie Nowacjana na biskupa Rzymu, jako wybór cudzołożnej i wrogiej głowy poza Kościołem. A zatem – jak można wnioskować – działanie schizmatyka oceniono jako złowrogie i burzące jedność katolicką (tj. powszechną).

W *Liście 45*¹⁸ Cyprian potwierdził wybór nowego biskupa rzymskiego, powołując się na dawną tradycję. Wiadomość tę podano mieszkańcom Kartaginy. Biskup kartagiński rozesłał wieści także innym braciom biskupom z prowincji afrykańskiej. Zachowanie Cypriana wynikało z tego, że kierował on najważniejszym Kościołem w Afryce łacińskiej. Wysyłając informację o poparciu dla Korneliusza do innych Kościołów Afryki, Cyprian spowodował, że także i one potwierdziły swoją więź z Rzymem.

W *Liście 45* Cyprian wyjaśnił, że zaaprobował Korneliusza, a nie Nowacjana po gruntownym zbadaniu sprawy i nadesłaniu świadectw innych biskupów (można przypuszczać, że z miejsc położonych bliżej Rzymu), którzy osobiście znali hierarchę. W tej korespondencji Cyprian nie starał się wpływać na obsadę biskupstwa rzymskiego, lecz uzyskać pewność, kto na tej stolicy rzeczywiście i prawnie zasiada. Potrzeba ta wynikała stąd, że Cyprian chciał mieć oparcie, partnera w rozważaniu kwestii ważnych również dla jego Kościoła. Rzym zatem jawił się tutaj jako pewien punkt odniesienia, nawet jeśli Cyprian starał się Kościołowi w Rzymie sugerować czy narzucać konkretne rozwiązania.

Taki punkt widzenia potwierdza *List 47*¹⁹. W krótkim piśmie biskup kartagiński poinformował biskupa rzymskiego o wystosowaniu listu do tych członków jego wspólnoty, którzy pod wpływem Nowacjana wykluczyli się z jedności kościelnej. Zawiadomienie biskupa o napisaniu listu do jego wiernych uznał za swój obowiązek i konieczność. Znamienne jest to, że to sam biskup rzymski miał zadecydować, czy list należy przekazać schizmatykom, czy też nie. Znow Cyprian nie wystąpił z pozycji przełożonego, który stoi ponad wspólnotą rzymską, lecz pospieszył z pomocą jej pasterzowi, uzależniając jej przyjęcie od jego decyzji.

Kolejne informacje na temat więzi łączącej Rzym z innymi Kościołami prowincji cesarstwa zawiera *List 48*²⁰. List został napisany przez Cypriana w odpowiedzi na wcześniejszą korespondencję Korneliusza oburzonego postawą wspólnot kościelnych z Hadrumetum. Oburzenie Korneliusza wynikało stąd, że żaden list wysyłany ze wspomnianej gminy kościelnej do Rzymu nie był adresowany do biskupa rzymskiego. Odpowiadając Korneliuszowi, Cyprian bronił zachowania biskupów północnoafrykańskich. Uzasadniał to tym, że pod wpływem zamieszania, jakie wybuchło w Rzymie z powodu schizmy Nowacjana, biskupi afrykańscy nie wiedzieli, kto jest prawowitym biskupem tego Kościoła. Cyprian uspokajał Korneliusza, zapewniając go, że po wyjaśnieniu wynikłych nieścisłości i opanowaniu chaosu biskupi afrykańscy uznali wybór biskupa Rzymu.

¹⁸ Zob. *List 45*, 2–3, art. cyt., s. 126–129.

¹⁹ *List 47*, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 130–131.

²⁰ Zob. *List 48*, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 131–132.

Dalej Cyprian zaznaczył, że takie postępowanie afrykańskich biskupów nie było podyktowane lekkomyślnością ani lekceważeniem Korneliusza. Zaistniałą sytuację Cyprian uzasadniał także rozległością swojej prowincji. Na tak dużym obszarze informacje rozchodziły się bardzo wolno, a zamęt, jaki powstał w rzymskiej wspólnoty, nie sprzyjał temu, aby do mniejszych prowincji kościelnych docierały one w sposób jasny i spójny. Dlatego też biskupi afrykańscy czekali na wiadomości zweryfikowane i potwierdzone. Bardzo ważne słowa Cyprian skierował do Korneliusza w trzeciej części tego listu. Uspokajał go, pisząc, że zawsze należy trwać przy macierzy i korzeniu Kościoła katolickiego²¹ (jest oczywiste, że ma tu na myśli Rzym). Jeżeli Kościół w Kartaginie ustami Cypriana wypowiada takie słowa, to ich znaczenie nie ma charakteru lokalnego, lecz uniwersalny.

Kolejny list²² napisany przez Korneliusza do Cypriana pokazuje nie tyle, jak ważna była dla biskupa rzymskiego akceptacja i pierwszeństwo w wymiarze powszechnym, ile przede wszystkim zaświadcza o znaczeniu aprobaty lokalnej wspólnoty w Rzymie. We wspomnianym liście biskup Rzymu opisał Cyprianowi, na jakiej drodze sprzymierzeńcy Nowacjana powrócili do Kościoła. Korneliusz zaznaczył, że decyzję o ich przyjęciu podjął z pięcioma innymi biskupami i prezbiterami rzymskimi. Wierni Kościoła rzymskiego cieszyli się z ich powrotu. Witali przywróconych do jedności z Kościołem tak, jakby ci „wyszli z więzienia. Cały tłum wiernych dziękował za to Bogu, śpiewając Mu pieśni pochwalne”²³.

Korneliusz przytoczył także słowa tych, którzy wcześniej sympatyzowali z Nowacjanem: „Uznajemy, że wszechmogący Bóg i Chrystus, Pan nasz, wybrał Korneliusza na biskupa najświętszego Kościoła katolickiego. Wyznajemy nasz błąd”²⁴. Dlatego też Korneliusz prosił Cypriana o rozesłanie tego listu do innych Kościołów lokalnych, co dowodziło świadomości znaczenia związków Kościoła rzymskiego z innymi Kościołami oraz jego znaczenia dla nich.

Odpowiadając na ten list, biskup Cyprian zaznaczył, że Kościół w Kartaginie również cieszy się z powrotu odstępców do jedności kościelnej. Podkreślił także, że Rzym jest siedzibą jedności i prawdy²⁵. Takie zdanie pojawiające się na końcu historii związanej z problemami rozłamu w obu Kościołach ma podstawowe znaczenie dla interpretacji tekstów wyżej już przytoczonych, potwierdzając, że w świadomości Cypriana Rzym wśród innych wspólnot zajmuje pozycję naczelną.

W *Liście 52* padły kluczowe słowa odnoszące się do postrzegania przez Cypriana prymatu Rzymu. Cyprian napisał: „Jasną jest rzeczą, że ponieważ Rzym ze względu na swą wielkość winien iść przed Kartaginą, tam dopuścił się rzeczy większych i poważniejszych. Ten, który tutaj przeciw Kościołowi kreował diakona, tam

²¹ Zob. *List 48*, art. cyt., s. 132.

²² Zob. *List 49*, 1, art. cyt., s. 133.

²³ *List 49*, 2, art. cyt., s. 134.

²⁴ Zob. *List 49*, 2, art. cyt., s. 134.

²⁵ Zob. św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 136–137.

kreował biskupa”²⁶. W tym przypadku przytoczono argument o pierwszeństwie Rzymu nie na podstawie przesłanek doktrynalnych, ale pragmatycznie związany z wielkością metropolii i jej znaczeniem pośród innych miast cesarstwa.

Nie tylko Cyprian uznawał pewne pierwszeństwo Rzymu, niezależnie od tego, jaka była natura tego pierwszeństwa. To samo stanowisko zajęli inni biskupi afrykańscy. Zgromadzili się oni na synodzie w Kartaginie (251–252), na którym poruszyli kwestię *lapsorum* oraz postawy Korneliusza w tej sprawie²⁷. Podczas synodu biskupi afrykańscy doszli do wniosku, że należy przywracać do jedności z Kościołem umierających, a także tych, którzy odpokutowali swe winy i chcieli walczyć w obronie Chrystusa. Swoją decyzję uzasadniali tym, że w niedalekiej przyszłości przewidywali kolejną falę prześladowań. To, co wypracowano, stało w sprzeczności ze stanowiskiem Nowacjana, lecz w zgodzie z tym, co głosił Korneliusz. Ponieważ wśród wielu autorów znajduje się imię Cypriana, należy uznać, że i on złagodził swoje stanowisko w duchu opinii Korneliusza. Warto zauważyć, że na początku listu znajduje się subtelna aluzja nawiązująca do władzy kluczy powierzonej Piotrowi (Mt 16,19). Natomiast zakończenie listu wyraża nadzieję, że sposób myślenia prezentowany przez biskupów afrykańskich będzie podzielał również Korneliusz: „Spodziewamy się, że myśląc o miłosierdziu ojcowskim, potwierdzenie to postanowienie”²⁸.

Bardzo znamienna jest także jedna z ostatnich wymiana listów między Cyprianem a Korneliuszem. W *Liście 59*²⁹ biskup kartagiński wyraził kilka myśli na temat Kościoła rzymskiego, przypisując mu niewątpliwe pierwszeństwo. Cyprian napisał ten list pod wpływem oskarżeń, jakie pojawiły się pod jego adresem.

Przeciwnicy Cypriana zarzucali mu wiele nieprawidłowości związanych z traktowaniem „upadłych”. Poza tym przeciwnicy zarzucali także biskupowi kartagińskiemu, że ukrywał się podczas prześladowań. Na czele oponentów Cypriana stał znany z poprzednich listów Felicissimus. Korneliusz pod wpływem tych głosów wyraził zaniepokojenie zachowaniem Cypriana. Na skutek takiego obrotu sprawy Cyprian musiał się tłumaczyć ze swojego postępowania przed Korneliuszem.

W związku z tym Cyprian, powołując się na Pismo Święte, bronił swoich racji. W tej rozbudowanej apologii biskup kartagiński zaznaczył, że od czterech lat kieruje wspólnotą kościelną. Podkreślił także, że jego wybór jest prawowity, a w ciągu tych kilku lat pasterzowania Kościołowi niejednokrotnie próbowano go zabić.

Jednoznacznie wypowiedział się także na temat swoich oponentów, podkreślając tym samym swój stosunek do biskupa Rzymu: „Po tym wszystkim ustanowiwszy

²⁶ „Plane quoniam pro magnitudine sua debeat Carthagine Roma praecedere, illic maiora et grauiora commisit. qui istic aduersus ecclesias diaconum fecerat, illic episcopum fecit”. *Epistula* LII 2, k. 16–19, w: G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, vol. 3, part. 1, Vindobone 1868, s. 618.

²⁷ Zob. *List 57*, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 163–167.

²⁸ *List 57*, 5, art. cyt., s. 166.

²⁹ Zob. *List 59*, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 175–194.

sobie przez heretyków pseudobiskupa, odważają się jeszcze popłynąć i do stolicy Piotra, i do Kościoła zajmującego pierwsze miejsce, źródła jedności kapłańskiej”³⁰. Nazwanie Rzymu stolicą Piotra i Kościołem zajmującym pierwsze miejsce jest bardzo znaczące. Słowa te nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do tego, że Kościoły Afryki łacińskiej są świadome pierwszeństwa Rzymu. Kościoły lokalne wyrażały swoją łączność z całym Kościołem przez utrzymanie więzi z Rzymem. Zerwanie komunii z Rzymem oznaczało wykluczenie z Kościoła³¹. Cyprian nazwał wspólnotę rzymską pierwszą i nadrzędną w procesie budowania jedności całego Kościoła. Fakt, że Cyprian czuł potrzebę apologii swojego postępowania wobec Korneliusza, ma także swoją wagę.

Problem z postrzeganiem prymatu w kategoriach zwierzchności – korespondencja Cypriana ze Stefanem

W drugiej połowie III w. pojawił się kolejny problem, z którym musiał się zmierzyć Kościół pierwotny. Sprawa dotyczyła tych, którzy odłączyli się od jedności z Kościołem i założyli nowe wspólnoty. Jednym z głównych przedstawicieli odszczepieńców był Nowacjan, który wywołał schizmę rzymską. Nie miała ona charakteru wyłącznie lokalnego. Zamęt w rzymskim Kościele wpływał na inne wspólnoty w całym ówczesnym świecie.

Schizma rzymska spowodowała powstanie nowych wspólnot odłączonych od jedności z Kościołem powszechnym. Trzeba także zaznaczyć, że do schizmatyków przystępowali kapłani oraz biskupi do niedawna utrzymujący jedność z całym Kościołem. Wskutek takiego obrotu rzeczy pojawiło się pytanie, czy chrzest udzielany we odłączonych wspólnotach jest ważny.

I właśnie to pytanie stanowiło temat przewodni korespondencji między Cyprianem a biskupem rzymskim Stefanem, której autentyczność potwierdził historyk starochrześcijański Euzebiusz³². Niestety listy Stefana nie zachowały się do czasów współczesnych. Jednak Cyprian, odpowiadając na listy biskupowi rzymskiemu, zawarł w nich duże fragmenty, które – jak się uważa – pochodziły z listów Stefana. Poza tym w listach wymienianych z innymi biskupami z regionu Afryki i Azji Mniejszej Cyprian często powoływał się na słowa biskupa rzymskiego.

Korespondencja między Cyprianem, a Stefanem zaczęła się w 255 lub 256 r. W *Liście 68*³³ Cyprian zwrócił się do Stefana z prośbą o interwencję w Kościołach Galii. Na południowych obszarach Galii, w Arelate (dzisiejsze Arles), miejscowy biskup Marcjon przystał do schizmatyka Nowacjana. Sytuacja ta wywołała zamieszanie, ponieważ inni biskupi ze wspomnianej prowincji nie wiedzieli, jak mają się zachować. Biskup Marcjon, do niedawna utrzymujący jedność z innymi Kościołami,

³⁰ List 59, 14, art. cyt., s. 188.

³¹ Zob. J. Czuj, *Św. Cyprian na tle epoki*, Kraków 1937, s. 93.

³² Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Kraków 2013, VII 3, s. 481.

³³ List 68, 2, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 234.

zaczął praktykować heretycką surowość³⁴. Wobec tego biskupi Galii skierowali list do Cypriana, prosząc go o pomoc w rozwiązaniu tej sprawy.

Zastanawiające jest, dlaczego w obliczu tego problemu poproszono o pomoc właśnie biskupa kartagińskiego. Geograficznie bliższym miastem dla Galii był Rzym. Na dodatek w Rzymie urzędował następca Apostoła Piotra. Być może biskupi ze wspomnianej prowincji słyszeli, że Cyprian musiał się zmierzyć z podobną sytuacją, kiedy to Felicissimus i Nowacjan odłączyli się od Kościoła kartagińskiego. Skierowanie listu do Kartaginy mimo to wydaje się tym bardziej dziwne, że Rzym również był miejscem schizmy i że to właśnie z tego miasta wywodził się Nowacjan. Niestety nie wiadomo, dlaczego biskupi Galii postąpili w ten sposób. Można zaryzykować tezę, że w związku z częstymi zmianami na stolicy rzymskiej uznano utrwalony przez dłuższy czas autorytet Cypriana.

Cyprian odpowiedział na prośbę, z jaką zwrócili się do niego biskupi Galii. Podjął działania zmierzające do rozwiązania trudności, wobec jakiej stanęli. Jednak nie zamierzał interweniować bezpośrednio. Uznał za stosowne przekazać sprawę w ręce Stefana. Odpowiedział także, jakie tematy powinien w tej korespondencji poruszyć. Biskup kartagiński poprosił biskupa rzymskiego, aby ten ostrzegł wiernych Galii przed naukami heretyckimi. Jak zaznaczył Cyprian, wierni galijskich gmin chrześcijańskich potrzebowali umocnienia w wyznawanej wierze: „należy więc przynajmniej tym pomóc, którzy pozostali i we dnie i w nocy wzdychają, proszą o boże i ojcowskie miłosierdzie, i błagają nas o pociechę”³⁵. Cyprian zwrócił się do Stefana jako kompetentnego do podjęcia interwencji. Można jednak uznać, że sam również uważał, iż miał prawo do działania, ponieważ ze słów, jakie zawarł w liście, wynika, iż miał poczucie, że wszyscy biskupi dźwigają odpowiedzialność nie tylko za swój Kościół partykularny, ale w jakimś stopniu za cały Kościół powszechny: „Dlatego, najdroższy bracie, liczna rzesza biskupów jest złączona zgodą wzajemną i spojona węzłem jedności, aby w razie gdyby kto z naszego kolegium chciał zaprowadzić herezję i trzodę Chrystusa poranić i naruszyć, żeby inni pomogli i jako pożyteczni i miłosierni pasterze owce Pańskie zgromadzili w trzodzie”³⁶.

Można zatem stwierdzić, że Cyprian uznał jednak, że głos biskupa rzymskiego będzie w tej sprawie najważniejszy. Poza tym biskupi z terenów Galii nie czuli się dość mocni, aby stawić czoło herezji, dlatego szukali pomocy tam, gdzie spodziewali się ją otrzymać w formie najskuteczniejszej.

Do czasów współczesnych zachował się jeszcze jeden list Cypriana skierowany bezpośrednio do Stefana. Dotyczył on sprawy ważności chrztu udzielanego przez heretyków. Aby jednak dobrze zrozumieć treść tego listu, trzeba uwzględnić wcześniejsze listy Cypriana, które na ten temat wymieniał z innymi biskupami.

³⁴ List 68, 2, art. cyt., s. 234.

³⁵ List 68, 3, art. cyt., s. 235.

³⁶ List 68, 3, art. cyt., s. 235.

W 255 r. do biskupa kartagińskiego z zapytaniem zwrócił się niejaki Magnus³⁷. Nie wiadomo, jaką funkcję pełnił w Kościele. Można przypuszczać, że był przełożonym jakiejś wspólnoty chrześcijańskiej. Spytał on Cypriana, czy przybywający od Nowacjana, a także z innych wspólnot heretyckich powinni być powtórnie ochrzczeni. Cyprian odpowiedział mu, że chrzest udzielony we wspólnotach odłączonych od Kościoła jest nieważny. Uzasadnił to tym, że dla uznania chrztu Nowacjana niezbędny byłby fakt jego „bycia w Kościele”. To znaczy Nowacjan musiałby należeć do Kościoła, trwając z nim w komunii. Tylko wtedy chrzest przez niego udzielany można by uznać za ważny.

Cyprian swoje stanowisko argumentował tym, że Kościół jest jeden i nie można równocześnie być wewnątrz i poza strukturami kościelnymi. Biskup kartagiński stwierdził, że jeśli ktoś trwał przy Nowacjanie, to nie był u Korneliusza. Jeśli natomiast ktoś został przy Korneliuszu, który zgodnie z prawem nastąpił po Fabianie, nie może uznać Nowacjana za biskupa. Te rozważania Cypriana pozwalają wyciągnąć ważny wniosek: Tylko opowiedzenie się za prawowitym biskupem Rzymu i utrzymywanie z nim jedności pozwalało w pełni nazywać się chrześcijaninem. Wszyscy inni, którzy opowiadając się za Nowacjanem, przyjęli chrzest w jego wspólnocie, w przypadku chęci powrotu do Kościoła katolickiego musieli według Cypriana ponownie przyjąć chrzest. Uzasadnienie Cypriana było bardzo proste: wspólnoty heretyckie nie były Kościołem. Kościół był tam, gdzie prawowity biskup, w tym przypadku rzymski.

Cyprian, który klarownie wyraził swoje poglądy, nie narzucał ich Magnusowi. W ostatnim rozdziale swego pisma stwierdzał, że takie traktowanie odstępców wynika z jego osądu. Biskup Kartaginy pozostawił mu pewną wolność w działaniu, nie zobowiązując adresata listu do takiego samego postępowania. Z tego wynika, że Cyprian nie uzurpował sobie prawa do wydawania rozstrzygających decyzji. Głos Cypriana był bardziej doradczy niż decydujący i obligatoryjny.

Kwestia ponownego chrztu heretyków była tak ważna dla Cypriana, że postanowił na rok 255 zwołać do Kartaginy synod, który zajął się tą sprawą. Owocem spotkania afrykańskich biskupów był list³⁸ wystosowany do biskupów innych Kościołów lokalnych. Pośród adresatów nie można się jednak doszukać biskupów rzymskich. We wspomnianej korespondencji ojcowie synodalni bardzo zdecydowanie wyrazili swoje zdanie na temat tych, którzy znaleźli się poza Kościołem na skutek głoszonej herezji. Stwierdzili także, że poza Kościołem nikt nie może być ochrzczone, ponieważ odpuszczenia grzechów udziela się tylko w Kościele. Dalej uznali, że heretycy nie mogli dać tego, czego nie mieli (mowa tu o chrzcie, który odpuszcza grzechy), dlatego też ci, którzy przyjęli chrzest heretycki, musieli być ochrzczeni ponownie w jednym Kościele. W tym też liście biskupi wyjaśnili, jak rozumieją wspomnianą jedyność Kościoła. Mianowicie tylko w Kościele od początku założonym przez

³⁷ List 69, 1, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 237–238.

³⁸ Zob. List 70, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 249–252.

Pana Jezusa i zbudowanym na Piotrze obecny był jeden chrzest i jeden Duch Święty³⁹. Przebija tutaj świadomość wagi Kościoła apostołskiego i Piotrowego. To on jest probierzem wiary i tylko w nim działa Duch Święty: „Gdyby ktoś mógł udzielać chrztu, mógłby też dać Ducha Świętego. Ponieważ jednak Ducha Świętego udzielić nie może, bo jest poza Kościołem i nie posiada Ducha Świętego, nie może też ochrzcić tego, kto do niego przychodzi. Jest bowiem tylko jeden chrzest, jeden Duch Święty i jeden Kościół, który Pan nasz, Jezus Chrystus, jako jeden i co do jego początku i ustroju na Piotrze założył”⁴⁰.

Swoje stanowisko na temat chrztu heretyków Cyprian omawiał dalej w liście⁴¹ skierowanym do Kwintusa, biskupa prowincji mauretańskiej. Cyprian powtórzył w nim, że „tam się nic nie otrzymuje, gdzie niczego nie ma”⁴².

Poza tym pojawiła się pierwsza aluzja do Stefana, ówczesnego biskupa Rzymu. Przywołując swoje racje na temat ponownego chrztu heretyków, biskup kartagiński nie mógł pojąć logiki tych, którzy przyjmowali ich do wspólnoty kościelnej bez uprzedniego oczyszczenia. Skwitował to następującymi słowami: „Jednakże niektórzy z naszych kolegów wolą raczej heretyków uczcić, niż przystać na to, co mówimy”⁴³. Można przypuszczać, że jest tu zawarta aluzja do biskupa Rzymu Stefana, ponieważ w Rzymie panowała odmienna praktyka, tj. uznawano chrzest heretycki. Znajduje się ona w dalszej części listu, gdy Cyprian wskazuje na relacje między Apostołami Piotrem i Pawłem: „Nie można się powoływać na zwyczaj. Tu rozum musi zwyciężać, albowiem i Piotr, którego Pan wybrał pierwszego i na nim Kościół zbudował, gdy potem z Pawłem co do obrzezania się spierał, nie występował butnie i zarozumiale, nie zaznaczał, że należy mu się pierwszeństwo i że nowi późniejsi winni mu być posłuszni. Nie gardził Pawłem, że ten przedtem był prześladowcą Kościoła, lecz przyjął rozsądną radę i na słuszne wywody Pawła z łatwością przystał. Dał nam przez to przykład zgody i cierpliwości, abyśmy nie trzymali się uparcie swego zdania, lecz przyjmowali to, co nasi bracia i koledzy ku naszemu pożytkowi i dobru nam podają, jeśli to jest prawdziwe i słuszne”⁴⁴.

Wynika stąd, że Cyprian miał świadomość prymatu, lecz zarazem domagał się uwzględnienia racji tych, którym została dana łaska właściwego rozumienia. Takiej też postawy oczekiwał w relacjach z biskupem Rzymu.

W następnym roku Cyprian napisał w imieniu własnym i biskupów afrykańskich list do Stefana⁴⁵, w którym stwierdził, że zgodnie uznali, iż chrzest udzielony przez heretyków jest nieważny. Był to owoc synodu odbytego we wrześniu 256 r.

³⁹ Zob. *List 70*, 3, art. cyt., s. 252.

⁴⁰ *List 70*, 3, art. cyt., s. 252.

⁴¹ Zob. *List 71*, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 252–255.

⁴² *List 71*, 1, art. cyt., s. 253.

⁴³ *List 71*, 1, art. cyt., s. 253.

⁴⁴ *List 71*, 3, art. cyt., s. 254.

⁴⁵ Zob. *List 72*, 1, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 255–257.

w Kartaginie, w którym wzięło udział 71 biskupów⁴⁶. W liście tym można dostrzec pewne napięcie między Cyprianem a Stefanem: „O tym przede wszystkim należało ci napisać i z twym dostojęstwem, i z twą mądrością rozważyć, co bardziej się odnosi i do powagi biskupiej, i do jedności Kościoła, i jego godności”⁴⁷. Jasno widać, że Cyprian wzywa do rozważenia, czy właściwe jest jego zdanie, czy też Stefana, z którym się nie zgadza w sprawie ważności chrztu heretyków.

Napięcie daje się wyczuć również w samej postawie Cypriana wobec biskupa rzymskiego. Pierwszy biskup Afryki łacińskiej przedstawił zwierzchnikowi Kościoła w Rzymie bardzo klarowne stanowisko wypracowane przez biskupów afrykańskich⁴⁸, dotyczące ponownego chrztu osób przybywających ze wspólnot heretyckich. Biskupi prowincji afrykańskich wyraźnie opowiedzieli się za tym, że takie osoby trzeba ochrzcić ponownie. Cyprian przedstawił osiągnięte stanowisko i nie prosił o jego akceptację. W podobnej sytuacji, kiedy w Kościele pojawił się problem *lapsorum*, Cyprian prosił Korneliusza, poprzednika Stefana, o zaaprobowanie stanowiska zajmowanego przez synod biskupów Afryki⁴⁹. W tym przypadku takiej prośby nie było. Dlatego też rodzi się tutaj pytanie: Co takiego zmieniło się w relacji obu Kościołów? Na podstawie źródeł nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie. Można jedynie przytoczyć słowa Cypriana, które skierował do biskupa Stefana: „każdy bowiem zwierzchnik w Kościele ma wolną wolę i za swe postępowanie zda sprawę Bogu”⁵⁰. Taka opinia wskazuje, że Cyprian uważa swoją władzę w Kościele za niezależną i autonomiczną.

Opierając się na słowach Ewangelii, biskup Kartaginy doszedł do wniosku, że udzielanie chrztu i odpuszczanie grzechów w Kościele może się dokonywać jedynie przez zwierzchników. Ci natomiast musieli być ustanowieni zgodnie z tym, co napisano w Ewangelii. „Poza [Kościołem] zaś nic nie może być związane ani rozwiązane; nie ma bowiem tego, kto mógłby wiązać bądź rozwiązywać”⁵¹. W tym samym liście biskup kartagiński podkreślił, że to, co robili heretycy, w żadnym stopniu nie powinno nazywać się chrztem, gdyż „tylko Kościół ma i posiada władzę swego Oblubieńca i Pana. W nim przewodniczymy, walczymy o jego honor i jedność”⁵². Biskup kartagiński przywołał postawę Apostołów z pierwszego okresu chrześcijaństwa. Podkreślił, że kategorycznie potępiali oni heretyków i byli przeciwnikami wszelkich herezji. Dlatego też biskup kartagiński był zadziwiony postawą rzymskiego biskupa⁵³. Rozumowanie Cypriana można sprowadzić do tego, że jeden chrzest i jeden Duch Święty obecny jest tylko w jednym Kościele. Ten jedyny Kościół, jak o tym wcze-

⁴⁶ Zob. Euzebiusz, *Historia Kościelna*, dz. cyt., VII 2–9, s. 481–489.

⁴⁷ *List 72*, 1, art. cyt., s. 255.

⁴⁸ Zob. *List 72*, 2, art. cyt., s. 256.

⁴⁹ Por. *List 57*, art. cyt., s. 163–167.

⁵⁰ *List 72*, 3, art. cyt., s. 257.

⁵¹ *List 73*, 7, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 262.

⁵² *List 73*, 11, art. cyt., s. 264.

⁵³ Zob. *List 73*, 15–16, art. cyt., s. 266.

śniej pisał, jest zbudowany na fundamencie Piotra⁵⁴. Ale nie przywołał tej prawdy w liście do Stefana, gdyż musiałby wtedy przyjąć zapatrywania Stefana na ważność chrztu heretyków. Duch Święty i chrzest według Cypriana są nierozłączne⁵⁵. Wspólnoty odłączone od Kościoła na skutek schizmy i herezji według Cypriana nie posiadały ani chrztu, ani Ducha Świętego. W związku z tym Kościół nie mógł uznawać chrztu udzielonego poza jego strukturami. Takie było rozumowanie Cypriana oraz większości biskupów afrykańskich, a także wywodzących się z Azji Mniejszej.

Wypada w tym miejscu odpowiedzieć na pytanie, na czym polegał rzymski zwyczaj, na który powoływał się biskup Stefan. Początki urzędu biskupa rzymskiego sięgały wydarzenia w Samarii opisanego w *Dziejach Apostolskich*: „Wtedy więc wkładali [Apostołowie] na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego” (Dz 8,17). Gest ten spowodował zstąpienie Ducha Świętego na mieszkańców Samarii. Od tego momentu zostali oni członkami pierwszych gmin chrześcijańskich. Ponadto gest Apostołów włączał wspomnianą grupę wiernych do pełnej jedności z Kościołem.

Takie też rozumowanie przyjął biskup rzymski Stefan, kiedy musiał się zmierzyć ze sprawą ważności chrztu heretyków. Uznał, że nałożenie rąk było wystarczającym gestem, który wyrażał przyjęcie do Kościoła⁵⁶. Poza tym Stefan wychodził z założenia, że heretycy udzielali ważnego chrztu, ponieważ czynili to w imię Chrystusa⁵⁷. Cyprian nie zgadzał się z powyższymi założeniami biskupa rzymskiego.

Po pierwsze, uznał, że Stefan mylnie zinterpretował wydarzenie w Samarii, zapominając przy tym o bardzo istotnym fakcie. Mieszkańcy Samarii otrzymali chrzest od Filipa, który był wysłannikiem Apostołów. Chrzest udzielany przez niego był ważnym aktem wiary, stąd też Apostołowie Jan i Piotr nie musieli ponownie chrzcić Samarytan. Apostołowie dopełnili tylko tego, czego brakowało tamtym chrześcijanom. Poprzez nałożenie rąk na Samarytan zstąpił Duch Święty. Na tej podstawie Cyprian wyciągnął wniosek, że porównywanie tej nowotestamentowej sceny z uznawaniem chrztu heretyckiego było nie na miejscu⁵⁸.

Po drugie, w *Liście 73* Cyprian zaznaczył, że należy stwierdzić nie to, co schizmatycy czynią w imię Pana Jezusa, a raczej skupić się na tym, że przywłaszczają sobie powagę i prawdę Kościoła katolickiego, chociaż zbuntowali się przeciw niemu, stając się jego wrogami⁵⁹. Biskup kartagiński podkreślił, że zwyczaj, jaki przyjął Kościół rzymski i sąsiednie mniejsze Kościoły lokalne, nie można przedkładać nad tradycję, która miała swoje źródło w Ewangelii. Ponadto tradycja, na którą powoływał się Cyprian, wywodziła się z nakazu Pańskiego (Mt 28,18–20)⁶⁰. Problem

⁵⁴ Zob. *List 70*, 3, art. cyt., s. 251–252.

⁵⁵ Zob. W. Myszor, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 9 (1971), nr 1, s. 177.

⁵⁶ Zob. *List 73*, 9, art. cyt., s. 262.

⁵⁷ Zob. W. Myszor, *Zagadnienie herezji...*, art. cyt., s. 177.

⁵⁸ Zob. *List 73*, 8–9, art. cyt., s. 262.

⁵⁹ Zob. *List 73*, 8–9, art. cyt., s. 262.

⁶⁰ Zob. *List 73*, 19, art. cyt., s. 268.

w tym, że według Cypriana nie można ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, w co wierzyli heretycy i w czyje imię udzielali chrztu.

Biskup kartagiński nie zgadzał się w żaden sposób z myślą biskupa Stefana na temat ważności chrztu heretyków. Krytyka Cypriana nie wynikała z jego uprzedzenia ani z niechęci do Stefana. Biskupowi kartagińskiemu zależało po prostu na dobru Kościoła. Stąd też Cyprian tak usilnie zabiegał o uznanie swojego stanowiska w tej sprawie. Uważał przy tym, że stanowisko Stefana jest błędne i nie służy dobru Kościoła.

Z korespondencji, którą Cyprian prowadził z biskupami (zwłaszcza z biskupem Cezarei Kapadockiej Firmilianem), wynika to, że Stefan uzasadniał swoje stanowisko władzą, jaką posiadał. Oprócz przywołania zwyczaju apostołskiego nie przedstawił argumentów na obronę swojego stanowiska. Domagał się uznania siebie za zwierzchnika innych Kościołów, a co za tym idzie – swojego urzędu. Nawiązania do takiego sposobu myślenia biskupa rzymskiego można się dopatrzeć w przedmowie do ustaw synodalnych uchwalonych przez biskupów afrykańskich: „Nikt spośród nas nie uczynił siebie biskupem biskupów, ani nie zmusił jakąś tyrańską siłą swoich współtowarzyszy do posłuchu, ponieważ każdy biskup ma prawo do własnego sądu na zasadzie wolności swej władzy, tak dalece, że nie może być przez drugiego sądzony ani sam innych sądzić nie może”⁶¹.

Jak podkreślił Wincenty Myszor, była to wyraźna aluzja do biskupa Stefana, który w jednym ze swoich wystąpień ustanowił się biskupem biskupów. Dla Cypriana był to bardzo wyraźny znak złamania jedności episkopatu, gdyż wspomniana komunia biskupów charakteryzowała się równością i niezależnością wszystkich pasterzy Kościoła⁶². Cyprian nie rozumiał takiej postawy biskupa rzymskiego, dlatego też tak się wobec niego zachowywał. Cyprianowa myśl o jedności episkopatu była bardzo prosta: opowiadał się za dużą niezależnością Kościołów lokalnych. Wizja Stefana była zgoła odmienna. Jak się zdaje, Stefan wymagał zdecydowanie więcej niż jego poprzednicy na katedrze Piotra. Korneliuszowi wystarczyło pierwszeństwo, Stefan natomiast występował ponadto z pozycji zwierzchnika.

Nie trzeba się zbytnio natrudzić, by znaleźć fragmenty korespondencji Cyprianowej, w których to sprzeciwiał się on władczyemu zapędowi Stefana. W liście, który skierował do Pompejusza⁶³, wyrażał swoje pretensje do biskupa rzymskiego, który zakazał chrzczyć przybywających z herezji. Taka postawa następcy Piotra doprowadziła Cypriana do frustracji⁶⁴. Nie mógł zrozumieć pobudek, którymi kierował się jego współbrat z Rzymu. Ponadto biskupa kartagińskiego niepokoił pewien paradoks zaistniałej sytuacji. Przecież często było tak, że nawróceni z herezji mieli

⁶¹ Cyprianus C., *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*, w: G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, dz. cyt., s. 436. W. Myszor, *Zagadnienie herezji...*, art. cyt., s. 183. Zob. J. Czuj, *Św. Cyprian...*, dz. cyt., s. 30.

⁶² W. Myszor, *Zagadnienie herezji...*, art. cyt., s. 183.

⁶³ Zob. *List 74*, 1, w: św. Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 273.

⁶⁴ Zob. *List 74*, 2, art. cyt., s. 274.

świadomość swojej grzeszności⁶⁵. Stąd też powraca pytanie zadane już wcześniej: Z czego wynikała taka postawa Stefana?

Z lektury *Listu 74* można wysnuć wniosek, że takie samo pytanie zadawał sobie Cyprian. Można rzec dalej, że w przypływie bezradności próbował nawet na nie odpowiedzieć. Postawę Stefana zestawiał ze słowami św. Pawła. Apostoł Narodów radził Tymoteuszowi: „Jeśli ktoś naucza inaczej i nie trzyma się zdrowych nauk Pana naszego, Jezusa Chrystusa, oraz nauczania zgodnego z pobożnością, [to] jest nadęty i nic nie pojmuje” (1 Tm 6,3–4). „I od takich stroń!” (2 Tm 3,5). W ten sposób biskup kartagiński chciał wyrazić, że to sam Pan skłaniał go do zerwania więzi ze Stefanem. Było jednak coś jeszcze, co pogłębiało niezadowolenie Cypriana.

W jednym z listów stwierdził, że nikt nie zrodził się przez włożenie rąk. To była aluzja do tego, że tylko przez chrzest – jak zaznaczał biskup Cyprian – chrześcijanie mogli otrzymać nowe życie⁶⁶. Biskup Kartaginy stwierdził, że sposób przyjmowania heretyków, jaki proponował Stefan, sprowadził Kościół do takiej samej nędzy, w jakiej znalazły się wspólnoty schizmatyckie i heretyckie⁶⁷.

Dalej zaznaczył, że takie działanie rzymskiego biskupa sprowadziło sprawowanie sakramentów do sytuacji, jakby światło zapożyzczało coś od ciemności. Te stwierdzenia uzasadniał tym, że u heretyków nie ma Kościoła. Stanowisko Stefana według Cypriana brało się z zaślepienia, przewrotności umysłu, a także z braku chęci poznania jedności wiary pochodzącej z Tradycji⁶⁸. Cyprian jednak nie poprzestał na tych odważnych tezach. W dalszej części korespondencji skierowanej do Pompejusza ostrzegał, że jeśli postawa Stefana nie ulegnie zmianie, to przyczyni się ona do kolejnych schizm i podziałów. Cyprian odbierał zachowanie biskupa Rzymu jako ciche przyzwolenie na takie skutki⁶⁹. To z kolei zaprzeczałoby misji biskupa rzymskiego, która miała polegać na zabieganiu i trosce o powszechną jedność. W ostatnich fragmentach cytowanego listu Cyprian podkreślił osobę Piotra, który upominał, że tylko przez jeden chrzest jednego Kościoła można się zbawić (Ef 4,4-6)⁷⁰. Z listów Cypriana można wywnioskować, że Stefan uzasadniał swoje roszczenia prymatem Piotrowym (Mt 16,18). Takie przekonanie oznaczało utożsamienie przez Stefana katedry rzymskiej z katedrą św. Piotra.

Powyżej przedstawiono, jak Cyprian postrzegał biskupa Stefana. Ale jak sam biskup rzymski myślał o sobie i swoim posłannictwie? Nie zachowało się wiele wypowiedzi Stefana odnoszących się do tej kwestii, oprócz przywołanych przez Cypriana w przedmowie do ustaw synodalnych oraz kilku fragmentów z listów. Jednak pozostało kilka dokumentów Stefana. W jednym z nich, *Decretum Supra Omnibus Episcopis Scripta*, nazywa się biskupem rzymskiego Kościoła powszechnego: „Ste-

⁶⁵ Zob. *List 73*, 20, art. cyt., s. 269–270.

⁶⁶ Zob. *List 74*, 5–7, art. cyt., s. 276–278.

⁶⁷ Zob. *List 74*, 5–7, art. cyt., s. 276–278.

⁶⁸ Zob. *List 74*, 4, art. cyt., s. 275–276.

⁶⁹ Zob. *List 74*, 8, art. cyt., s. 278–279.

⁷⁰ Zob. *List 74*, 11, art. cyt., s. 280–281.

phanus sanctae apostolicae et universalis Romanae ecclesiae episcopus”⁷¹, to znaczy „Stefan, biskup świętego, apostołskiego i powszechnego Kościoła rzymskiego”⁷².

Zarysowano tu istotę konfliktu dwóch odmiennych postaw. Cyprian był przekonany, że Stefan popełnia błędy. Nie oznacza to jednak, że zupełnie nie uznawał jego autorytetu. Kiedy biskup Kartaginy przedstawił swoje racje na temat ponownego chrztu heretyków, na końcu swojej wypowiedzi zaznaczył, że nie może i nie chce narzucać swojego stanowiska Stefanowi. Stwierdził: „W tej sprawie i my nie czynimy żadnego przymusu ani nie ustanawiamy nikomu praw, gdyż każdy przełożony w administrowaniu Kościoła ma wolność swobodnej decyzji, mając zdać rachunek ze swego postępowania przed Panem”⁷³.

Ostatecznie Cyprian uznał prawo Stefana do zachowania tradycji rzymskiej, choć bronił również swego prawa do tradycji kartagińskiej. Właśnie w imię jedności z Kościołem rzymskim Cyprian uznał kompromis w tej sprawie, ponieważ zerwanie jedności z biskupem Rzymu oznaczałoby dla niego zerwanie jedności Kościoła, czyli znalezienie się w pozycji heretyka. Poświęcając własne przekonanie, przyznał Stefanowi prawo do przyjmowania heretyków bez chrztu w imię jedności Kościoła, a co za tym idzie – jedności z Piotrem, który stanowi zasadę tej jedności. Uznawał zatem prymat, ale jednocześnie własne prawo wynikające z apostołskiej autonomii⁷⁴.

Podsumowanie

Cyprian uznawał prymat biskupa rzymskiego. Potwierdzeniem tej tezy są jego listy skierowane do rzymskiej wspólnoty kościelnej. Niezbite dowody na uznanie prymatu można znaleźć m.in. w *Liście* 52, 59, 67 czy 68⁷⁵. Należy także stwierdzić, że Cyprian uznawał prymat biskupa Rzymu, czyli jego pierwszeństwo, o czym świadczy korespondencja prowadzona z Korneliuszem.

Istota poglądów Cypriana wyraża się w jego wizji Kościoła, który był dla niego niepodzielny jak tunika Jezusa. Dlatego też mimo różnicy zdań i poglądów musiał uznać rację następców Piotra Apostoła, aby nie dopuścić do podziału umiłowanego przez siebie Kościoła. Biskup Rzymu był dla Cypriana zwornikiem jedności, łączącym wszystkich chrześcijan w jeden Kościół Chrystusa.

Cyprian uważał nadto, że każdy biskup lokalny miał prawo do rozstrzygania pojawiających się kwestii spornych we własnej wspólnotcie. W analizowanej korespondencji Cyprian często deklarował swoje prawo do niezależności względem innych biskupów. Cyprian nie zgadzał się, a także stawiał opór w sytuacji, kiedy biskup innego Kościoła próbował ingerować w sprawy wspólnoty, nie mając do tako-

⁷¹ Stephanus I, *Decretum Supra Omnibus Episcopis Scripta*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 3, accurate J.P. Migne, Parisiis 1844, k. 1002 A.

⁷² Tłum. własne.

⁷³ *List* 72, 3, art. cyt., s. 257.

⁷⁴ Zob. W. Myszor, *Zagadnienie herezji...*, art. cyt., s. 184–185.

⁷⁵ Zob. J. Czuj, *Św. Cyprian...*, dz. cyt., s. 96.

wej interwencji żadnego prawa. Cyprian uważał, że w wielu kwestiach interwencja lokalnego biskupa była wystarczająca, w końcu to on odpowiadał za całą wspólnotę.

Niezależnie od tego co sądził Cyprian, stwierdza się, że od III w. powszechnie wzrosło praktyczne znaczenie stolicy rzymskiej. W tym też okresie nie można oddzielić kluczowej pozycji Rzymu od powszechnej solidarności kościelnej. W takim też kontekście należy patrzeć na listy wymieniane między Cyprianem z Kartaginy a biskupami rzymskimi.

Odpowiadając na pytanie zadane w temacie artykułu, należy uznać, że na podstawie korespondencji między Kartaginą a Rzymem w III stuleciu chrześcijaństwa prymat biskupa Rzymu był oczywisty, choć w Kartaginie był postrzegany w kategoriach pierwszeństwa, a w Rzymie (przez Stefana) w kategoriach zwierzchnictwa.

Bibliografia

Źródła drukowane

Cyprian św., *Listy*, tłum. W. Szoldrski, oprac. E. Stanula, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 1, Warszawa 1969.

Cyprian, *O upadłych*, tłum. J. Czuj, Poznań 1937.

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Kraków 2013.

Hartel G., *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, vol. 3, part. 1, Vindobone 1868.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000 (*Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5).

Stephanus I, *Decretum Supra Omnibus Episcopis Scripta*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 3, accurate J.P. Migne, Parisiis 1844, k. 1002.

Źródła internetowe

Ratzinger J., Bertone T., *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła. Uwagi Kongregacji Nauki Wiary*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_pl.html [dostęp: 30.XI.2025 r.].

Opracowania

Badeni J., *Święty Cyprian kartagiński i karność Kościoła w III wieku*, Kraków 2017.

Czuj J., *Św. Cyprian na tle epoki*, Kraków 1937.

Myszor W., *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 9 (1971), nr 1, s. 147–190.

Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004.

Ks. Bartłomiej Krzos

 <https://orcid.org/0000-0002-5589-1184>

frbartk34@gmail.com

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

 <https://ror.org/04qyefj88>

Teologiczne znaczenie wybranych chrystologicznych symboli nagrobnych z Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu

 <https://doi.org/10.15633/sts.3206>

Teologiczne znaczenie wybranych chrystologicznych symboli nagrobnych z Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu

Abstrakt

Niniejszy artykuł stanowi omówienie teologicznego znaczenia wybranych chrystologicznych symboli nagrobnych z Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu. Temat symboli związanych z osobą Chrystusa wybrano z powodu fundamentalnego znaczenia w teologii prawd wiary dotyczących Syna Bożego. Zagadnienie śmierci zajmuje ważne miejsce zarówno wśród spraw życiowych człowieka, jak i wśród zagadnień teologicznych, dlatego stanowi część wspólną tych dwóch dziedzin. Wśród zagadnień chrystologicznych omówiono: oblicze Chrystusa, zwłaszcza oblicze cierpiące, dźwiganie krzyża oraz „męża boleści”. Teologiczna refleksja pozwala zauważyć metaforę życia ludzkiego w Drodze Krzyżowej Jezusa, pełne objawienie tajemnicy człowieczeństwa Syna Bożego w obrazie Jego oblicza, zapowiedź przejścia od cierpienia do zmartwychwstania w obliczu cierpiącym oraz wyjątkową solidarność Syna Bożego z losem człowieka, zwłaszcza w jego cierpieniach i śmierci.

Słowa kluczowe: symbole nagrobne, cmentarz, teologia, Chrystus

The Theological Significance of Selected Christological Tombstone Symbols from the Cathedral Cemetery in Sandomierz

Abstract

This article discusses the theological significance of selected Christological tombstone symbols from the Cathedral Cemetery in Sandomierz. The topic of symbols related to the person of Christ was chosen because of its fundamental importance in the theology of the truths of faith concerning the Son of God. The issue of death occupies an important place both among the issues of human life and in theological matters and therefore forms a common part of these two areas. The face of Christ, especially his suffering face, the carrying of the cross, and the ‘man of sorrows,’ are among the Christological issues discussed. Theological reflection allows us to see the metaphor of human life in Jesus' Way of the Cross, the full revelation of the mystery of the humanity of the Son of God in the image of His face, the foreshadowing of the transition from suffering to resurrection in His suffering face, and the unique solidarity of the Son of God with the fate of man, especially in his suffering and death.

Keywords: symbols, tombstones, cemetery, theology, Christ

Na temat założonego w 1792 r. Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu wydano do tej pory wiele większych i mniejszych prac. Już pod koniec XIX w. nieco uwagi poświęcił sandomierskiej nekropolii ks. Melchior Buliński, lokalny patriota, historyk, znawca oraz miłośnik sztuki i architektury. Niemalą bazę źródłową stanowią opracowania o charakterze historycznym. Są to artykuły Zdzisławy Królikowskiej¹ i Piotra Sławińskiego² oraz opracowania książkowe: album Ewy Sierokosz, Piotra Sławińskiego i Janusza Sobolewskiego³, a także książki Piotra Sławińskiego poświęcone Cmentarzowi Katedralnemu⁴ i jego części prawosławnej⁵. Osobną dziedzinę stanowią opracowania o charakterze konserwatorskim: pierwsze – wykonane na polecenie wojewódzkiego konserwatora zabytków⁶, oraz kolejne – historyczno-konserwatorskie opracowania Dariusza Fugieła⁷ i Janusza Sobolewskiego⁸. Na marginesie można dodać, że sandomierska nekropolia doczekała się także opisu związanych z nią legend przygotowanego przez Andrzeja Sarwę⁹. Niewielkie opracowania poświęcono spoczywającym na Cmentarzu Katedralnym osobom, które odegrały znaczną rolę w historii kraju i regionu. Szczególną uwagę należałoby poświęcić grobowcom przedstawicieli sandomierskiego duchowieństwa oraz mogiłom wojskowych, jako że Sandomierz od czasów międzywojennych jest związany z jednostką wojskową, a cmentarz żołnierzy stanowi integralną część omawianej nekropolii¹⁰.

Cmentarz Katedralny w Sandomierzu to przede wszystkim katolicki cmentarz wyznaniowy (z częścią prawosławną), a w związku z tym znaczna większość symboli nagrobnych, zwłaszcza pochodzących z pomników sprzed drugiej wojny światowej, ma konotacje biblijne i religijne. Tym sposobem treści teologiczne stają się nieodłącznym i niezatartym elementem krajobrazu historycznego i kulturowego omawianej tu nekropolii. Nie doczekały się one jednak oddzielnego opracowania,

¹ Z. Królikowska, *Z dziejów Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie” (1997), nr 7, s. 14–16.

² P. Sławiński, *Cmentarze – świadectwo przeszłości*, w: *Wiara a kultura*, red. J. Zimny, Sandomierz 2004, s. 53–68.

³ E. Sierokosz, P. Sławiński, J. Sobolewski, *Cmentarz Katedralny w Sandomierzu 1792–2017*, Sandomierz 2017.

⁴ P. Sławiński, *Cmentarz Katedralny w Sandomierzu*, Sandomierz 2007.

⁵ P. Sławiński, *Cmentarz prawosławny w Sandomierzu*, Sandomierz 1998.

⁶ *Sandomierz – Cmentarz Katedralny. Dokumentacja historyczno-konserwatorska wykonana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Tarnobrzegu*, red. M. Florek, Tarnobrzeg 1998.

⁷ D. Fugiel, *Posągi nie płaczą. Cmentarz Katedralny w Sandomierzu i jego rewaloryzacja*, Sandomierz 2010.

⁸ J. Sobolewski, *Spółeczny Komitet Odnowy Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu 1992–2017*, Sandomierz 2017.

⁹ A. Sarwa, *Legendy i opowieści sandomierskie*, Sandomierz 2012.

¹⁰ E. Juszczak, *Mogiły i cmentarze wojenne na ternie Sandomierza*, „Zeszyty Sandomierskie” (1997), nr 6, s. 31–35.

stąd zrodziła się potrzeba napisania niniejszego tekstu. Ponieważ zbiór symboli nagrobnych badanego cmentarza jest bardzo liczny, dlatego z konieczności skupiono się tylko na wybranych przykładach. Niemniej artykuł ten może stać się częścią większego opracowania, którego tematem byłyby inne treści teologiczne, a w dalszych opracowaniach także symbole świeckie. Ponieważ tekst ten opiera się na teologii katolickiej, wzięto pod uwagę najpierw symbole związane z osobą Chrystusa, gdyż dogmaty chrystologiczne uznaje się za najważniejszą część owej teologii. Chrześcijaninem bowiem z definicji jest każdy, to uznaje bóstwo Jezusa Chrystusa.

Zdecydowanie najbardziej powszechnym symbolem nagrobnym jest krzyż, który występuje na wszystkich katolickich pomnikach nagrobnych, choć nie we wszystkich stanowi ich główny element. Z tej racji sam symbol krzyża może stać się przedmiotem oddzielnego opracowania. W niniejszym artykule skupiono się jednak na innych, rzadziej spotykanych symbolach chrystologicznych. Po przebadaniu całego Cmentarza Katedralnego, a zwłaszcza jego najstarszej części uznałem, że warto zwrócić uwagę na następujące symbole: Chrystus niosący krzyż, oblicze Chrystusa, zwłaszcza oblicze cierpiące, a także Chrystus jako „mąż boleści”. Teologicznemu znaczeniu wybranych symboli poświęcona jest dalsza część artykułu.

Związek zagadnienia śmierci z teologią

Śmierć i rozważania na jej temat należą do istotnych zagadnień każdej religii¹¹, a według takich myślicieli, jak Benjamin Constant, Leszek Kołakowski czy Bogusław Wolniewicz, nawet jej korzeniem, czyli niezbywalnym jej elementem¹². Joseph Ratzinger (późniejszy papież Benedykt XVI) uważa, że tylko religia może ostatecznie odpowiedzieć konkretnie na pytanie o sens życia i śmierci, toteż do religii człowiek po tę odpowiedź się zwraca, gdyż „nikt rozsądny nie gra o własny los kostkami hipotez”¹³. Według Ratzingera stawianie pytań o śmierć poza kontekstem religijnym jest z góry skazane na porażkę: „Bez odpowiedzi na pytanie o Boga śmierć staje się tylko okrutną zagadką bez rozwiązania”¹⁴. W teologii katolickiej rozważania o śmierci zaliczają się do eschatologii, czyli działu teologii poświęconemu sprawom ostatecznym. Rozważania te opierają się na tradycji Kościoła i źródłach biblijnych. Początkowo intuicja Starego Testamentu na temat życia po śmierci była dość zagadkowa. Zmarły wiódł życie cienia, różniące się istotnie od ziemskiej egzystencji. Śmierć stawiała się wprowadzeniem w rodzaj permanentnej niewoli. W opinii Ratzingera życie zmarłych było „bytem i równocześnie nie-bytem – jakimś jeszcze

¹¹ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 10, Lublin 2014, s. 85, 115.

¹² B. Wolniewicz, *O istocie religii*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 1, Warszawa 2019, s. 210–211.

¹³ J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, Poznań 1998, s. 33.

¹⁴ J. Ratzinger, *Miejsca nadziei – rzymskie katakumby*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 10, Lublin 2014, s. 628.

bytowaniem, ale jednak już nie życiem”¹⁵. Stopniowo wizja ta zmieniała się na skutek Bożego objawienia. Wyrażną ewolucję eschatologii Starego Testamentu można zauważyć u proroka Izajasza, według którego cierpienie i śmierć nie stanowią jedynie ciężkiego losu przypisanego naturze człowieka, lecz mają wartość zadośćuczynienia. Zdaniem Ratzingera „od tego momentu w mrokach śmierci zaczyna tlić się światło nadziei”¹⁶. Śmierć nie jest już interpretowana jako wpadnięcie w nicość, niewola ani totalna izolacja. Zaczyna się ją pojmować jako ścieżkę prowadzącą do życia. Bóg okazuje się „mocniejszy od Szeolu”, czego wyraz dają Psalmy: „...nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał grobu” (Ps 16,10), lub: „wielkie było dla mnie Twoje miłosierdzie i życie moje wyrwałeś z głębin Szeolu” (Ps 86,13). Ostatecznie w teologii katolickiej śmierć „traci na sile”. Widać to szczególnie wyraźnie w Księdze Daniela i II Księdze Machabejskiej, które poruszają problematykę cierpienia i śmierci ze względu na Boga. Okazuje się, że ten, kto umiera w obronie Bożego Prawa we własnej duszy, nie wchodzi w nicość, lecz w prawdziwą rzeczywistość, w samo życie. Śmierć przestaje być nonsensem, a krótkiego życia i przedwczesnej, nieraz tragicznej śmierci nie traktuje się już jako kary Bożej (zapewne za ukryte winy). Śmierć – szczególnie męczeńska – zaczyna być pojmowana jako możliwość wejścia w życie samego Boga.

Wybrane symbole chrystologiczne

Religia chrześcijańska wyznaje, że jej założyciel, Jezus Chrystus, jako Syn Boży stał się człowiekiem i przyjął na siebie wszystkie biedy i nędze ludzkiej egzystencji (poza grzechem). Dzięki temu sam przeszedł przez „bramę śmierci”, a ostatecznie śmierć tę zniszczył¹⁷. Z tego powodu motywy chrystologiczne zajmują ważne miejsce w symbolice nagrobnej, co jest widoczne także na sandomierskim Cmentarzu Katedralnym. Fundamentalna prawda wiary katolickiej głosi, że Jezus, syn Maryi narodzony w Betlejem, jest prawdziwym i odwiecznym Synem Boga, Jego Słowem, przez które wszystko ma istnienie i które w pełni czasów stało się ciałem¹⁸. Syn Boży przez swoje wcielenie mocą Ducha Świętego stał się Mesjaszem-Chrystusem, Zbawicielem. On za grzechy ludzi cierpiał, umarł i zmartwychwstał, aby wszystkich wybawić od skutków grzechu, do których należy śmierć¹⁹. Kto wierzy z Niego, w Jego imię otrzymuje zbawienie. Kto razem z Chrystusem zanurzy się w Jego śmierci – co dzieje się w momencie chrztu św. – i konsekwentnie powtarza to w sakramentach przyjmowanych szczerze za życia, ten razem z Nim zmartwychwstanie do życia wiecznego²⁰. Chrystus Pan jest także Sędzią żywych i umarłych,

¹⁵ J. Ratzinger, *Eschatologia...*, art. cyt., s. 96.

¹⁶ J. Ratzinger, *Eschatologia...*, art. cyt., s. 101.

¹⁷ Benedykt XVI, *Spe salvi*, Wrocław 2024, nr 6.

¹⁸ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012, s. 21–23.

¹⁹ Benedykt XVI, *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, s. 44–45.

²⁰ A. de Poulpiquet, *Tylko Kościół. Apologetyka*, Sandomierz 2015, s. 457–459.

jest Tym, którzy powtórnie przyjdzie, aby zmarłych obudzić do życia. Jest także mężem cierpiącym i współczującym oraz źródłem pociechy i chrześcijańskiej nadziei zwłaszcza w obliczu śmierci, którą On sam zwyciężył przez swoją śmierć i zmartwychwstanie²¹. Z tego powodu postać Jezusa Chrystusa jest jednym z najczęściej spotykanych motywów nagrobnych. Warto przyjrzeć się kolejno symbolom, w jakich osoba Zbawiciela występuje. Będą to: oblicze Chrystusa, Jego oblicze cierpiące, Chrystus jako „mąż boleści”, Chrystus dźwigający krzyż, umierający na krzyżu oraz zmartwychwstały.

Chrystus dźwigający krzyż

Na nagrobkach wyrażony jest niekiedy Chrystus w czasie swojej Drogi Krzyżowej. Droga Krzyżowa nie jest wyłącznie odniesieniem do wydarzenia męki i śmierci Chrystusa, lecz stanowi metaforę ludzkiego życia: trwa nieustannie, a postępują nią coraz nowe rzesze ludzi na całym okręgu ziemi. Św. Jan Paweł II powiedział, że każdy człowiek dołącza do tej rzeszy i w każdym „nieustannie też wypełnia się tajemnica śmierci krzyżowej, chociaż krzyż już nie stoi na Golgocie – a Chrystus zasiada w chwale Bożej po prawicy Ojca. W tej tajemnicy, Odkupienie świata otwarte jest dla każdego człowieka, ażeby w Nim *znajdował swoją drogę*: pośród doświadczeń ziemskiego czasu – drogę do wiecznych przeznaczeń”²². Jan Paweł II naucza, że wiara w paschalny krzyż Jezusa pozwala łączyć tajemnicę krzyżowej drogi człowieka z Droga Krzyżową Chrystusa, która nie kończy się śmiercią, lecz zmartwychwstaniem. Tym sposobem krzyż staje się drogowskazem do zmartwychwstania²³. Nie można na drodze zbawienia zatrzymać się na momencie krzyża i śmierci Chrystusa. Droga krzyżowa jest drogą ku zmartwychwstaniu²⁴. Benedykt XVI wskazuje z kolei na cierpienia drogi krzyżowej jako cenę, którą „płaci się” za zabawienie, sprawiedliwość i miłość: „Jezus, prawdziwy Król, nie panuje poprzez przemoc, ale poprzez miłość, która cierpi za nas i z nami. Przyjmuje swój Krzyż, nasz krzyż, ciężar bycia człowiekiem, ciężar świata. I tak idzie przed nami i wskazuje nam drogę, która prowadzi do prawdziwego życia”²⁵. W miarę postępowania na drodze wiary można zrozumieć, jak Jezus realizuje wyzwalające działanie Bożej miłości, która pozwala

²¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 31.

²² Adoremus, *Rozważania Drogi Krzyżowej ułożone przez Ojca Świętego Jana Pawła II na zakończenie Roku Jubileuszowego 1950-lecia Odkupienia – Wielki Piątek – 20.04.1984*, adoremus.pl/index.php?page=1984---koloseum [dostęp: 28 IX 2024 r.].

²³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św., Brasilia, 30.06.1980*, „L’Osservatore Romano” (1980), nr 8, s. 11.

²⁴ Jan Paweł II, V. Messori, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 2016, s. 69; Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w bazylice Grobu Świętego, Jerozolima, 26.03.2000*, „L’Osservatore Romano” (2000), nr 5, s. 36.

²⁵ J. Ratzinger, *Rozważanie Drogi Krzyżowej w Koloseum, Wielki Piątek 2005*, „L’Osservatore Romano” (2005), nr 6, s. 5.

człowiekowi wyjść z egoizmu, ze skupienia się na samym sobie, aby doprowadzić go do życia pełnego, w komunii z Bogiem i otwartego na innych²⁶. Papież Franciszek, rozważając Drogę Krzyżową Jezusa, w bardzo wymownych porównaniach opisuje Jego zjednoczenie z cierpiącymi ludźmi: „Jezus swoją czułością ociera nasze ukryte łzy. Chrystus czeka, aby wypełnić naszą samotność swoją bliskością. On tam jest, chce wypełnić tę samotność”²⁷. Akceptacja trudów życia w duchu Drogi Krzyżowej Jezusa pomaga również przezwyciężyć lęk przed miłością, która wiele wymaga od miłującego i ma duchowo wiele wspólnego z krzyżem. Ludzkie lęki Bóg sam chce wypełnić swoim pocieszeniem i popchnąć wiernych do podjęcia ryzyka kochania. Znając zakończenie bolesnej Drogi Krzyżowej, warto podjąć to ryzyko miłości²⁸. Niejeden raz w nauce katolickiej wspomina się, że życie na chrześcijańskich zasadach wymaga odwagi, a odwaga ta ma płynąć ze zrozumienia, że wydarzenia Drogi Krzyżowej i ludzkiego życia toczą się i kończą podobnie²⁹.

Oblicze Chrystusa

W katolickiej wierze oblicze Chrystusa jest jednym z najważniejszych objawień samego Boga, stąd można mówić o teologii oblicza Chrystusa. Bóg objawiał się na różne sposoby, np. zgodnie z Pismem Świętym rozmawiał z Mojżeszem „twarzą w twarz” (por. Wj 33,11). Jednak w ostatecznych dniach Bóg przemówił przez Syna (por. Hbr 1,1–2a). Bóg stał się człowiekiem, żeby mu się objawić w sposób najbardziej dla niego zrozumiały, człowiek zaś objawia się drugiemu człowiekowi najbardziej przez swoją twarz. W chrześcijańskiej ikonografii twarz Chrystusa wszędzie przedstawiana jest podobnie: jako twarz młodego mężczyzny z długimi włosami i zarostem na twarzy. Artyści podejmujący się zadania wyrażenia twarzy Jezusa zazwyczaj ukazują ją wyraziście i wymownie. Już za Jego życia kilku pielgrzymów z Grecji chciało widzieć Jego twarz (por. J 12,21). Twarz Jezusa ukazywała wnętrze Jego duszy, podobnie jak dzieje się z twarzą każdego człowieka. Św. Jan Paweł II w czasie Wielkiego Jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa pisał, że istotą świętowania jubileuszu wcielenia jest kontemplacja oblicza Chrystusa³⁰ – i to nie tylko postaci historycznej, ale Tego, który jest sensem ludzkiego życia. Kontemplacja pozwala zatrzymać się nad tożsamością kontemplowanego. W ten sposób ludzie

²⁶ Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. w niedzielę Chrztu Pańskiego 13.01.2013*, „L'Osservatore Romano” (2013), nr 2, s. 8.

²⁷ Vatican News, *Droga krzyżowa z Papieżem na ŚDM: 14 ran i słabości młodych*, vatican-news.va/pl/swiat/news/2023-08/droga-krzyzowa-z-papiezem-na-sdm-14-ran.html, [dostęp: 28 IX 2024 r.].

²⁸ Vatican News, *Droga krzyżowa z Papieżem na ŚDM...*

²⁹ Jan Paweł II, *Homilia w Sandomierzu (1999 r.)*, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie. Najważniejsze słowa do Polaków*, Kraków 2005, s. 905. Por. F.J. Sheen, *Idź do Nieba! Duchowy drogowskaz ku wieczności*, tłum. I. Parowicz, Sandomierz 2020, s. 44.

³⁰ Jan Paweł II, *Novo millenio ineunte*, Kraków 2000, nr 15.

nie tylko słyszą o Chrystusie, ale mogą Go niejako zobaczyć. Tym zaś sposobem mają bezpośredni przystęp do Boga, w myśl słów samego Jezusa: „Filipie, kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Polski papież przypomniał w Sandomierzu, że tylko ludzie czystego serca będą oglądać oblicze Boga (por. Mt 5,8–9)³¹. Tak również nauczał Benedykt XVI w sanktuarium Najświętszego Oblicza w Manoppello: „Oto pokolenie tych, którzy Go szukają, którzy szukają Jego oblicza” (Ps 24,6). Zobaczyć je godzien jest tylko „człowiek rąk nieskalanych i czystego serca, który swej duszy nie skłonił ku marnościami” (w. 4). Benedykt XVI przypomina wezwanie do szukania oblicza Chrystusa w doświadczeniach zarówno własnych jak i bliźnich: „O tobie mówi serce moje: «Szukaj Jego oblicza!»” (Ps 27,8)³². Hiob z wielkim utęsknieniem wołał, że w wieczności w nagrodę za wytrwałość na własne oczy zobaczy oblicze Boże (Hi 19,27). Druga Modlitwa eucharystyczna w trzecim typicznym wydaniu *Mszалу rzymskiego*, gdy jest mowa o modlitwie za zmarłych, zanosí prośbę o ich przebywanie w „światłości Bożego oblicza” (łac. *et eos in lumine vultus tui admitte*)³³. Niestety wspomnienie boskiego oblicza nie znalazło się w polskim tłumaczeniu tej modlitwy, choć w tłumaczeniach na inne języki występuje wyraźnie (ang. *The light of Your face*, hiszp. *la luz de Tu rostro* itp.). Podobną wymowę mają teksty polskiej liturgii żałobnej: „A światłość wieczna niechaj im przyświeca, niech oglądają przenaświętsze lica”; albo: „na własne oczy ujrzą Boga mego, w oblicze Zbawcy będę się wpatrywać, a tego szczęścia nic mi nie odbierze”³⁴. Oglądanie Bożego oblicza jest tutaj synonimem zbawienia w niebie. Oblicze Chrystusa jest zaś zgodnie z teologią jedynym obliczem Boga³⁵. W Starym Testamencie Bóg dał się człowiekowi zobaczyć niejako „z tyłu” (por. Wj 33,18–23). Dopiero w Jezusie Chrystusie zwrócił się ku niemu twarzą i rozpromienił nad nim swoje oblicze³⁶. Wtedy stało się faktem starotestamentowe błogosławieństwo Aarona (por. Lb 6,26). Papież Franciszek, odnosząc się do wniebowstąpienia Chrystusa, wyjaśniał, że słowa Jezusa o „przygotowaniu dla nas miejsca w niebie” znaczą, że przygotowuje On nasze oczy, żeby mogły oglądać Jego oblicze³⁷. Umieszczenie na grobie wizerunku Chrystusa lub samego Jego oblicza oznacza wiarę w zbawienie wieczne zmarłego (ogłądanie Bożego oblicza) lub też nadzieję na rychłe zbawienie.

³¹ Jan Paweł II, *Homilia w Sandomierzu* (1999 r.), art. cyt., s. 905.

³² Opoka, Benedykt XVI, *Szukać oblicza Chrystusa. Fragment przemówienia Benedykta XVI w Manoppello 1.09.2006*, opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/msc_200804_manoppello01092009.html [dostęp: 22 VIII 2023 r.].

³³ *Missale Romanum. Editio typica tertia*, Città del Vaticano 2002, *Prex Eucharistica II*.

³⁴ *Obchody pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2005, s. 138–139.

³⁵ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 350–363.

³⁶ Benedykt XVI, *Nawet ci, którzy nie wierzą, szukają oblicza Boga. Katecheza z 16.01.2013*, „L'Osservatore Romano” (2013), nr 3–4, s. 37.

³⁷ Gość Niedzielny, *Papież: Zobacz piękne oblicze Boga!*, gosc.pl/doc/1534407.Papiez-Zobacz-piekne-oblicze-Boga [dostęp: 23 VIII 2023 r.].

Oblicze cierpiące

W przypadku symboliki nagrobnej znacznie częściej niż z wyobrażeniem twarzy Chrystusa przedstawia się Jego umęczone oblicze. Cierpiące oblicze Chrystusa ma związek z najbardziej rozpowszechnionym (zwłaszcza na Wschodzie) wizerunkiem Zbawcy, zwanym Mandylionem³⁸. Jest on nazwany „ikoną ikon” i powszechnie uznany za najstarszy i – rzec by można – wzorcowy portret Zbawiciela. Czy jest tu mowa o którejś konkretnej z czczonych w Kościele Katolickim relikwii: całunie turyńskim, chustce Weroniki, całunie z Manoppello czy z Oviedo – tego nie wiadomo. Tradycja wskazuje na istnienie przynajmniej kilku wizerunków powstałych na skutek bezpośredniego kontaktu różnego rodzaju materiałów z twarzą Chrystusa i nazywa je z grecka *acheiropoietos*, co się tłumaczy: „nie ręką ludzką uczyniony”³⁹. Według legendy spisanej ok. III/IV w. cudowny wizerunek przyniósł królowi Edessy (tereny dzisiejszej Turcji) św. Juda Tadeusz. Wspominani w Ewangelii pielgrzymi greccy (por. J 12,21) mieli właśnie pochodzić z tamtej – wówczas greckiej – krainy. Nie dostali oni wizerunku Chrystusa za Jego życia, ale św. Tadeusz miał zanieść tam wizerunek Zbawcy po zmartwychwstaniu. Było to rzekomo płótno grobowe Jezusa, na którym widoczna jest Jego cała sylwetka, ale odpowiednio złożone ukazywało umęczone oblicze Jezusa budzące się do życia⁴⁰. Mówi o tym Ewangelia św. Jana: „Uczeń zobaczył płótno, ujrzał je i uwierzył” (por. J 20,1–9). To w bolejącym obliczu Chrystusa spełnia się słowo proroka Izajasza z pieśni o słudze Jahwe. Jest tam mowa o obliczu zniekształconym przez ból i cierpienie: „nie miał on wdzięku ani blasku”, „postać jego była niepodobna do ludzi, tak nieludzko został oszpecony Jego wygląd” (por. Iz 53,1–12). Scena modlitwy w Ogrójcu pokazuje oblicze Chrystusa zalane krwawym potem (por. Łk 22,44). W czasie męki oblicze Jezusa było obiektem drwin i znęcania się (por. J 19,3). *Katechizm Kościoła Katolickiego* naucza, że oblicze Jezusa najbardziej wyraźnie opisują ewangeliczne błogosławieństwa. Stąd oblicze Chrystusa jaśniej w każdym, kto może podpisać się pod którymkolwiek z błogosławieństw. Beneficjenci błogosławieństw to ci, którzy za życia cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, smucą się, mają czyste serce, wprowadzają pokój itp. (por. Mt 5,5–12)⁴¹. Cierpiące oblicze Chrystusa umieszczone na grobie może oznaczać, że błogosławieństwa ewangeliczne opisują zmarłego albo że płaczący szukają pocieszenia w obliczu Chrystusa, który obiecuje taką pociechę w błogosławieństwach. Porażone cierpieniem oblicze Chrystusa – jak uczy św. Jan Paweł II – jest wezwaniem do Boga, aby oddalił kielich goryczy. Tymczasem aby naprawdę ukazać oblicze Ojca, Jezus musi przyjąć nie tylko ludzkie oblicze, ale wręcz „oblicze grzechu”, czyli poka-

³⁸ Nazwa ta pochodzi od semickiego źródłosłowu *mindil* oznaczającego chustę. Chodzi tutaj o znaną z tradycji chustę Weroniki, na której odbiło się oblicze cierpiącego Chrystusa.

³⁹ Por. P. Malec, *Mandylion*, „Watra” (2013), nr 11, s. 1.

⁴⁰ P. Malec, *Mandylion*, art. cyt., s. 8.

⁴¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2020, nr 1717.

zać na swojej umęczonej twarzy wszystko, co grzech i śmierć zniszczyły w duszy człowieka⁴². Tak też pisze św. Paweł w Liście do Koryntian (por. 2 Kor 5,21): „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą”. Mirosław Wróbel zauważa, że twarz Jezusa była czasem twarzą spokojną, milczącą i niewzruszoną, tak jak w czasie burzy na jeziorze (por. Mt 8,23–27), spotkania z Syrofenicjanką (por. Mk 7,24–30) lub na procesie przed niesprawiedliwym sądem (por. J 19,9), gdzie spełniają się słowa proroka Izajasza: „uczyniłem twarz moją jak głąz” (Iz 50,7). Była to czasem twarz wzburzona, jak w scenie wypędzenia przekupniów ze świątyni (por. Mt 21,12–17). Bywała też zalana łzami, jak na pogrzebie Łazarza (por. J 11,35) i płaczu nad Jerozolimą (por. Łk 19,41). Była to w końcu twarz jaśniejąca chwałą, jak w momencie przemienienia (por. Mt 17,2), w czasie zmartwychwstania czy w wizji św. Jana w Apokalipsie (por. Ap 1,14–15)⁴³. Umieszczone na grobie cierpiące oblicze Chrystusa, które w końcu staje się jaśniejącym chwałą obliczem Zbawcy, jest zapowiedzią przejścia przez cierpienie i śmierć do zmartwychwstania. Papież Franciszek wezwał też do tego, by w cierpiących rozpoznawać cierpiące oblicze Chrystusa⁴⁴. A zatem umęczone oblicze Jezusa jest także wyrazem solidarności Boga, boskiego współczucia dla cierpiących z powodu śmierci bliskich.

Mąż boleści

W historii sztuki często spotyka się motyw Chrystusa Cierpiącego, najczęściej pokazującego swoje rany. Wizerunek ten nazywany jest po łacinie *Vir Dolorosus* („mąż bolesny”) lub *Vir Dolorum* („mąż boleści”). Określenie to znajduje się w Księdze Izajasza, a konkretnie w tzw. Czwartej pieśni *śługi Jahwe* (por. Iz 53,3–5). Chrystus jako „mąż boleści” jest najczęściej przedstawiany w półpostaci, odkryty lub okryty płaszczem purpurowym w koronie z cierni na głowie. Wyobrażenie to odpowiada ewangelicznemu opisowi ukoronowania cierniem (por. Mt 27,29–31). Ewentualnie może być też ukazaniem nieobecnej w Ewangelii, lecz znanej i popularnej w ustnej tradycji sceny oczekiwania Chrystusa na ukrzyżowanie: cierpiący Chrystus siedzi na kamieniu Golgoty, wspiera na dłoni ukoronowaną cierniami głowę, podczas gdy oprawcy przygotowują dla Niego krzyż. Wyobrażenie to nazywa się „Chrystusem Frasobliwym”⁴⁵. Bywa, że mąż boleści przedstawiony jest także jako stojący w grobie. Takie wyobrażenie nazywane jest „Chrystusem w tłoczni mistycznej”. Nawia-

⁴² Jan Paweł II, *Novo millenio ineunte*, dz. cyt., nr 17.

⁴³ Archidiecezja Lubelska. Szkoła Formacji Duchowej, M. Wróbel, *Oblicze Jezusa w świetle Bożego Słowa*, sfd.kuria.lublin.pl/index.php/artykuly/1615-oblicze-jezusa-w-wietle-boego-sowa-ks-m-wrbel [dostęp: 27 IX 2024 r.].

⁴⁴ Vatican News, K. Ołdakowski, *Papież do Zakonu Maltańskiego: rozpoznawajcie w każdym oblicze Chrystusa*, vaticannews.va/pl/papiez/news/2023-01/papiez-do-zakonu-maltanskiego-rozpoznawajcie-w-kazdym-oblicze.html [dostęp: 22 VIII 2023 r.].

⁴⁵ G. Surdokaitė, *O znaczeniu pewnego wizerunku w życiu religijnym i sztuce: Chrystus Frasobliwy – jego funkcja i miejsce*, „Zarządzanie w Kulturze” (2013), nr 14, s. 119.

zuje ono do dawnej techniki produkcji wina, dla którego pozyskiwano sok z deptanych winogron umieszczonych w kamiennej cysternie⁴⁶. Obraz ten występuje wiele razy w Biblii, gdy owoce winnych gron porównywane są z uczynkami ludzkimi, a moment ich wyciskania to moment sądu Bożego (por. Iz 5,1–7, Mk 12,1–12, Ap 14,14–20). Nie dziwi zatem obecność wizerunku męża boleści i tłoczni na nagrobkach Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu. Tutejsi ludzie stale otaczali wciąż uznany za cudowny wizerunek Matki Bożej Bolesnej trzymającej w ramionach umęczonego Syna, znajdujący się w pobliskim sanktuarium maryjnym w Sulisławicach⁴⁷. Na uwagę zasługują do połowy przymknięte oczy Chrystusa, męża boleści, co symbolizuje Jego śmierć i zmartwychwstanie, czytelnie nawiązując do tradycyjnego Mandylionu, opartego na ikonicznym wizerunku z całunu turyńskiego i chusty z Manoppello. Chrystus Pan jest apokaliptycznym Barankiem jednocześnie zabitym i żywym (por. Ap 5,6), który pokazuje, że choć śmierć bezpośrednio Jego (a także ludzi) dotyka, to jednak nie ma już nad Nim władzy.

W sztuce ludowej, zwłaszcza w centralnej Europie, najbardziej popularnym wizerunkiem Chrystusa cierpiącego jest wspomniana już postać Chrystusa Frasobliwego: Syn Boży, który stał się człowiekiem, doznawszy ludzkiego cierpienia, zasmucił się nad losem człowieka. Jest to tzw. wizerunek dewocyjny, to znaczy nie przedstawia on konkretnego wydarzenia z Ewangelii, lecz ma stanowić pobudkę do prywatnej modlitwy i zadumy⁴⁸. Cierpiący sługa Jahwe zapowiedziany jest u proroka Izajasza jako: „Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarz zakrywa” (Iz 53,3). Prorok podkreśla tu pewien wyraz wstrętu i obrzydzenia wobec człowieka dotkniętego cierpieniem, porównując go do trędowatego. W tym biblijnym obrazie wyraża się naturalne wzdraganie się człowieka przed cierpieniem i śmiercią. Chrystus jako „najpiękniejszy z synów ludzkich” i „pełen wdzięku” (por. Ps 45,1–18) jest ze wszech miar godzien miłości. Jednak widok cierpiącego Chrystusa w jakiś sposób odrzuca. Kiedy Piłat wyprowadził cierpiącego Jezusa i wystawił Go na widok tłumu, ludzie krzyczeli: „precz!” (por. J 19,13–16), Słynna scena *Ecce homo* – bo takich właśnie łacińskich słów miał użyć Piłat ukazujący cierpiącego Jezusa – doczekała się wielu komentarzy i analiz. Piłat, jako oficjalny przedstawiciel władzy rzymskiej, ogłasza Chrystusa królem, sadzając Go na swoim krześle w cierniowej koronie, purpurze i z trzciną w ręku zamiast berła. Dokładnie w ten sposób dokonywało się ogłoszenie władzy królewskiej w czasach rzymskich⁴⁹. Cierpiący

⁴⁶ Por. P. Rumanowski, *O malowidle Chrystus jako „Fons Vitae” z pocysterskiego kościoła parafialnego św. św. Jakuba Starszego i Mikołaja Biskupa w Mechowie koło Pucka*, „Hereditas Monasteriorum” (2014), nr 4, s. 182.

⁴⁷ Por. W. Suwała, *Przewodnik po Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Sulisławicach*, Sandomierz 2001, s. 15–17.

⁴⁸ G. Surdokaitė, *O znaczeniu pewnego wizerunku...*, art. cyt., s. 115.

⁴⁹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 214.

Chrystus jest prawdziwym królem, a w Jego osobie zawiera się w sposób duchowy całe królestwo Boże.

Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu było omówienie teologicznego znaczenia wybranych symboli chrystologicznych występujących na grobach Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu. Głównie w najstarszej części wspomnianej nekropolii znajdują się pomniki nagrobne (często zabytkowe) bogate w symbolikę chrystologiczną. Temat symboli związanych z osobą Chrystusa wybrano z powodu fundamentalnego znaczenia prawd wiary w Syna Bożego w historii zbawienia, a w związku z tym w tej części teologii, która bezpośrednio znajduje zastosowanie w życiu człowieka. Jak wspomniano na początku, oparto się na stwierdzeniu, że zagadnienie śmierci zajmuje ważne miejsce zarówno wśród spraw życiowych człowieka, jak i wśród zagadnień religijnych (teologicznych). Stanowi tym samym część wspólną tych dwóch wspomnianych domen.

W analizie teologicznego znaczenia chrystologicznych symboli nagrobnych oparto się przede wszystkim na tekstach biblijnych i katechizmowych, a także na nauczaniu papieży: św. Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Wśród zagadnień chrystologicznych związanych ze śmiercią jako losem człowieka wskazano na oblicze Chrystusa, zwłaszcza oblicze cierpiące, Chrystusa dźwigającego krzyż i Chrystusa jako męża boleści. Teologiczna refleksja dotycząca tych symboli pozwala dostrzec w Drodze Krzyżowej Jezusa metaforę życia ludzkiego, pełne objawienie tajemnicy człowieczeństwa Syna Bożego w obrazie Jego oblicza. Objawienie to rzuca światło na tajemnicę życia każdego człowieka, zapowiedź przejścia od cierpienia do zmartwychwstania w obliczu cierpiącym oraz wyjątkową solidarność Bożego Syna z losem człowieka, szczególnie w momencie jego śmierci. Celowo pominięto najbardziej powszechny wizerunek Chrystusa Ukrzyżowanego, gdyż pojawia się obecnie na grobowcach ze względu na zwyczaj, a nie docelowo jako symbol nagrobny. Interesujące zagadnienie zmiany podejścia do śmierci i pochówku, jakie nastąpiło w czasie II wojny światowej, wymaga dodatkowych badań, ale nie było tematem niniejszego studium.

Bibliografia

Źródła drukowane

Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. w niedzielę Chrztu Pańskiego 13.01.2013*, „L'Osservatore Romano” (2013), nr 2, s. 8.

Benedykt XVI, *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, tłum. R. Murawski, J. Nowak, Kielce 2005.

Benedykt XVI, *Nawet ci, którzy nie wierzą, szukają oblicza Boga. Katecheza z 16.01.2013*, „L'Osservatore Romano” (2013), nr 3–4, s. 36–38.

Benedykt XVI, *Spe salvi*, Wrocław 2024.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św., Brasilia, 30.06.1980*, „L'Osservatore Romano” (1980), nr 8, s. 11–12.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Bazylice Grobu Świętego, Jerozolima, 26.03.2000*, „L'Osservatore Romano” (2000), nr 5, s. 35–36.

Jan Paweł II, *Homilia w Sandomierzu (1999 r.)*, w: Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie. Najważniejsze słowa do Polaków*, Kraków 2005, s. 905–906.

Jan Paweł II, Messori V., *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 2016.

Jan Paweł II, *Novo millenio ineunte*, Kraków 2000.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2020.

Missale Romanum. Editio typica tertia, Città del Vaticano 2002.

Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2005.

Poulpiquet de A., *Tylko Kościół. Apologetyka*, tłum. J. Zoppa, Sandomierz 2015.

Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.

Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.

Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.

Ratzinger J., *Miejsca nadziei – rzymskie katakumby*, tłum. J. Kobienia, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 10, Lublin 2014, s. 625–628.

Ratzinger J., *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 1998.

Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. J. Kobienia, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 10, Lublin 2014, s. 27–222.

Ratzinger J., *Rozważanie Drogi Krzyżowej w Koloseum, Wielki Piątek 2005*, „L'Osservatore Romano” (2005), nr 6, s. 5.

Sheen F.J., *Idź do Nieba! Duchowy drogowskaz ku wieczności*, tłum. I. Parowicz, Sandomierz 2020.

Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, wyd. 3, Poznań 1968.

Źródła internetowe

Adoremus, *Rozważania Drogi Krzyżowej ułożone przez Ojca Świętego Jana Pawła II na zakończenie Roku Jubileuszowego 1950-lecia Odkupienia – Wielki Piątek – 20.04.1984*, adoremus.pl/index.php?page=1984---koloseum [dostęp: 28 IX 2024 r.].

- Archidiecezja Lubelska. Szkoła Formacji Duchowej, M. Wróbel, *Oblicze Jezusa w świetle Bożego Słowa*, sfd.kuria.lublin.pl/index.php/artykuly/1615-oblicze-jezusa-w-wietle-boego-sowa-ks-m-wrbel [dostęp: 27 IX 2024 r.].
- Gość Niedzielny, *Papież: Zobacz piękne oblicze Boga!*, gosc.pl/doc/1534407.Papie-z-Zobacz-piekne-oblicze-Boga [dostęp: 23 VIII 2023 r.].
- Opoka, Benedykt XVI, *Szukać oblicza Chrystusa. Fragment przemówienia Benedykta XVI w Manopello 1.09.2006*, opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/msc_200804_manopello01092009.html [dostęp: 22 VIII 2023 r.].
- Vatican News, *Droga krzyżowa z Papieżem na ŚDM: 14 ran i słabości młodych*, vaticannews.va/pl/swiat/news/2023-08/droga-krzyzowa-z-papiezem-na-sdm-14-ran.html [dostęp: 28 IX 2024 r.].
- Vatican News, K. Ołdakowski, *Papież do Zakonu Maltańskiego: rozpoznawajcie w każdym oblicze Chrystusa*, vaticannews.va/pl/papiez/news/2023-01/papiez-do-zakonu-maltanskiego-rozpoznawajcie-w-kazdym-oblicze.html [dostęp: 22 VIII 2023 r.].

Opracowania

- Buliński M., *Monografia miasta Sandomierza*, Warszawa 1879.
- Fugiel D., *Posągi nie płaczą. Cmentarz Katedralny w Sandomierzu i jego rewaloryzacja*, Sandomierz 2010.
- Inskrypcje nagrobne Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu (do 1945)*, red. K. Madejska, P. Madejski, Zielona Góra 2017.
- Juszczak E., *Mogiły i cmentarze wojenne na ternie Sandomierza*, „Zeszyty Sandomierskie” (1997), nr 6, s. 31–35.
- Kraszewska A., Magiera A., *O symbolice nagrobnej Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu*, Sandomierz 1999.
- Królikowska Z., *Z dziejów Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie” (1997), nr 7, s. 14–16.
- Malec P., *Mandylion*, „Watra” (2013), nr 11, s. 1–9.
- Rumanowski P., *O malowidle Chrystus jako „Fons Vitae” z pocysterskiego kościoła parafialnego św. św. Jakuba Starszego i Mikołaja Biskupa w Mechowie koło Pucka*, „Hereditas Monasteriorum” (2014), nr 4, s. 173–196.
- Sandomierz – Cmentarz Katedralny. Dokumentacja historyczno-konserwatorska wykonana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Tarnobrzegu*, red. M. Florek, Tarnobrzeg 1998.
- Sarwa A., *Legends i opowieści sandomierskie*, Sandomierz 2012.
- Sierokosz E., Sławiński P., Sobolewski J., *Cmentarz Katedralny w Sandomierzu 1792–2017*, Sandomierz 2017.
- Sławiński P., *Cmentarz Katedralny w Sandomierzu*, Sandomierz 2007.

- Sławiński P., *Cmentarz prawosławny w Sandomierzu*, Sandomierz 1998.
- Sławiński P., *Cmentarze – świadectwo przeszłości*, w: *Wiara a kultura*, red. J. Zimny, Sandomierz 2004, s. 53–68.
- Sobolewski J., *Spółeczny komitet Odnowy Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu 1992–2017*, Sandomierz 2017.
- Surdokaitė G., *O znaczeniu pewnego wizerunku w życiu religijnym i sztuce: Chrystus Frasobliwy – jego funkcja i miejsce*, „Zarządzanie w Kulturze” (2013), nr 14, s. 115–132.
- Suwała W., *Przewodnik po Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Sulisławicach*, Sandomierz 2001.
- Wolniewicz B., *O istocie religii*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 1, Warszawa 2019, s. 173–212.

NAUKI BIBLIJNE

„Studia Sandomierskie” 32 (2025), s. 133–151

ISSN 0208-7626

Ks. Arkadiusz Wojnicki

 <https://orcid.org/0000-0003-0136-9101>

arkwoj93@gmail.com

Pontifical Biblical Institute, Rome

 <https://ror.org/00j0emq76>

Psalm 114 as a Hymn to the Creator of Israel

 <https://doi.org/10.15633/sts.3207>

Psalm 114 as a Hymn to the Creator of Israel

Abstract

Psalm 114, as a part of the so-called Egyptian Hallel (Pss 113–118), occupies a special place within it, serving as a compositional element that could be called a “Hymn to the Creator of Israel.” The lexical and grammatical structures employed indicate that the author intended to actualize events from Israel’s history, which have been kept alive in the collective memory through the liturgical celebration of Passover and a certain kind of national pride. The aim of this article, through the exegesis and literary analysis of Psalm 114, is to demonstrate with this example the literary structure of the “Hymn to the Creator of Israel” as well as the significance the Psalms have for “giving birth” and maintaining the national identity of the Chosen People.

Keywords: Psalm 114, The Book of Psalms, Hymn to the Creator of Israel, national identity, literary analysis

Psalm 114 jako „Hymn do Stwórcy Izraela”

Abstrakt

Psalm 114 jako część tzw. Hallelu egipskiego (Ps 113–118) zajmuje w nim szczególne miejsce, pełniąc rolę kompozycyjnego elementu, który może zostać nazwany „Hymnem do Stwórcy Izraela”. Zastosowane w nim konstrukcje leksykalne i gramatyczne wskazują na to, że zamiarem autora była aktualizacja wydarzeń z historii Izraela, żywych w zbiorowej świadomości dzięki liturgicznej celebracji Paschy oraz swoistej narodowej dumie. Celem niniejszego artykułu jest, dzięki przeprowadzonej egzegezie i literackiej analizie Psalmu 114, ukazanie na jego przykładzie struktury literackiej „Hymnu do Stwórcy Izraela” oraz znaczenia, jakie Psalmi mają dla „zrodzenia” i utrzymania tożsamości narodowej Ludu Wybranego.

Słowa kluczowe: Psalm 114, Księga Psalmów, Hymn do Stwórcy Izraela, tożsamość narodowa, analiza literacka

Psalm 114¹ is the subject of various studies because of its present location in the Hebrew Psalter, as it is a part of the so-called Egyptian Hallel (Pss 113–118).² However, it is difficult to put it into one of the Psalms' categories. L. Alonso Schökel and C. Carniti in their commentary showed that “[n]o one will doubt that this psalm is a hymn of praise to God for the liberation from Egypt; the fact is, however, that this hymn is independent of the traditional canons of the genre. There is no invitation for participants, nor a dedication to the Lord, nor a formula of motivation.... We know that this psalm (merged by the ancient versions with the following one) has traditionally been sung and continues to be sung as an Easter hymn; however, we do not know if it was born for such a purpose or when this tradition began.”³

The merging of the psalms in the Hallel is so deep that ever since the Talmud there has been a fierce discussion over whether the word הלל־יה defines the beginning or the end of a psalm (cf. bPes 117). Even if we can trace four Hallelim in the Psalms (Pss 105–107, Pss (111–)113–118, Pss 135–136 and Pss 146–150), the Qumran discoveries showed that there was an alternative sequence of the psalms; this does not apply, however, to the Egyptian Hallel.⁴ Furthermore, neither in the *Aleppo Codex* nor in the *Codex Leningradensis* is there a division between Ps 113 and Ps 114 as well as Ps 114 and Ps 115, the former being visible in the omission of the Hebrew cardinal

¹ The author follows the Hebrew numeration of the Psalms (not to be confused with the *Codex Leningradensis* numeration, as will be shown below).

² Cf. E. Hayes, *The Unity of the Egyptian Hallel: Psalms 113–118*, “Bulletin for Biblical Research” 9 (1999), pp. 145–156; G.T.M. Prinsloo, *Unit Delimitation in the Egyptian Hallel (Psalms 113–118). An Evaluation of Different Traditions*, in: *Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature*, eds. M.C.A. Korpel, J. Oesch, Pericope 4, Leiden 2003, pp. 232–263; J. Gärtner, *Exodus Psalm 114 – the hermeneutical centre of the so-called Egyptian Hallel?*, in: *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischer und früh-jüdischer Literatur*, hrsg. J. Gärtner, B. Schmitz, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 32, Berlin 2016, p. 71–88; S. Gillingham, *The Egyptian Hallel. Narrative and Liturgy, and the Formation of the Hebrew Psalter*, in: *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis*, ed. G. Barbiero, M. Pavan, J. Schnocks, FAT 151, Tübingen 2021, pp. 347–366; J. Gärtner, *Das ägyptische Hallel. Eine Untersuchung zu Teologie und Komposition der Psalmen 113–118*, Göttingen 2023.

³ L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, Roma 2007, II, p. 541 (own translation).

⁴ In the scroll 11QPs^a the sequence goes as follows: 101, 102, 103(104?), 109, 118, 104, 147, 105, 146, 148, 121–130, 132, 119, 135, 136, 118 (some verses in changed order), 145, non-canonical part, 139, 137, 138, non-canonical part (including Sirach 51), 93, 141, 133, 144, non-canonical part, 142, 143, 149, 150, non-canonical part, 140, 134, 151 (cf. E. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, VTSuppl 134, Leiden–Boston 2010, pp. 694–726. Here we can see three Hallelim (147–105–146–148; 135–136, 149–150), while Psalms 113–117 are entirely absent from the scroll. From the fragments 4QPs^c, 4QPs^o and 11QPs^d a connection between Ps 114 and Ps 115 as well as Ps 115 and Ps 116 is seen (cf. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*, op. cit., pp. 677–678).

number on the margin, the latter – apparent from the lack of the break in the text (the next psalm commences in the same line) as well as the absence of הללויה.⁵

The aim of this essay is not to prove the unity of this part of the Bible, but – having taken that unity as a premise – to show the purpose of inserting the eight verses known as Psalm 114 into this structure. In the first part, a literary analysis of Ps 114 will be provided; in the second, a unique category of Psalms proposed by M.F. Kolarcik⁶ as “Hymns to the Creator of Israel” will be examined; in the last part, a role of Ps 114 will be presented as this type of hymn in the Ps 113–115 sequence as well as in the Egyptian Hallel.

Psalm 114 as a literary unit

The classical division of Psalms made by H. Gunkel provides four major types: complaint (petition), hymn (praise), thanksgiving and “spiritual” (including wisdom ones).⁷ Following Gunkel’s observations, C. Westermann unifies the “hymn” and “thanksgiving” groups into one vast group of “praise” with two sub-groups, namely, the declarative praise (which is more connected with thanksgiving) and the descriptive praise.⁸ It is described as an epiphany psalm⁹ with an explicit Exodus reference.¹⁰ However, Psalm 114 does not fall into any of the groups. Moreover, it presents various textual problems suggesting the conflation of multiple sources for some theological purposes.¹¹

⁵ On the unity of Pss 113–115 cf. H. Lubczyk, *Einheit und heilsgeschichtliche Bedeutung von Ps 114/115 (113)*, “Biblische Zeitschrift” 11 (1967), pp. 161–173; F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*, ed. K. Baltzer, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis 2011, pp. 188–190; M. Witte, *Psalm 114 – Überlegungen zu seiner Komposition im Kontext der Psalmen 113 und 115*, in: “Einen Altar von Erde mache mir...”: Festschrift für Diethelm Conrad zu seinem 70. Geburtstag, Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4/5, Waltrop 2003, pp. 293–311. There was also a third tradition seeing the division after Ps 115:3 and so counting Ps 114 as eleven-verse and Ps 115 as fifteen-verse (vv. 4–18). Cf. A. Klein, *Geschichte und Gebet: die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments*, FAT 94, Tübingen 2014, p. 51.

⁶ M.F. Kolarcik, *The Psalms*, Weston 2023, p. 85.

⁷ Cf. H. Gunkel, *Introduction to Psalms*, Eugene 2020.

⁸ The whole discussion about the relationship between praise, hymn and thanksgiving can be found in: C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta 1981, pp. 15–35.

⁹ Together with Ps 18:7–18; Ps 29; Ps 66:8–12 and Jdg 5:4–5 (cf. Westermann, *Praise and Lament*, op. cit., p. 83).

¹⁰ Together with Pss 18:20, 25:15, 17, 31:5, 43:3, 60:9, 68:8, 22, 71:20, 78:54, 80:8, 105:34, 107:14, 25, 136:11, 142:7, 143:11. (cf. Kolarcik, *The Psalms*, op. cit., pp. 32–33). For Y. Zakovitch, the list comprises Ps 77, 78, 80, 81, 95, 105, 106, 135 and 136 (Y. Zakovitch, *The Exodus – the biblical Big Bang. Reading Psalm 114*, in: *Der immer neue Exodus*, eds. C. Neuber, Stuttgarter Bibelstudien 242, Stuttgart 2018, p. 82).

¹¹ Thus, Brettler’s claim that “[f]rom a grammatical, lexical and textual perspective, it is... one of the most straightforward psalms in the Psalter” cannot be accepted. Cf. M.Z. Bret-

Psalm 114 stands in contrast to the rest of the Psalter with the use of proper names of God and his chosen people. It is a well-described phenomenon that in v. 2 there are two resumptive pronouns לקדשו and ממשלותיו with no apparent antecedent within the psalm. Moreover, there are only two psalms which do not employ יהוה nor אלהים as divine names, namely, Ps 114 and Ps 150; in the latter, however, both shortened forms, i.e. יה and אל, are used. In Psalm 114, God's name does not occur, except in v. 7, where both אלוה and אדון (singular) are used. אלוה is used fifty-eight times throughout the Hebrew Bible, but only four times in the Psalms (18:32, 50:22, 139:19) and only once in a construct state with יעקב.¹² אדון regarding God is used only fifteen times (not taking into account the suffixed forms), in the Psalms it is only in 97:5. Additionally, אדון and אלוה are referring to different books.¹³ On the other hand, in vv. 1–2 all three names for the people of God are used: ישראל, יעקב, and יהודה.¹⁴ In v. 7, there is also the expression “God of Jacob” which only occurs elsewhere in the Psalms in 76:7 (with אלהים). There are only two other psalms, namely, Ps 76 and Ps 78, which employ all three names for the people of God. However, in v. 2a the verb היתה is third person feminine, while all three names are considered to be masculine.¹⁵ It suggests that the use of name יהודה is a substitution of some feminine name, probably the more common ציון.¹⁶

tlar, *A Jewish Historical-Critical Commentary on Psalms: Psalm 114 as an Example*, “Hebrew Bible and Ancient Israel” 4/5 (2016), p. 413.

¹² Some scholars see here a corrupted form of the plural construct אלוהי with י dropped because of the haplography; however, this form is present only three times (and only in the Psalms: 18:47, 143:10, 145:1), while the regular one (present over 500 times) is אלהי. Cf. H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989, p. 153; G. Glaßner, *Aufbruch als Heimat: Zur Theologie des 114. Psalms*, “Zeitschrift für katholische Theologie” 4 (1994), p. 474.

¹³ The first one is found in Ex (2x), Josh (2x), Pt-Is (5x), Mi (1x), Zech (2x), Mal (1x) and mentioned Ps 97:5; the second one mainly in Job, but also in Dt 32 (2x), 2Chr (1x), Prov (1x), Dt-Is (1x), Dan (3x) and Ha (2x). Cf. H. Bosman, *Psalm 114 as Reinterpretation of the Exodus During and After the Exile*, “Old Testament Essays” 26 (2013), no. 3, p. 566.

¹⁴ Cf. J.D. Seo, *Gottesgegenwart im Tempel: Studien zur Spiritualisierung der Tempeltheologie in den Psalmen 29, 48, 68, 74, 84 und 114*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 71, Leipzig 2021, p. 179. The question remains, whether are they parallel names for the one people of God or a sign of division (does Israel equal Jacob in v. 1 and, more difficult, does Judah equal Israel in v. 2?). Cf. Klein, *Geschichte und Gebet...*, op. cit., p. 53.

¹⁵ This problem was solved in some of the translations: in the Aramaic Targum to Psalms there is an expansion יהודה דבית יהודה אחידא (“the congregation (fem.) of the house of Judah was devoted”), while in Peshitta the verb is changed to 3 masc. (ܐܡܝܢܐ ܕܝܗܘܕܐ).

¹⁶ Cf. Seo, *Gottesgegenwart im Tempel*, op. cit., pp. 193–194. The same author offers an elaboration of meanings of קדש and ממשלת referred either to the place (temple/sanctuary/land), or to the people, discussing the concept of God dwelling “among” or “inside” (בתוך) his people (cf. Ex 25:8, 29:45; 1 Kgs 6:13; Ezek 43:7,9; Zech 2:9,14,15; 8:3). Cf. Ibid., pp. 190–195, and also: A. Siquans, *Wunder auf dem Weg durch die Wüste: Israels Verwand-*

Another textual problem is the tense used. It is unusual that the psalm begins with an infinitive construct preceded with נ (which is translated mostly as temporal but can be also causal) – the only other Psalm beginning with an infinitive construct is Psalm 4.¹⁷ In vv. 2a and 3a *qatal* is employed as expected, but beginning with v. 3b *yiqtol* becomes prevalent. It appears as a deliberate elaboration especially when comparing v. 4 and v. 6, differing only by a verbal form (*qatal* in v. 4 versus *yiqtol* in v. 6). The simplest resolution of this phenomenon is achieved by analogy to *yiqtol* use in Hebrew poetry (especially the most ancient songs),¹⁸ where it corresponds to the North-West Semitic *yaqtul* prefix conjugation with a preterite sense.¹⁹ Most of the ancient translations perceived it in that way: e.g. the LXX has passive aorists ἐστράφη (v. 3) and ἐσαλεύθη (v. 7) and active aorists ἐσκήρτησαν (v. 4), ἔφυγες (v. 5a), ἀνεχώρησας (v. 5b) and ἐσκήρτησατε (v. 6). The Aramaic Targum to Psalms retained the prefix conjugation in v. 5 but switched to suffix conjugation in v. 3b (חזר), v. 6 (טפון, repeating v. 4). Peshitta, however, has all six perfect forms. The most intriguing example is the imperative in v. 7. Because of the pronunciation similarity, it is proposed to amend כל הארץ to חולי ארץ (as in Ps 97:5);²⁰ however, the motif of the חול of the earth is well-known (e.g. Ps 29:8, 77:17, 96:9).²¹ While the Targum

lung zum Ort der Gegenwart JHWHs in Ps 114, “Protokolle zur Bibel” 21 (2012), no. 2, pp. 129–152.

¹⁷ Cf. E. Gerstenberger, *Psalms Part 2, and Lamentations*, FOTL 15, Grand Rapids 2001, p. 281; C. Fuad, *Exodus Reimagined: Psalm 114 and the Restructuring of the Exodus Tradition*, “Scandinavian Journal of the Old Testament” 36 (2022), no. 2, p. 224.

¹⁸ Cf. P. Jouon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 2006, §113o.

¹⁹ Cf. A. Gianto, *Archaic Biblical Hebrew*, in: *A Handbook of Biblical Hebrew. Volume 1: Periods, Corpora, and Reading Traditions*, eds. W.R. Garr, S.E. Fassberg, Winona Lake 2016, pp. 23–24.

²⁰ Cf. L.C. Allen, *Psalms 101–150*, WBC 21, Grand Rapids 2002, p. 103; S.A. Geller, *The Language of Imagery in Psalm 114*, in: *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, eds. T. Abusch, J. Huehnergard, P. Steinkeller, Harvard Semitic Studies 37, Atlanta 1990, p. 180.

²¹ There is a discussion about the significance of חול in Ps 114:7. The root is connected with various actions, even opposite ones, as it means both to “stand firm” (which “strength” comes from) and to “tremble.” The most primary meaning is to “whirl” or “twist,” which is where “to bear” (to writhe in labor) and even “to dance” come from. Some see in this root an exhortation to a liturgical dance. Supporting this interpretation is the double use of רקד, which in *pi’el* means “to dance” (cf. Is 13:21; Job 21:11; 1Chr 15:29; Eccl 3:4). Cf. F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907, s.v. חול and s.v. רקד; N. Lohfink, *Das tanzende Land und der verflüssigte Fels. Zur Übersetzung von Ps 114,7*, in: “...dann werden wir sein wie die Träumenden”. Ingo Baldermann zum 65. Geburtstag, eds. A. Greve, I. Baldermann, Siegen 1994, pp. 199–222; E. Zenger, *Soll die Erde vor ihrem Herrn beben oder tanzen? Beobachtungen zum Verständnis von Psalm 114*, in: *Diskurse und Texte: Festschrift für Konrad Ehlich zum 65. Geburtstag*, eds. A. Redder, Tübingen 2007, pp. 197–208; Siquans, *Wunder auf dem Weg*, op. cit., pp. 137–138, 145–147.

retains the imperative, the LXX and Peshitta have an aorist/perfect indicative. In the Vulgate, however, both forms are attested, as the Clementine Vulgate has a passive perfect *mota est*, while in the *Nova Vulgata* an imperative *contremisce* was chosen.²² However, there is also the possibility to perceive these prefix-conjugation verbs as modal ones, describing, for example, necessity (יֵסֵב as “must have turned,” etc.) or, more interestingly, the *present* temporal aspect.²³ If so, the hymn may serve as a liturgical “recurrence” of the salvific events from the past, suggesting that they happen also in the very presence of those praying.

There are two textual arguments in favor of this point of view. The first is the “bleaching” of two forty-year distant “passages” from the history of Israel – crossing the Red Sea and crossing the Jordan.²⁴ The latter is rarely mentioned, and apart from Ps 114:3,5, הֵי־יַרְדֵּן only occurs in the Psalms in Ps 42:6 while the Jordan crossing is alluded to only in Ps 66:6.²⁵ The vocabulary used for the description of the event in vv. 3–6 is rather unique: סֵבַב לֵאחֹרֶיךָ is used once in the Psalms, as well as בִּנְיִצָּאן (the only other place for this expression is Jer 31:12); the verb רָקַד is present only in Ps 29:6 and the rhetorical question מִהֲרִלֶּךָ – in Ps 50:16. The subject of the verb נוֹס also changes: in Ex 14 it is the Egyptians who flee (Ex 14:25,27), while in Ps 114 it is the sea. Apparently, for the final redactor of the psalm there is no need of historical accuracy, but rather of a universal perspective: in every generation the same miracles happen.²⁶ The second argument is the meaning of the expression לֵאחֹרֶיךָ. As a direction marker, it is present only in Jer 7:24; however, in Dt-Is it is used twice (41:23, 42:23) to describe “the things to come” (rendered in the Vulgate as *ventura* and *futura* respectively). In this meaning, Jordan’s actions forty years after the Egyptian Exodus “make return” to the “future things” or even make the praying reverse themselves with their “back to the future.”²⁷

²² The result is that there is ambiguity in the *editio typica* as well as in many translations of the Liturgy of the Hours, as the ancient antiphon follows the Clementine Vulgate, but the text of the Psalm follows the new translation.

²³ This proposal was used in the Polish translation *Biblia Tysiąclecia* (“The Millennium Bible”): in v. 3b יֵסֵב was rendered in past tense, but in vv. 5–6 all verbs are present and in v. 7a there is an imperative retained. Cf. A.L.H.M., van Wieringen, *Two Reading Options in Psalm 114: A Communication-Oriented Exegesis*, “Revue biblique” 122 (2015), no. 1, pp. 48–50.

²⁴ For an extensive excursus on this topic: H.-J. Kraus, *A Continental Commentary: Psalms 60–150*, Minneapolis 1993, pp. 372–373.

²⁵ There is also a possibility that הַיָּם in v. 3a does not mean the Re(e)d Sea, but the Sea of Arabah, i.e. the Dead Sea from Josh 3:16. Cf. M. Dahood, *Psalms III. 101–150*, TAYB 17A, Garden City 1970, p. 135.

²⁶ About the meaning of the “mountains and hills” in various epochs of the history of Israel see: Siquans, *Wunder auf dem Weg*, op. cit., pp. 138–140.

²⁷ It aligns with the ancient Hebrew concept of time: the past is before, i.e. “in front of” (קִדְמָה), while the future is after, i.e. “behind” (אַחֲרָה). Thus, the action described with סֵבַב would be a reversal to the right orientation, i.e. putting the past events before someone’s eyes and leaving the future behind someone’s back.

The same uniqueness can be observed in the Exodus 17 reference in v. 8. There are two rare terms used describing bodies of water: אֵגֶם (four times in the OT: Ps 107:35, 114:8; Is 14:23, 41:18) and מַעֵין (fourteen times in the OT, e.g. Ps 74:15; 84:7; Josh 15:9 – the only other place with the exact same phrase), as well as an uncommon parallel to rock – לְמִישׁ, “flint” (five times in the OT, only here in the Psalms). Finally, there is an unusual participle הֶהֱפַכִּי, found elsewhere only in Am 5:7–8, denoting a miraculous transformation.²⁸ This leads to a conclusion that both the vocabulary used and the motifs trace to various redactors and events in the Bible. On one hand, we have an Egypt motif (the word מִצְרַיִם appears in Ps 78, 80, 81, 105–106 and 135–136),²⁹ on the other – a Jordan motif linking to Joshua 3, as well as a number of references to Isaiah³⁰ and Jeremiah.³¹ What would be the purpose of such a bleaching? The answer may be hidden in v. 1. There is found a unique name of God’s people בֵּית יַעֲקֹב (fifteen times in the OT, and apart from Ps 114:1, only in the Prophets) as well as a mysterious expression עַם לֵעָז.³² Although the parallel suggests the Egyptians,³³ there is another possibility that the omission of the proper name is an allusion to the present situation (of the final redactor of Ps 114) and the mentioned people is the current oppressor which – by God’s grace – is left behind in a similar way.³⁴ There is also another, later adaptation available, pointed out by J.D. Seo and W. Huß: “The somewhat peculiar designation of Egypt can be considered

²⁸ Upon this a “metallurgical interpretation” was proposed: “The fleeing of the seas and the skipping of mountains, the two recurrent themes of the psalm, finally combine in the last verse (v. 8) in a way evoking the melting of silicates. This meaning, supported first by the unusual use of the verb הִפֵּךְ in v. 8, refers probably to metallurgy, the single human activity involving the melting of stone. Such a metallurgical context is echoed by the explicit mention of the Exodus as the escape from the ‘iron furnace,’ both in Deut 4:20, Jer 11:4 and 1 Kgs 8:51. It is also reflected in the parallel existing between Ps 114 and Exod 19.” N. Amzallag, M. Avriel, *The Canonic Responsa Reading of Psalm 114 and its Theological Significance*, “Old Testament Essays” 24 (2011), no. 2, p. 316.

²⁹ Cf. Bosman, *Psalm 114*, pp. 567–571.

³⁰ More about the link between Psalm 114 and Dt-Is, especially Is 41:17–20: Spieckermann, *Heilsgegenwart*, pp. 155–156.

³¹ Regarding the link between Ps 114 and Jer 31:1–13 see: Siquans, *Wunder auf dem Weg*, p. 148.

³² Studies upon this expression include Geller, *The Language*, pp. 191–194; Zakovitch, *The Exodus*, p. 90; S. Bazyliński, “La simbolica dello straniero nel Salterio,” *Biblical Annals*, 14 (2024) no. 2, pp. 199–200.

³³ Thus, מִצְרַיִם should be interpreted more as a demonym and not as a toponym, and the exit (as the initial בְּצֵאת is in *qal* and not in *hiphil* as expected) is not a delivery from the (house of) slavery, but a freely chosen march from among the enemy people. Cf. Bosman, *Psalm 114*, op. cit., pp. 559.

³⁴ There is a number of places in the OT where “a nation of unknown language” is a direct or indirect reference to a northern enemy, e.g. Dt 28:49; Is 28:11, 33:19; Jer 5:15. Cf. Bosman, *Psalm 114*, op. cit., pp. 572–576.

an adaptation to later Judaic society. The phrase ‘foreign language’ (לעז) in verse 1b is a *hapax legomenon* and otherwise only attested in Middle Hebrew – a finding that testifies to a later origin. The term לעז later refers to ‘Greek’ (in yMeg 71b) or, more generally, to a ‘foreign language’.... לעז עמ may refer to the Egyptian rulers in the Ptolemaic period. This dynasty ruled Palestine in the third and second centuries BC, before the area fell to the Seleucids (Antiochus III, after the fifth Syrian War, around the year 198).”³⁵

Having taken all this material into consideration, the final redactor arrived with this literary structure of Psalm 114:

- 1) Account of the past events – Exodus from Egypt(ians) and the Jordan crossing (vv. 1–4);
- 2) Poetic repetition in a form of rhetorical question³⁶ (vv. 5–6);
- 3) Call to dance/tremble (v. 7) with a justification – allusion to Exodus 17 (v. 8).

This division seems imperfect as it lacks some key elements of the structure of the Psalm. Thus, it is probable that the final redactor inserted these verses (named now Ps 114) in this place of the psalter to make it a part of a greater structure – and so Psalm 114 should not be interpreted as an independent literary unit, but only as a part of the so-called Egyptian Hallel.³⁷ If the preceding and succeeding context are taken into consideration, the Psalm appears as a part of a “Hymn to the Creator of Israel.”

Hymn to the Creator of Israel as a psalm sub-type

The name “Hymn to the Creator of Israel” comes from M.F. Kolarcik, whose book *The Psalms* included this one, consisting of Pss 66,³⁸ 100, 111, 114 and 149, among

³⁵ Seo, *Gottesgegenwart im Tempel*, op. cit., pp. 179–180 (own translation); cf. W. Huß, *Ägypten in hellenistischer Zeit. 332–30 v. Chr.*, München 2001, pp. 490–491.

³⁶ Pace deClaissé-Walford, who claims that the question is not rhetorical, but waiting for an answer from the Passover seder participants. Cf. N. deClaissé-Walford, *Book Five of the Psalter: Psalms 107–150*, in: *The Book of Psalms*, ed. E. J. Young, R.K. Harrison, R.L. Hubbard Jr., NICOT, Grand Rapids–Cambridge 2014, p. 852.

³⁷ In the history of exegesis, a claim was put forth by L. Finkelstein that “Ps. 114 seems to have been composed for the specific purpose of extolling the miracle of the Exodus, perhaps for use on Passover night.” L. Finkelstein, *The Origin of the Hallel*, “Hebrew Union College Annual” 23 (1950–1951), no. 2, p. 323. The difference between the house of Shammai and the house of Hillel regarding the first part of the Hallel attested in the Talmud (cf. bPes 116b:5; Zakovitch, *The Exodus*, op. cit., p. 83) shows that there was a shift or even an omission of Ps 114 (Finkelstein supports the latter option). He attests also another omission in the so-called “Babylonian Hallel” in which Ps 115:1–11 and Ps 116:1–11 were omitted (cf. Finkelstein, *The Origin*, op. cit., p. 334). This custom has been retained in the Sephardic Jews’ community on New Moon and the last Six Days of Passover (cf. H.A. Segal, *Siddur Tifereth David*, New York 1951, p. 390).

³⁸ More precisely, only the hymn part (vv. 1–12) is taken into consideration.

many other groups. Juxtaposition of these psalms allows for the description of some characteristics of this type of psalm.

All these psalms, except Ps 114, begin with a call to praise. As all the invitations are in the plural imperative (הריעו – Ps 66:1, 100:1; הללו יה – Ps 111:1, 149:1; שירו – Ps 149:1), these hymns are a sub-type of the community descriptive praise.³⁹ The call's addressee is the whole earth (כל־הארץ: Ps 66:1,4, 100:1), but also Israel and the sons of Zion (Ps 149:2). This call is taken up in the final part in all psalms except Ps 111:⁴⁰ again, the addressee is plural (השמיעו, ברכו: Ps 66:8; הודו, ברכו: Ps 100:4; ירננו, יעלו: Ps 149:5), even if in Ps 114:7 the imperative חולי agrees in number with the grammatically singular (but collective in sense) ארץ. Here, especially the link between worship and boast needs to be examined. The Hebrew root הלל in *pi'el* has its most known significance, as it appears in הללו יה – to “praise”; however, in *qal* and *hithpa'el* it is mostly translated as “boast.”⁴¹ On the other hand, the Greek term καυχᾶσθαι used mostly in the NT for “boasting” appears only five times in the LXX text of Psalms, only once being a translation of הלל (Ps 49:7); in other cases it renders the Hebrew roots עלץ (Ps 5:12), עלז (Ps 94:3; 149:5) and רנן (“to sing with joy,” Ps 32:11). There is also a compound verb ἐγκαυχᾶσθαι used four times, twice rendering הלל in *hithpa'el* (Ps 52:3, 97:7), once שאג (“to roar,” Ps 74:4) and once שבה (Ps 106:47).

Between the call to praise and the call back to praise, there are three crucial motifs. The first one is the reference to the knowledge of God and his works. In Ps 66:2 the awe is expressed by a rhetorical question מה־נורא מעשיך as well as by an exhortation to come and look on them (לכו וראו מפעלות אלהים, v. 5a). In Ps 100, there is a direct call to acknowledge that YHWH is God, and his main work is his people, i.e. “we”: דעו כי־יהוה הוא אלהים הוא־עשנו (v. 3a). In Ps 111, the works of God are “great” and “sought” (דרושים) by all delighting in them (v. 2), which is possible because of the memory of God's miracles made by him (וזכר עשה לנפלאותיו); in the latter part, they are explicitly named as “truth” and “judgment” (מעשי ידי אמת ומשפט, v. 7a). The second motif is the historical reference. In Ps 66 and 114, it is the aforementioned Exodus the call back to praise (66:6; 111:1–4); in Ps 100 – the people's creation itself; in Ps 111 – טרף (literally “prey,” here “food,” possibly the meat of the quails on the desert, cf. Ex 16:12–13) and the covenant (v. 5) based on the commandments (v. 7), alluding to Ex 20 and 24. The last motif is the reasoning. It is introduced twice by כי (Ps 66:10, 100:5). The reason to praise the LORD is his bounty (Ps 100:5,

³⁹ Although Ps 111:1 begins (after Hallelujah) with a singular cohortative אודה, the context is clearly communal (בסוד ישרים ועדה).

⁴⁰ If we treat Ps 111 and Ps 112 as a part of a greater Hallel (Pss 111–118) then, in fact, the call to praise will be taken up in Ps 113:1. Ps 112 – a *Zwillingssakrostichon* (Klein, *Geschichte und Gebet*, op. cit., p. 66) – would be a sapiential “shift to the present” described below.

⁴¹ In the Psalms in *qal*: Pss 5:6, 73:3, 75:5, in *hithpa'el*: Pss 34:2, 49:7, 52:3, 63:12, 64:11, 97:7, 105:3, 106:5.

149:4), his power (Pss 66:3 and 7, 111:6, 114:7, 149:6), but also the fear, especially for the Gentiles (Pss 66:3 and 7, 111:9–10, 149:6–9a).

The final part is a reference to the present. All the historical events are recalled to present the iterating “cycle of time” – to juxtapose God’s past works with the present ones. In Ps 66:9–12, it is no longer the historical Israel, but “we” who experience God’s power in an analogous way to the Exodus, if not even more than that, as the passage is not only through water, but באש ובמים (v. 12b).⁴² The same “we” is present in Ps 100:3: ולא אנחנו עמו וצאן מרעיתו (v. 3b).⁴³ In Ps 149, this “we” is substituted with the name “the pious” (חסידים, v. 5) or “his pious” (חסידיו, v. 9), who are to exercise God’s judgment in the imminent future.

Based on Westermann’s proposal of the structure of a descriptive praise hymn,⁴⁴ a similar structure of a hymn to the Creator of Israel can be proposed:

- 1) Call to praise
- 2) Description of God’s works (עשה)
- 3) Description of nation-formation events
- 4) Reason and the call back to praise
- 5) Shift from past to present (application)

There is one important difference: none of the psalms in this group ends with a concluding call to praise (except the repeated יהללו יה in Ps 149:9 MT, absent in the LXX). The most significant dynamic in this type of psalm is the application – from the meditation upon the history, an essential conclusion emerges, that the creation of the Chosen People is not only a past event, but a present one.⁴⁵ This poses the question: what is required to create a nation? The answer is not an easy one, taking into consideration the circumstances of the redaction of the Psalms. The most common definition of a state, taken from the Montevideo “Convention on Rights and Duties

⁴² The same literary technique – in an explicit *correctio* – is used in the NT, where it is Jesus Christ who exercises his Passover (literally, his “coming through,” ἐρχομαι + διὰ with genitive) “not only in water” (οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον), “but in water and in blood” (ἀλλ’ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι) (1 John 5:6).

⁴³ The use of ולא is very intriguing, as the most natural yet counter-intuitive way of interpretation is an adversative *waw* with negation marker: “but we [are] *not* his people....” *Qere-ketib* amends it to וְלוֹ (possessive marker, “and we [are] his,” literally “[belonging] to him”), and Aramaic Targum to Psalms follows this interpretation (וְדִילֵיהּ אֲנַחְנָא). The LXX, however, shifts the punctuation (and so does the Masoretic *atnah* indicate) and links ולא אנחנו with the preceding הוּא־עָשָׂנוּ, reading αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς (“he made us and not we [ourselves].”) The Peshitta does the same (וְהוּא עָשָׂנוּ וְלֹא אֲנַחְנוּ, “and it is him who made us and it was not us.”).

⁴⁴ Cf. Westermann, *Praise and Lament*, op. cit., pp. 122–130.

⁴⁵ Zakovitch, who divides Ps 114 into two equal parts also argues this: “1. A description of past events, at the time of the Exodus from Egypt (v. 1–4); 2. The poet’s response as he views in the present the effects of the Exodus (v. 5–8)” Zakovitch, *The Exodus*, op. cit., p. 85. Cf. also: A.P. León, *Salmo 114. Constricciones – Tropos – Convergencias*, “Efe-merides Mexicana” 9 (1991), no. 1, p. 111.

of States” signed in 1933, includes four vital elements: “(a) a permanent population; (b) a defined territory; (c) government; and (d) capacity to enter into relations with the other states.”⁴⁶ This is not the case regarding Israel in the exilic or post-exilic period, as even if the national identity is distinct because of the monotheistic and religious heritage, there is no defined territory, independent government or internationally recognized sovereignty. The creation of Israel must have been based on another foundation – i.e. on the common history (including culture and religion), but also on the common present. The social functions of a “creation of Israel psalm” must have been, therefore, (1) to allow a common worship in a common ancestral language (i.e. Hebrew instead of Aramaic), (2) to recall nation-founding past events, especially Exodus, (3) to enhance the national identity using so-called social capital (creating links, bonds and bridges).⁴⁷ The first two objectives are strictly connected with the family celebration of the Passover after the fall of Jerusalem Temple which needed its own ritual (that is how not only the Egyptian Hallel, but the whole Passover seder haggadah came to be). The last one is based upon the aforementioned link between praise and boasting, which in this particular field resulted in a taunt.⁴⁸ Now it is necessary to broaden the context and to perceive Psalm 114 not as an independent psalm, but as a part of two structures – the minor one (Ps 113–115) being a community descriptive praise hymn, and the major one (Ps 113–118), with an individual declarative praise hymn (Ps 116–118) added.

Psalm 114 in its context

C. Westermann already saw that Ps 113 is an interesting example of a connection between the declarative praise and the descriptive praise: “...there is in the content a yet firmer connection between the declarative and the descriptive Psalms of praise in a summarizing sentence which often occurs at the end of these songs.... It is certain, however, that originally there was nothing but the simple sentence which looked only at the miracle of exaltation. This sentence is the basic theme of

⁴⁶ *Convention on Rights and Duties of States*, “League of Nations. Treaty Series. Treaties and international Engagements registered with the Secretariat of the League of Nations” 165 (1936), p. 25.

⁴⁷ Cf. D.P. Aldrich, *The Importance of Social Capital in Building Community Resilience*, in: *Rethinking Resilience, Adaptation and Transformation in a Time of Change*, eds. Y. Wanglin, W. Galloway, New York 2017, pp. 357–364.

⁴⁸ “The questions put by the poet in vv. 5–6 have a taunting flavor.... These echoing questions focus the reader’s attention back on v. 3–4 and cause us to think again about what we have read. They insert the reader into the poetic frame as an observer and evaluator. Moreover, these questions delay the resolution of the poem by holding off the identification of the cause of such flight and unstable movement. They invite (and perhaps tease or entice) the reader to solve the puzzle and interpret what is described. Come on now, you know the answer to this question!” R.D. Nelson, *Psalm 114*, “Interpretation” 63 (2009), no. 2, p. 173.

the descriptive Psalm of praise. This is shown with special clarity in Ps. 113.... It is speech directed toward God in the sense that it looks away from the unique occurrence of a specific deliverance and speaks of God's majesty and grace in a summarizing, recapitulating, and descriptive manner. But in Israel this recapitulating praise which brings together descriptions never lost its connection with the unique, concrete intervention which was experienced in the history of the people or of the individual."⁴⁹

The shift is visible in Ps 113:5. After a call to praise and a description of the LORD comes a rhetorical, boastful question with a first person plural suffix: אֱלֹהֵינוּ מִי כִיהוָה, which introduces a series of God's concrete intervention in people's lives, with a common motif of reversal of the fate. This "we" will be taken up in Ps 115:1 with a peculiar "call to praise" which is addressed immediately to the LORD: לֹא לָנוּ יְהוָה לֹא לָנוּ יְהוָה. What follows is a clear distinction between "us" and "them" (Ps 115:2–3) with a comparison of the cult: "their" gods are criticized (vv. 4–8; cf. Ps 135:15–18), while "our" God is exalted (vv. 9–12ab; cf. Ps 135:19–21). In Psalm 114, however, "we" is absent.⁵⁰ To construct a perfect descriptive praise hymn, there are two elements yet missing: the creation/history reference and the passage from the past to present. And this is the purpose of placing Ps 114 exactly in this position.⁵¹ If we treat Pss 113–115 as a one song, it fits to both descriptive praise structure⁵² and hymn to the Creator of Israel structure:

- 1) Call to praise – Ps 113:1–3
- 2) Reason to praise – Ps 113:4–9
- 3) God's majesty in history – Ps 114:1–4
- 4) Taunt – Ps 114:5–6
- 5) Resumptive call to praise and Exodus reference – Pss 114:7–8, 115:1
- 6) God's majesty in creation – Pss 115:2–3 and 16⁵³

⁴⁹ Westermann, *Praise and Lament*, op. cit., pp. 117–118.

⁵⁰ For more about the links between Ps 113 and Ps 115 missing in Ps 114 see: Gärtner, *Das ägyptische Hallel*, op. cit., p. 19–23.

⁵¹ There is a striking thematic connection of Ps 114:1–4 with Ps 105 and Ps 114:7–8 with Ps 107. Cf. Klein, *Geschichte und Gebet*, p. 73. It appears plausible that these verses might have been – at some time – a part of this Hallel (Pss 105–107) or another one (as present in 11QPs^a). Psalm 114 could also have been – prior to the composition of the Egyptian Hallel – a *catena* of various verses and only after that inserted into the Psalter as an "independent" chapter. In favor of two distinct sources of vv. 1–6 and vv. 7–8 speaks also the number of metrical feet: the first six verses have 3+3 bicola, while the last two – 4+3 bicola. Cf. Allen, *Psalms 101–150*, op. cit., p. 102. Thus, it seems improbable that – according to J.D. Seo's proposal – there would have been a "basic version" of Ps 114 containing vv. 1a, 3–7a and 8, as 7a colon cannot be metrically paired with any other colon except 7b. (cf. Seo, *Gottesgegenwart im Tempel*, op. cit., p. 205).

⁵² Cf. Kolarcik, *The Psalms*, p. 26.

⁵³ There is also a suggestion that in Ps 114:3–6, thanks to the reference to four natural components, i.e. the sea, the river, the mountains and the hills, the Canaanite creation myth is

7) Opposition to other nations – Ps 115:4–8 (idols) and 9–11 (true God)

8) Shift to present “we” – Ps 115:12–15 and 17–18.⁵⁴

It is noteworthy that this psalm also does not end with a call back to praise, as it is continued with another sequence of Psalms – Ps 116–118, which form an individual declarative praise hymn. The entire Hallel, therefore, serves as a link with the past, the key term being “servants” – no longer servants of Egyptians or Babylonians, but of YHWH (עֲבָדֵי יְהוָה, Ps 113:1, cf. Ps 116:16). “The expectation that such remembrance should be a communal enterprise is reinforced by the three-fold reference to “Israel, the house of Aaron, and those who fear YHWH” in Ps 115:9–11 and 118:2–4.... This reference to Israel’s identity as the poor and weak who were delivered from the powerful nations in the past (Pss 114:1, 118:10f.) serves not simply to give them hope for the future (Ps 118:25) but, equally important, to tether them to a particular group identity that is rooted in the nation’s past. Collective memory staves off the deleterious effects of cultural amnesia.”⁵⁵

W. Brueggemann saw it as a victory psalm together with Pss 29, 47, 93 and 96–99.⁵⁶ It is not, however, a psalm of enthronement, as the regnal power of YHWH is already confirmed. It is a psalm of the birth of a new people, basing upon the word-play with the root חוּל (in comparison with the “first birth” from mother’s womb, but in sin – cf. Ps 51:7).⁵⁷ The “shaking” of the earth is compared to giving birth, which is a motif in the Psalms:

blended with the Exodus narrative. Cf. W. Brueggemann, W.H. Bellinger, *Psalms*, New Cambridge Bible Commentary, New York 2014, p. 492–493; S. Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, ECC, Grand Rapids 2003, p. 769.

⁵⁴ The national identity creative function is visible also in a chiasmic structure presented by M. Witte:

(a) Opening call to praise (Ps 113:1–3)

(b) YHWH and the nations (Ps 113:4, 5a, 6a)

(c) Anthropological development (Ps 113:5b, 6b, 7–9)

(b') YHWH and Israel (Ps 114:1–2)

(c') Cosmological development (Ps 114:3–6)

(a) Final call to praise (Ps 114:7–8 and Ps 115:1 as a link)

to which also the third two-part component in Ps 115:4–11 corresponds. Cf. Witte, *Psalm 114*, op. cit., p. 303.

⁵⁵ W.D. Tucker Jr., “Let Israel Now Say” (Ps 124:1b). *Group Identity in Pss 107–145*, in: *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis*, eds. G. Barbiero, M. Pavan, J. Schnocks, FAT 151, Tübingen 2021, p. 339. Cf. O. David, D. Bar-Tal, *A Sociopsychological Conception of Collective Identity. The Case of National Identity as an Example*, “Personality and Social Psychology Review” 13 (2009), p. 354–379; W. Brueggemann, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Augsburg–Minneapolis 1984, p. 140–142.

⁵⁶ Cf. Brueggemann, *The Message*, op. cit., pp. 142–150.

⁵⁷ Cf. Zakovitch, *The Exodus*, op. cit., p. 99.

קול יהוה יחיל מדבר יחיל יהוה מדבר קדש קול יהוה יחולל אילות ויחשף יערות	The voice of the LORD makes the desert shake [in labor] (<i>hiphil</i> חול), The LORD makes the desert of Kadesh shake [in labor] (a/a), The voice of the LORD is bearing (<i>poel</i> חול) the deer and strips the woods (Ps 29:8–9a)
ראוך מים אלהים ראוך מים יחילו אף ירגזו תהמות	The waters saw you, o God, The waters saw you and shook [in labor] (<i>qal</i> חול); also the depths quaked ⁵⁸ (Ps 77:17)
בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם עד-עולם אתה אל	Before the mountains were born (<i>qal passive</i> ילד) [and] you bore (<i>poel</i> חול 2ms ⁵⁹) the land and the world, ⁶⁰ [and] from eternity to eternity you are God (Ps 90:2)
האירו ברקיו תבל ראתה ותחל הארץ	His lightnings ⁶¹ illuminate the world, The earth sees and shakes [in labor] (<i>qal</i> חול) (Ps 97:4).

The first context of this begetting is clearly the work of creation;⁶² however, even the root ילד is not used in the Psalms in this meaning, the only reference being Ps 90:2 (which is ambiguous, as mentioned above), while the ones who are born are children (Ps 78:6) and nations (Pss 22:32, 87:4–6). In fact, a reference to Israel/Jacob and Judah is also connected with the birth of nations or tribes (cf. Gen 25:23, 29:35, 49:10). It is not only the natural kinship (as the etymology of “nation” shows, derived from the Latin supine *natus* “born”) which begets the nation, but also it is heavenly “begetting,” the same which is present in the enthronement formula ילדתיך היום (Ps 2:7),⁶³ which in the New Testament was reinterpreted as showing the divine sonhood of Jesus Christ (cf. Acts 13:33; Heb 1:5; 5:5). The concept of the birth of the nation – or precisely, the community of the faithful – different from the birth and the enthronement of the Messiah, is taken up by John (Jn 1:13, 3:3–8; 1 Jn

⁵⁸ For the root רגז cf. Pss 18:8, 77:19, 99:1.

⁵⁹ Or, if treated as 3fs, “the earth (and the world) bore” (singular predicate with compound subject in number and gender agreement with the first part of the subject). If so, the vocalization in the first colon should be amended to regular *qal* ילדו “bore.” The ambiguity is upheld with double *waw* present at the beginning of the second and the third colon; one of these *waws* is merely conjunctive while the other begins the main clause.

⁶⁰ About the difference between “the land” and “the world” see: Siquans, *Wunder auf dem Weg*, op. cit., p. 147.

⁶¹ Cf. Pss 18:15, 77:19.

⁶² Cf. e.g. Job 38:28–29, 39:1–2.

⁶³ It is no more surprising that the enthronement of the Messiah needs God’s taunting, commonly described as “laughing” (שחק) and “mocking” (לעג) (Ps 2:4); it is not only God’s anthropomorphization, but a vital element needed in the nation formation process. There is also an attempt by Zakovitch to link לעג and לעז, (cf. Zakovitch, *The Exodus*, op. cit., pp. 89–90).

2:29, 3:9, 4:7, 5:18) and James (1:18).⁶⁴ This process needs (1) a miraculous event(s) which create(s) the collective memory; (2) a distinguished identity achieved in some kind of passage rite;⁶⁵ (3) the boasting (described as taunting) in a form of liturgical celebration. An intriguing parallel is that both the idea of the community being a temple (cf. 1 Cor 3:16) and the notion of boasting (cf. Rm 5:1–11; 2 Cor 11–12) are found in the New Testament.

Conclusions

After the study, the following conclusions can be made:

- 1) Psalm 114 is a complex structure originating from various sources, to be interpreted only as a part of a broader context, at least in the Pss 113–115 complex. It was inserted into the Egyptian Hallel to provide vital elements for the descriptive praise hymn structure as well as the nation's creation hymn, named "Hymn to the Creator of Israel."
- 2) The grammatical and lexical features show that the redactor's aim was to present the historical events as contemporaneously vivid through the nation's collective memory exercised via the liturgical celebration as well as some kind of community boasting.
- 3) The creation of Israel is not only commemorated, but also actual: in the very act of praise and remembrance (not only with Ps 114 in particular, but with the entire celebration and throughout the Psalter) the new nation is born. The same process can be referred to the birth of the new community of the faithful in the New Testament.

These convictions should have been present in the mind of those celebrating the Passover, as it can be found in the final part of Talmudic *Pesahim* tractate: "In each and every generation a person must view himself as though he left Egypt, as it is stated: «And you shall tell your son on that day, saying: It is because of this which the Lord did for me when I came forth out of Egypt.»" Therefore we are obligated to thank, praise, glorify, extol, exalt, honor, bless, revere, and laud the One who performed for our forefathers and for us all these miracles: He took us out from slavery to freedom, from sorrow to joy, from mourning to a Festival, from darkness to a great light, and from enslavement to redemption. And we will say before Him: Hallelujah" (bPes 116b:3–4).

⁶⁴ Paul uses the same concept in an analogous way: it is the Apostle who begets the community on behalf of Jesus, becoming for them a father (cf. 1 Cor 4:15).

⁶⁵ In the New Testament, there are no more distinction between Israelites or barbarians, but the line of distinction goes through the new passage rite, i.e. the baptism, and between the "old man" and the "new man" (cf. Col 3:9–11). In the place of the "barbarian people" from Ps 114:1 a new people arise who speak "everyone the language in which we were born [*sic!*]" (cf. Acts 2:8).

Bibliography

Elaborations

- Aldrich D.P., *The Importance of Social Capital in Building Community Resilience*, in: *Rethinking Resilience, Adaptation and Transformation in a Time of Change*, eds. Y. Wanglin, W. Galloway, New York 2017, pp. 357–364.
- Allen L.C., *Psalms 101–150*, WBC 21, Grand Rapids 2002.
- Alonso Schökel L., Carniti C., *I Salmi*, Roma 2007.
- Amzallag N., Avriel M., *The Canonic Responsa Reading of Psalm 114 and its Theological Significance*, “Old Testament Essays” 24 (2011), no. 2, pp. 303–323.
- Bauer U.F.W., *Eine literarische Analyse von Psalm CXIV*, “Vetus Testamentum” 51 (2001), pp. 289–311.
- Bazyliński S., *La simbolica dello straniero nel Salterio*, “Biblical Annals” 14 (2024), no. 2, pp. 185–219.
- Bosman H., *Psalm 114 as Reinterpretation of the Exodus During and After the Exile*, “Old Testament Essays” 26 (2013), no. 3, pp. 559–582.
- Brettler M.Z., *A Jewish Historical-Critical Commentary on Psalms: Psalm 114 as an Example*, “Hebrew Bible and Ancient Israel” 4/5 (2016), pp. 401–434.
- Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907.
- Brueggemann W., *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Augsburg–Minneapolis 1984.
- Brueggemann W., Bellinger W.H., *Psalms*, New Cambridge Bible Commentary, New York 2014.
- Comprehensive Aramaic Lexicon. Targum Psalms* (electronic ed.), 2005.
- Convention on Rights and Duties of States*, “League of Nations Treaty Series. Treaties and international Engagements registered with the Secretariat of the League of Nations” 165 (1936), pp. 19–43.
- Dahood M., *Psalms III. 101–150*, TAYB 17A, Garden City 1970.
- David O., Bar-Tal D., *A Sociopsychological Conception of Collective Identity. The Case of National Identity as an Example*, “Personality and Social Psychology Review” 13 (2009), pp. 354–379.
- deClaissé-Walford N., *Book Five of the Psalter: Psalms 107–150*, in: *The Book of Psalms*, ed. E.J. Young, R.K. Harrison, R.L. Hubbard Jr., NICOT, Grand Rapids–Cambridge 2014, pp. 809–1010.
- Finkelstein L., *The Origin of the Hallel*, “Hebrew Union College Annual” 23 (1950–1951), no. 2, pp. 319–337.

- Fuad C., *Exodus Reimagined: Psalm 114 and the Restructuring of the Exodus Tradition*, "Scandinavian Journal of the Old Testament" 36 (2022), no. 2, pp. 222–235.
- Gärtner J., *Das ägyptische Hallel. Eine Untersuchung zu Teologie und Komposition der Psalmen 113–118*, Göttingen 2023.
- Gärtner J., *Exodus Psalm 114 – the hermeneutical centre of the so-called Egyptian Hallel?*, in: *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur*, eds. J. Gärtner, B. Schmitz, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 32, Berlin 2016, pp. 71–88.
- Geller S.A., *The Language of Imagery in Psalm 114*, in: *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, eds. T. Abusch, J. Huehnergard, P. Steinkeller, Harvard Semitic Studies 37, Atlanta 1990, p. 179–194.
- Gerstenberger E., *Psalms Part 2, and Lamentations*, FOTL 15, Grand Rapids 2001.
- Gianto A., *Archaic Biblical Hebrew*, in: *A Handbook of Biblical Hebrew. Volume 1: Periods, Corpora, and Reading Traditions*, eds. W.R. Garr, S.E. Fassberg, Winona Lake 2016, pp. 19–29.
- Gillingham S., *The Egyptian Hallel. Narrative and Liturgy, and the Formation of the Hebrew Psalter*, in: *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis*, ed. G. Barbiero, M. Pavan, J. Schnocks, FAT 151, Tübingen 2021, pp. 347–366.
- Glaßner G., *Aufbruch als Heimat: Zur Theologie des 114. Psalms*, "Zeitschrift für katholische Theologie" 116 (1994), no. 4, pp. 472–479.
- Gunkel H., *Introduction to Psalms*, Eugene 2020.
- Hayes E., *The Unity of the Egyptian Hallel: Psalms 113–118*, "Bulletin for Biblical Research" 9 (1999), pp. 145–156.
- Hossfeld F.-L., Zenger E., *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*, ed. K. Baltzer, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis 2011.
- Huß W., *Ägypten in hellenistischer Zeit. 332–30 v. Chr.*, München 2001.
- Jouon P., Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 2006.
- Klein A., *Geschichte und Gebet: die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments*, FAT 94, Tübingen 2014.
- Kolarcik M.F., *The Psalms*, Weston 2023.
- Kraus H.-J., *A Continental Commentary: Psalms 60–150*, Minneapolis 1993.
- León A.P., *Salmo 114. Constricciones – Tropos – Convergencias*, "Efemerides Mexicana" 9 (1991), no. 1, pp. 97–113.
- Lohfink N., *Das tanzende Land und der verflüssigte Fels. Zur Übersetzung von Ps 114,7*, in: "...dann werden wir sein wie die Träumenden". Ingo Baldermann zum 65. Geburtstag, eds. A. Greve, I. Baldermann, Siegen 1994, pp. 199–222.

- Lubsczyk H., *Einheit und heilsgeschichtliche Bedeutung von Ps 114/115 (113)*, “Biblische Zeitschrift” 11 (1967), pp. 161–173.
- Nelson R.D., *Psalm 114*, “Interpretation” 63 (2009), no. 2, pp. 172–174.
- Pesahim Part 2*, The Koren Talmud Bavli, Noé Edition 7, Jerusalem 2013.
- Prinsloo G.T.M., *Unit Delimitation in the Egyptian Hallel (Psalms 113–118). An Evaluation of Different Traditions*, in: *Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature*, eds. M.C.A. Korpel, J. Oesch, Leiden 2003, pp. 232–263 (Pericope 4).
- Segal H.A., *Siddur Tifereth David*, New York 1951.
- Seo J.D., *Gottesgegenwart im Tempel: Studien zur Spiritualisierung der Tempeltheologie in den Psalmen 29, 48, 68, 74, 84 und 114*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 71, Leipzig 2021.
- Siquans A., *Wunder auf dem Weg durch die Wüste: Israels Verwandlung zum Ort der Gegenwart JHWHs in Ps 114*, “Protokolle zur Bibel” 21 (2012), no. 2, p. 129–152.
- Spieckermann H., *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989.
- Terrien S., *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, ECC, Grand Rapids 2003.
- The Peshitta*, Leiden 2008.
- Tucker W.D. Jr., “Let Israel Now Say” (*Ps 124:1b*). *Group Identity in Pss 107–145*, in: *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis*, eds. G. Barbiero, M. Pavan, J. Schnocks, FAT 151, Tübingen 2021, pp. 331–346.
- Ulrich E., *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, VT-Suppl 134, Leiden – Boston 2010.
- Westermann C., *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta 1981.
- Wieringen A.L.H.M. van, *Two Reading Options in Psalm 114: A Communication-Oriented Exegesis*, “Revue biblique” 122 (2015), no. 1, pp. 46–57.
- Witte M., *Psalm 114 – Überlegungen zu seiner Komposition im Kontext der Psalmen 113 und 115*, in: „Einen Altar von Erde mache mir...”: *Festschrift für Diethelm Conrad zu seinem 70. Geburtstag*, Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4/5, Waltrop 2003, pp. 293–311.
- Zakovitch Y., *The Exodus – the biblical Big Bang. Reading Psalm 114*, in: *Der immer neue Exodus*, eds. C. Neuber, Stuttgarter Bibelstudien 242, Stuttgart 2018, pp. 82–106.
- Zenger E., *Soll die Erde vor ihrem Herrn beben oder tanzen? Beobachtungen zum Verständnis von Psalm 114*, in: *Diskurse und Texte: Festschrift für Konrad Ehlich zum 65. Geburtstag*, eds. A. Redder, Tübingen 2007, pp. 197–208.

Ks. Piotr Herok

 <https://orcid.org/0000-0001-5706-2366>

piotr.herok@uni.opole.pl

Uniwersytet Opolski

 <https://ror.org/033rfce62>

„Szukajcie, a znajdziecie” (Mt 7,7). Motyw poszukiwania i odnajdywania w Ewangelii według św. Mateusza

 <https://doi.org/10.15633/sts.3208>

„Szukajcie, a znajdziecie” (Mt 7,7). Motyw poszukiwania i odnajdywania w Ewangelii według św. Mateusza

Abstrakt

Artykuł analizuje motyw „szukania i odnajdywania” w Ewangelii według św. Mateusza na podstawie pięciu kluczowych perykop: Mt 6,33; 7,7–8; 13,45–46; 18,12–14 oraz 28,5–7. Autor ukazuje, że droga ucznia Jezusa jest dynamicznym procesem poszukiwania królestwa Bożego, obejmującym zarówno aktywne dążenie człowieka, jak i uprzednią inicjatywę Boga. Analiza egzegetyczna wskazuje na wielowymiarowość motywu: antropologiczną (ludzka potrzeba sensu i decyzji), kosztowności uczniostwa (perła wielkiej wartości), teologiczną (Bóg sam poszukuje zagubionych) i eschatologiczną (zaskoczenie pustego grobu). Mateusz harmonizuje ludzkie działanie i Bożą łaskę, ukazując, że znalezienie królestwa nie kończy poszukiwania, lecz otwiera nowy etap misyjnego zaangażowania.

Słowa kluczowe: Ewangelia według św. Mateusza, szukanie, znajdowanie, królestwo Boże, uczniostwo

“Seek, and You Will Find” (Matthew 7:7). The Motif of Seeking and Finding in the Gospel According to St. Matthew

Abstract

This article analyzes the theme of ‘seeking and finding’ in the Gospel according to St. Matthew on the basis of five key passages: Mt 6:33, 7:7–8, 13:45–46, 18:12–14 and 28:5–7. The author shows that the path of a disciple of Jesus is a dynamic process of seeking the kingdom of God, encompassing both the active pursuit of man and the prior initiative of God. Exegetical analysis points to the multidimensionality of the motif: anthropological (the human need for meaning and decision), the cost of discipleship (a pearl of great value), theological (God himself seeks the lost) and eschatological (the surprise of the empty tomb). Matthew harmonizes human action and God's grace, showing that finding the kingdom does not end the search, but opens a new stage of missionary commitment.

Keywords: Gospel according to St Matthew, seeking, finding, kingdom of God, discipleship

Motyw szukania i odnajdywania należy do istotnych tematów antropologii i teologii biblijnej. Już w Starym Testamencie doświadczenie człowieka wierzącego przedstawia się jako drogę nieustannego poszukiwania Boga (np. Ps 105,4; Iz 55,6; Jr 29,13–14). Ewangelia Mateusza, mocno zakorzeniona w tradycji judaizmu i stale odwołująca się do starotestamentowych tekstów, rozwija ten wątek w wyjątkowy sposób, nadając mu znaczenie chrystologiczne i eklezjalne. U Mateusza poszukiwanie nie jest jedynie ludzkim wysiłkiem religijnym, lecz odpowiedzią na inicjatywę Boga, który sam wychodzi człowiekowi naprzeciw w osobie Jezusa Mesjasza. Analizowane w niniejszym studium pięć tekstów (Mt 6,33; 7,7–8; 13,45–46; 18,12–14 i 28,5–7) wybrano spośród wielu Mateuszowych wzmianek o szukaniu (ζητέω¹), ponieważ najpełniej odsłaniają one dynamikę poszukiwania i znajdowania w perspektywie zbawczej.

Dobór tych pięciu perykop nie jest arbitralny. Wyłoniono je na podstawie trzech kryteriów:

- wyrazistość leksykalna: wszystkie teksty zawierają formy fleksyjne czasownika ζητέω («szukać»);
- reprezentatywność narracyjna: zaproponowane passusy pochodzą z różnych części Ewangelii (Kazanie na górze, mowa Jezusa w przypowieściach, mowa eklezjalna, opowiadanie paschalne), co umożliwia ukazanie motywu szukania w szerokiej strukturze dzieła;
- bogactwo teologiczne: zestawienie tych pięciu tekstów odsłania istotne aspekty dynamiki relacji między łaską a wolnością: od ludzkiego pragnienia i decyzji przez kosztowne uczniostwo², aż po Bożą inicjatywę i eschatologiczne spełnienie³.

Każdy z wybranych passusów reprezentuje odmienny etap i aspekt drogi poszukiwania i odnajdywania:

- Mt 6,33 – fundamentalny imperatyw „szukania królestwa i jego sprawiedliwości” w strukturalnym centrum Kazania na górze; tekst ten wyznacza antropologiczny i teologiczny punkt wyjścia, wskazując na absolutny priorytet panowania Boga w życiu ucznia;

¹ Zob. ζητέω, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1994, s. 255–256; H. Greeven, ζητέω κτλ, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, vol. 2, 2nd edition, Grand Rapids 1999, s. 892–896; E. Larsson, ζητέω, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Bd. 2, 2. Aufl., Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1992, k. 253–256; *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, ed. M. Silva, vol. 2, 2nd edition, Grand Rapids 2014, s. 354–357.

² Termin „kosztowne uczniostwo” wskazuje na koncepcję znaną w kręgu j. angielskiego jako „costly discipleship”, odnoszącą się do wysokich wymagań stawianych uczniom Chrystusa.

³ Należy jednocześnie zauważyć, że owe trzy zaproponowane kryteria wprowadzają do badań element ograniczoności, pomijając niektóre fragmenty Ewangelii Mateusza, w których pojawia się czasownik ζητέω – np. Mt 2,13.20; 12,43.46–47; 21,46; 26,59 – ponieważ nie dotyczą bezpośrednio tematu religijnego szukania – znajdowania.

- Mt 7,7–8 – logion o proszeniu, szukaniu i kołataniu rozwija temat w kontekście modlitwy i zaufania oraz ukazuje dynamikę trwania i wytrwałości, bez których poszukiwanie staje się jedynie chwilowym impulsem;
- Mt 13,45–46 – przypowieść o kupcu i perle jest najpełniejszym obrazem, jakie koszty wiążą się ze znalezieniem (εὕρισκω⁴); królestwo jawi się tu jako skarb, który wymaga radykalnej decyzji i wyrzeczenia; z perspektywy narracyjnej jest to kulminacja etapu poszukiwania, na którym uczeń podejmuje definitywny wybór;
- Mt 18,12–14 – przypowieść o zagubionej owcy przenosi akcent z ludzkiego wysiłku na inicjatywę Boga, który sam wyrusza na poszukiwanie człowieka; tekst ten pogłębia wcześniejsze logia, ukazując, że choć człowiek szuka, to w ostatecznym rozrachunku Bóg jest pierwszym Szukającym;
- Mt 28,5–7 – scena przy pustym grobie zamierza ku końcowi narracji Ewangelii i nadaje poszukiwaniu wymiar eschatologiczny (otwarcie historii na nową rzeczywistość); kobiety szukają ciała Jezusa, lecz znajdują pustkę przemienioną w orędzie zmartwychwstania; poszukiwanie osiąga swój kres w wydarzeniu, które przekracza ludzkie kategorie i otwiera na nową misję.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, że motyw szukania i znajdowania u Mateusza nie ogranicza się do pobożnego wezwania, lecz tworzy spójny program duchowości ewangelicznej, w którym człowiek zostaje zaproszony do nieustannego poszukiwania Boga przy jednoczesnym odkrywaniu, że to Bóg pierwszy szuka i znajduje człowieka⁵. Analiza pięciu wybranych perykop pozwala uchwycić tę dialektykę, odsłaniając chrystologiczny rdzeń Ewangelii oraz wskazując na aktualność przesłania dla współczesnego czytelnika.

Szukanie królestwa i jego sprawiedliwości (Mt 6,33)

Wezwanie Jezusa: „Szukajcie najpierw królestwa [Boga] i jego sprawiedliwości” (Mt 6,33), należy do programowych zdań w całej Ewangelii Mateuszowej i stanowi swoistą regułę hermeneutyczną dla ucznia⁶. Umieszczony w centrum Kazania na górze (Mt 5–7) i osadzony w nauczaniu Jezusa skierowanym do

⁴ Zob. εὕρισκω, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 244–245; H. Preisker, εὕρισκω, w: *Theological Dictionary...*, dz. cyt., s. 769–770; S. Pedersen, εὕρισκω, w: *Exegetisches Wörterbuch...*, dz. cyt., k. 206–212; *New International Dictionary...*, dz. cyt., s. 329–331.

⁵ W Ewangelii Mateusza motyw „szukania i znajdowania” ma znaczenie polisemiczne. „Szukanie” może wyrażać pozytywne dążenie (wierzący szuka Boga, królestwa, prawdy, pasterz szuka owcy) lub negatywną intencję (Herod i przywódcy żydowscy szukają Jezusa, by Go zgładzić). Sam akt szukania nie ma więc wartości moralnej – to cel poszukiwań nadaje mu sens teologiczny.

⁶ Por. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, s. 481–484. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego w języku polskim są tłumaczeniem własnym.

uczniów dotyczącym troski o sprawę doczesne (Mt 6,25–34), tekst ten stanowi nie tylko wezwanie moralne, lecz także teologiczną deklarację o pierwszeństwie panowania Boga⁷. Mateusz, zwracając się do wspólnoty judeochrześcijańskiej, odwołuje się do głęboko zakorzenionej w Starym Testamencie idei, że człowiek ma szukać oblicza Pana (por. Ps 27,8) i Jego woli (por. Iz 55,6). Grecki czasownik ζητέω, występujący w trybie rozkazującym czasu teraźniejszego (ζητεῖτε), wprowadza perspektywę ciągłości: oznacza poszukiwanie nieustanne, egzystencjalne, codzienne, nie zaś jednorazowe nawrócenie. W połączeniu z przysłówkiem πρῶτον – «najpierw», nakaz staje się wezwaniem do absolutnego priorytetu: królestwo nie może być jedną z wielu wartości, lecz musi stać się kryterium, które porządkuje wszystkie inne potrzeby od materialnych po duchowe. Mateusz wzmacnia ten nakaz obietnicą, że „wszystkie te rzeczy zostaną wam dodane”, co nie oznacza gwarancji bogactwa, lecz pewność, że Bóg, Ojciec niebieski, zadba o ucznia, który podporządkował Mu całe życie. Przedmiotem poszukiwania jest zarówno królestwo, czyli Boże panowanie⁸, jak i jego sprawiedliwość, którą w ujęciu Ewangelisty rozumie się jako taki sposób życia człowieka, w którym pozostaje on wierny wymaganiom Boga objawionym w Kazaniu na górze⁹. W tle tej perykopy słychać echo tekstów mądrościowych Starego Testamentu wzywających do poszukiwania mądrości (por. Prz 2,4–5; Mdr 6,12)¹⁰, a jednocześnie pojawia się nowy element: królestwo jest już bliskie, wcielone w osobie Jezusa, dlatego poszukiwanie nie jest błędzeniem, lecz wejściem w relację z Tym, który sam pozwala się znaleźć¹¹.

⁷ Por. D. Hagner, *Matthew 1–13*, Word Biblical Commentary 33A, Dallas 1993, s. 165–166.

⁸ Termin „królestwo niebieskie/Boże” doczekał się wielu interpretacji, niemniej badacze są zasadniczo zgodni, że odnosi się on do panowania Boga obecnego zarówno w doczesności, jak i w rzeczywistości eschatologicznej. Zob. D. Adamczyk, *Realizm zapowiadanego królestwa Bożego w świetle Ewangelii według świętego Mateusza*, „Studia Theologica Varsaviensia” 44 (2006), nr 2, s. 155–169; J. Homerski, *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, „Roczniki Teologiczne” 42 (1995), nr 1, s. 59–68.

⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, Nowy Komentarz Biblijny I/1, Częstochowa 2005, s. 321. Zob. A. Skreczko, *Sprawiedliwość i cierpliwość w wychowaniu chrześcijańskim*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyn–Łomża” 19 (2001), s. 259–271; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1, *Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 von Joachim Gnilka*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 250–251. Zob. M. Nel, *Discipleship: Seeking the „Kingdom and the Righteousness”*, „HTS Theologiese Studies/Theological Studies” 73 (2017), no. 4, s. 1–10. Na temat relacji między królestwem a sprawiedliwością: zob. U. Luz, *Matthew 1–7: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007, s. 344–345.

¹⁰ Por. M.F. Powęska, *The Christological Metaphors of Wine, Water, and Bread in the Gospel of John in Relation to Their Sapiential Background: An Intertextual Study*, Lublin Theological Studies 13, Göttingen 2024, s. 282–283.

¹¹ Por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, International Critical Commentary, London 2000, s. 660.

Wytrwała modlitwa i dynamika szukania (Mt 7,7–8)

Kolejny logion z Kazania na górze (Mt 7,7–8), funkcjonujący w ramach Mt 7,7–11, rozwija ideę nieustannego poszukiwania, łącząc ją z praktyką modlitwy. Trzykrotny paralelizm: „proście, a zostanie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; pukajcie, a zostanie wam otworzone” nie jest jedynie zabiegiem stylistycznym, ale również retorycznym rytmem, który ułatwia zapamiętanie i codzienne stosowanie w życiu wierzącego¹². Każdy z trzech czasowników w imperatywie czasu teraźniejszego: αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε, wskazuje na czynność powtarzalną i trwającą: uczeń ma prosić nie raz, lecz nieustannie, ma szukać bez znużenia, ma kołatać aż do skutku – wiedziony wewnętrznym przekonaniem o skuteczności swojego działania¹³. Wersety 7 i 8, zawierające obietnicę: „każdy bowiem proszący otrzymuje, szukający znajduje, a kołaczącemu zostanie otworzone”, potwierdzają, że Bóg odpowiada z niezawodną konsekwencją¹⁴. W kontekście żydowskim takie wezwanie do wytrwałej modlitwy nawiązuje do modlitewnej postawy patriarchów i psalmisty (np. Rdz 18,22–33; Ps 4,2; 17,1; 86,1–7), lecz u Mateusza zostaje pogłębione przez objawienie Boga jako Ojca¹⁵. Ten, do którego uczeń zwraca się z prośbą, jest dobrym Ojcem, który „wie, czego potrzebujecie, zanim Go proście” (Mt 6,8), a jednak pragnie, by człowiek szukał i prosił, gdyż w tym procesie dojrzewa jego wiara i ufność. Szukanie w tym kontekście przekracza sam akt modlitwy; jest egzystencjalną dyspozycją, w której prośba i działanie wzajemnie się uzupełniają. Odpowiedź Boga może przyjść w sposób zaskakujący, czasem nawet w formie doświadczenia krzyża, ale zawsze jest znakiem Jego dobroci. Mateusz wzywa tym samym do duchowej cierpliwości i ufności, które stają się szkołą uczniostwa¹⁶. Należy zauważyć, że analizowana perykopa Mt 7,7–11 pełni podobną funkcję do wyżej wymienionej Mt 6,25–34. Oba fragmenty stanowią wsparcie i pociechę dla ucznia, który waha się bądź odczuwa ciężar surowych nakazów Jezusa. Ewangelista podkreśla, że istotą nie jest sam wysiłek, lecz dobroć Ojca ukazana przez Je-

¹² Antoni Paciorek trafnie zauważa, że trzy imperatywy: „proście”, „szukajcie”, „pukajcie”, to trzy synonimy modlitwy błagalnej. Z kolei ich nagromadzenie podkreśla potrzebę i konieczność błagania. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 334.

¹³ Por. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium*, Bd. 1, 1,1–16,20, Neue Echter Bibel 1, Würzburg 1985, s. 73–74. Por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary...*, vol. 1, dz. cyt., s. 679.

¹⁴ Boża odpowiedź zostaje podkreślona również na gruncie gramatyki; forma w stronie biernej ἀνοίγησεται («zostanie otworzone») to tzw. *passivum theologicum* lub *passivum divinum*, wyrażające działanie Boga. Do tej samej kategorii należy również δοθήσεται («zostanie wam dane») w wersie 7.

¹⁵ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 334.

¹⁶ Termin „uczniostwo” (ang. *discipleship*) jest w niniejszym artykule rozumiany jako „bycie uczniem”; „szkoła uczniostwa” to „szkoła bycia uczniem”. Zob. M.J. Wilkins, *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*, 2nd edition, Grand Rapids 1995.

zusa. Potwierdza to zakończenie (Mt 7,11), gdzie podkreślono nie ludzki wysiłek, lecz dar Boży¹⁷.

Perła wielkiej wartości – kosztowne uczniostwo (Mt 13,45–46)¹⁸

Przypowieść o kupcu poszukującym drogocennych pereł, który znalazłszy jedną o wielkiej wartości, sprzedaje wszystko, aby ją nabyć, jest kulminacją Mateuszowego nauczania o kosztowności królestwa. Tematykę tę podkreśla już samo wprowadzenie: „podobne jest królestwo niebieskie do...”¹⁹. W przeciwieństwie do przypowieści o skarbie ukrytym w roli (por. Mt 13,44), gdzie w tradycyjnej interpretacji element zaskoczenia bywa odczytywany na zasadzie kontrastu z Mt 13,45–46, tutaj podmiotem jest profesjonalny poszukiwacz²⁰. Kupiec nie natrafia na skarb przypadkiem, lecz kieruje się pragnieniem znalezienia najcenniejszego klejnotu. Grecki imiesłów ζητοῦντι – «szukający», wskazuje na czynność trwałą i świadomą, a formy πᾶρακεν («sprzedał») i ἠγόρασεν («kupił») wyrażają pełnię decyzji i dokonanie czynu. Perła w świecie starożytnym była symbolem największej piękności i wartości, przewyższającym złoto i kamienie szlachetne, dlatego jej nabycie za cenę „wszystkiego” oznacza wybór radykalny²¹. W wymiarze duchowym przypowieść ta ilustruje logikę uczniostwa: królestwo Boże wymaga całkowitej reorientacji życia, a spotkanie z Jezusem staje się momentem, w którym wszystko inne traci znaczenie. Decyzja kupca jest aktem wolności, ale i ryzyka, gdyż sprzedaż całego majątku mogła oznaczać niezrozumienie, a nawet pogardę ze strony otoczenia. W tradycji patrystycznej perłę interpretowano nie tylko jako królestwo, lecz także jako samego

¹⁷ Por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary...*, vol. 1, dz. cyt., s. 679–680.

¹⁸ Wyrażenia „kosztowne uczniostwo”, „kosztowność królestwa” itp. w niniejszym studium odnoszą się do kosztów, wysiłku, trudu itp., które należy podjąć ze względu na bycie uczniem Jezusa i zdobycie najwyższej wartości, jaką jest królestwo Boże/niebieskie.

¹⁹ Zob. Academia.edu, R. Zimmermann, *Parables in Matthew. Tradition, Interpretation and Function in the Gospel*, s. 159–184, academia.edu/28905761/PARABLES_IN_MATTHEW_TRADITION_INTERPRETATION_AND_FUNCTION_IN_THE_GOSPEL [dostęp: 3 XI 2025 r.]; R. Zimmermann, *Die Gleichnisse Jesu*, w: *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Hrsg. R. Zimmermann, Gütersloh 2007, s. 3–44.

²⁰ Należy jednak zauważyć, że przypowieści o skarbie ukrytym w roli (Mt 13,44) i o poszukiwaczu pereł (Mt 13,45–46) są ze sobą nierozzerwalnie połączone, i to nie tylko poprzez identyczne wprowadzenie do obu z nich: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν – „podobne jest królestwo niebieskie”... – ale również za pomocą przysłowka πάλιν – «znowu, ponownie, ponadto», występującego na początku w. 45. Por. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 2nd edition, Grand Rapids 1994, s. 278.

²¹ Por. K.R. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, 2nd edition, Grand Rapids 2018, s. 198, 200.

Jezusa, w którym zawarta jest pełnia piękna i mądrości Bożej²². Mateusz w tej krótkiej przypowieści podkreśla, że prawdziwe znalezienie nie jest dziełem przypadku, lecz owocem cierpliwego i świadomego poszukiwania oraz gotowości na całkowitą ofiarę. W tym kontekście Orygenes trafnie zauważa związek Mt 13,45–46 z wezwaniem „Szukajcie, a znajdziecie” (Mt 7,7) – królestwo nie objawia się wszystkim, lecz tylko tym, którzy szukają go intencjonalnie²³.

Bóg jako szukający – przypowieść o zagubionej owcy (Mt 18,12–14)

Po serii fragmentów akcentujących ludzki wysiłek w poszukiwaniu królestwa Mateusz wprowadza przypowieść, która odwraca perspektywę i koncentruje się na Bożej inicjatywie. W mowie eklezjalnej (Mt 18), poświęconej życiu wspólnoty uczniów, Jezus opowiada historię o pasterzu, który zostawia dziewięćdziesiąt dziewięć owiec, aby szukać jednej zagubionej. Ta przypowieść jest przede wszystkim objawieniem woli Ojca: „Tak też nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, aby zginęło jedno z tych małych” (w. 14)²⁴. Pasterz nie czeka biernie, lecz podejmuje wysiłek poszukiwania, a jego determinacja ukazuje głęboką prawdę o Bogu, który pierwszy wychodzi na spotkanie człowieka. Owca, całkowicie pasywna, staje się symbolem grzesznika, który nie jest w stanie sam wrócić do owczarni²⁵. W przeciwieństwie do kupca z poprzedniej przypowieści tutaj cała inicjatywa leży po stronie

²² Por. U. Luz, *Matthew 8–20: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2001, s. 279; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 604.

²³ Por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2, International Critical Commentary, London 2001, s. 439.

²⁴ Wersety 12–14 należy czytać razem z w. 10, który to wraz z w. 14 stanowi obramowanie (mowa o „małych” i o „Ojcu, który jest w niebie”) dla ww. 12–13. Jeśli chodzi o w. 11, to współczesne wydania NT najczęściej go opuszczają, jako wysoce wątpliwy z punktu widzenia krytyki tekstu. Por. K.R. Snodgrass, *Stories with Intent...*, dz. cyt., s. 90; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, Nowy Komentarz Biblijny I/2, Częstochowa 2008, s. 215. Mt 18,12–14 ma swój synoptyczny odpowiednik w Łk 15,4–7. Warto w tym miejscu zamieścić podstawowe zestawienie różnic redakcyjnych między obiema wersjami przypowieści, uwzględniając: (1) kontekst i adresatów – u Mateusza przypowieść skierowana jest do uczniów i osadzona w kontekście troski o „małych” we wspólnocie, natomiast u Łukasza do faryzeuszów, jako obrona Jezusa przed zarzutem przyjmowania grzeszników; (2) puenty teologiczną – Mateusz akcentuje wolę Ojca, „aby nie zginęło ani jedno z tych małych”, co nadaje przypowieści wymiar eklezjalny, podczas gdy Łukasz podkreśla radość w niebie z nawrócenia grzesznika; (3) szczegóły narracyjne – Mateusz pomija np. motyw radosnej celebracji ze znajomymi, obecny u Łukasza. Takie zestawienie unaocznia odmienny zamysł teologiczny obu ewangelistów i stanowi cenny element dydaktyczny, ukazujący, jak wspólny motyw „szukania i odnalezienia” służy różnym przesłaniom w dwóch Ewangeliach.

²⁵ Por. K.R. Snodgrass, *Stories with Intent...*, dz. cyt., s. 97.

Boga²⁶. Należy jednak podkreślić, że Boże poszukiwanie człowieka zmierzające ku jego znalezieniu nie pomija ludzkiej wolnej woli. Prawdę tę wyraża zdanie warunkowe wprowadzone na początku w. 13, rozpoczynające się od καὶ ἐάν – „i jeśli”²⁷. Radość z odnalezienia jednej owcy przewyższa radość z 99, co z kolei podkreśla bezwarunkową miłość Bożą i wartość każdego człowieka. W kontekście eklezjalnym Mateusz kieruje ten obraz do wspólnoty Kościoła, zobowiązując ją do uczestnictwa w misji Pasterza: poszukiwania zagubionych, troski o najsłabszych i niedopuszczenia do wykluczenia kogokolwiek²⁸. W ten sposób przypowieść o szukaniu i znajdowaniu owcy równoważy wcześniejsze wezwania do aktywności, ukazując, że zbawienie jest przede wszystkim darem łaski, a ludzkie szukanie jest odpowiedzią na uprzedzające działanie Boga.

Szukanie Zmartwychwstałego (Mt 28,5–7)

Kulminacyjnym momentem motywu szukania i znajdowania w Ewangelii Mateusza jest scena przy pustym grobie²⁹. Kobiety, które udają się tam o świcie, reprezentują uczniów, którzy w obliczu śmierci nadal poszukują swego Pana. Ich pragnienie zostaje jednak radykalnie przekroczone: anioł oznajmia im, że szukają Jezusa ukrzyżowanego (w. 5), ale „nie ma Go tu, bo został podniesiony, jak powiedział” (w. 6)³⁰. Grecka forma czasownikowa ζητεῖτε («szukacie») w czasie teraźniejszym sugeruje trwające poszukiwanie, które w jednej chwili staje się darem i wyzwaniem. Pusty grób nie jest dowodem nieobecności, lecz znakiem nowej obecności, która wymyka się kategoriom zmysłowego doświadczenia. Szukanie ciała kończy się odkryciem, że Zmartwychwstały przekracza przestrzeń i czas, a prawdziwe znalezienie dokonuje się w wierze i posłuszeństwie orędziu anioła³¹. Kobiety zostają natychmiast

²⁶ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 218–219.

²⁷ Warto zauważyć, że spójnik καὶ ἐάν rozdziela stojące w bezpośrednim sąsiedztwie narracyjnym aż pięć kolejno występujących po sobie form czasownikowych: πορευθεῖς ζητεῖ τὸ πλανώμενον oraz γένηται εὐρεῖν, co wyraża zaangażowanie ze strony poszukującego.

²⁸ Por. D. Hagner, *Matthew 14–28*, Word Biblical Commentary 33B, Dallas 1993, s. 525; U. Luz, *Matthew 8–20*, dz. cyt., s. 440.

²⁹ Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 2, *Kommentar zu Kap. 14, 1–28, 20 von Joachim Gnilka*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 496. Wydarzenia opisane w Mt 28,5–7 należy czytać w szerszym kontekście Mt 28,1–8, funkcjonującym w ramach wyznaczonych przez przybycie kobiet do grobu (w. 1) i ich odejście (w. 8).

³⁰ W Ewangeliach synoptycznych zmartwychwstanie Jezusa jest oddane przez czasownik ἐγείρω w stronie biernej aorystu: ἠγέρθη, co można przetłumaczyć jako „został podniesiony, został obudzony”. Ów zabieg gramatyczny, wspomniane już wyżej tzw. *passivum divinum*, wskazuje na działanie samego Boga. Por. Dz 3,15; 4,10; Rz 4,24; 8,11; 10,9; 1 P 1,21.

³¹ Jak słusznie podkreśla J.D. Harrington, poprzez zmartwychwstanie Jezusa królestwo Boże stało się rzeczywistością w historii ludzkości. Por. J.D. Harrington, *The Gospel of Matthew*, Collegeville 1991, s. 412.

posłane do uczniów, by przekazać orędzie i zapowiedź spotkania. Wskazują na to słowa anioła, gdy mówi: „Został podniesiony z martwych i oto idzie przed wami do Galilei. Tam go zobaczycie [tj. znajdziecie]” (w. 7). W ten sposób poszukiwanie staje się misją, znalezienie zaś – początkiem nowego etapu. Należy zauważyć, że posłuszeństwo kobiet wezwaniu anioła skutkuje spotkaniem ze Zmartwychwstałym, którego nie tyle one odnajdują, co raczej On sam pierwszy je odnajduje: „A oto Jezus spotkał je i powiedział «Radujcie się!»” (w. 9). A zatem Mateusz w końcowych wersetach swojej Ewangelii, ukazuje, że człowiek poszukujący Boga zostaje w końcu odnaleziony przez Niego samego. To spotkanie znajduje swoje spełnienie w wydarzeniu zmartwychwstania, które otwiera drogę do uniwersalnego posłania: „Idźcie i czyńcie uczniami wszystkie narody” (Mt 28,19)³². Motyw szukania nie kończy się więc na grobie, lecz prowadzi do otwartego świata, w którym Zmartwychwstały będzie obecny „aż do skończenia świata” (Mt 28,20)³³.

Synteza

Analiza pięciu wybranych perykop: Mt 6,33; 7,7–8; 13,45–46; 18,12–14 oraz 28,5–7, pozwala dostrzec dynamiczny i wielowarstwowy charakter motywu szukania i znajdowania w Ewangelii Mateusza. W każdym z tych fragmentów obecny jest wspólny rdzeń semantyczny, wyrażony przez czasowniki ζητέω i εὐρίσκω, ale ich funkcja teologiczna i egzystencjalna układa się w swoistą drogę ucznia, której etapy prowadzą od inicjatywy człowieka do ostatecznego zwycięstwa Boga.

W pierwszych dwóch tekstach (Mt 6,33 i 7,7–8) akcent spoczywa na aktywności człowieka. Uczeń jest wezwany, by nie poprzestawać na biernym oczekiwaniu, lecz podjąć wysiłek: codziennie na nowo szukać królestwa, modlić się, prosić, kołatać. Poszukiwanie nie jest tu jedynie aktem intelektualnym czy emocjonalnym, lecz całościową postawą życiową, w której pragnienia, decyzje i działania zostają podporządkowane jednej wartości absolutnej: panowaniu Boga. Fragmenty te ukazują duchową drogę formacji, jaką Jezus prowadzi swoich uczniów: uczy ich cierpliwości, wytrwałości i ufności, by serce stało się zdolne do przyjęcia daru.

Kolejny etap tej drogi odsłania przypowieść o perle wielkiej wartości (Mt 13,45–46). Tutaj szukanie staje się wyborem radykalnym i egzystencjalnym, prowadzącym do rezygnacji z dotychczasowych zabezpieczeń. Kupiec sprzedający wszystko, by zdobyć jedyną perłę, jest figurą ucznia, który w spotkaniu z Jezusem odkrywa dobro przekraczające wszelkie inne dobra i jest gotów oddać wszystko, by je osiąść. Mateusz przypomina, że znalezienie królestwa nie jest możliwe bez gotowości na ofiarę: dopiero całkowite oddanie otwiera drogę do prawdziwego posiadania. Ten etap ukazuje, że szukanie jest procesem oczyszczania, w którym człowiek stopniowo uwalnia się od przywiązań, aby w pełni przyjąć Boga.

³² Por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3, International Critical Commentary, London 2004, s. 673.

³³ Por. U. Luz, *Matthew 21–28: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2005, s. 625–626.

Przypowieść o zagubionej owcy (Mt 18,12–14) wprowadza jednak decydującą korektę. Po intensywnym nacisku na ludzką aktywność Mateusz wskazuje na to, że u podstaw wszelkiego poszukiwania leży inicjatywa Boga, który pierwszy wychodzi na spotkanie człowieka. Pasterz wyruszający, by odnaleźć jedną owcę, jest obrazem Ojca, dla którego każdy człowiek jest bezcenny. Nawet najbardziej gorliwe ludzkie poszukiwania są w istocie odpowiedzią na wcześniejsze poszukiwanie ze strony Boga, który nie godzi się na utratę choćby jednego ze swych małych. To przesunięcie perspektywy ma doniosłe znaczenie teologiczne: zbawienie nie jest rezultatem ludzkiej determinacji, lecz darmowym darem łaski, a wszelka aktywność ucznia jest uczestnictwem w Bożej misji.

Kulminacją tej drogi jest scena przy pustym grobie (Mt 28,5–7), w której motyw szukania i odnajdowania osiąga paradoksalny finał. Kobiety szukają ukrzyżowanego Jezusa, lecz znajdują pustkę i orędzie zmartwychwstania. Znaleźnienie polega tutaj nie na posiadaniu czy oglądaniu, lecz na przyjęciu słowa i wejściu w misję. Zmartwychwstały nie jest już ograniczony miejscem, Jego obecność jest dynamiczna i uniwersalna. Szukanie prowadzi więc do doświadczenia, że Bóg zawsze przekracza ludzkie oczekiwania i daje się znaleźć w sposób, który nie kończy, lecz rozpoczyna nowy etap: posłanie do wszystkich narodów (Mt 28,19–20). Ostateczne znalezienie nie zamyka poszukiwania, lecz przekształca je w nieustanną misję Kościoła.

Zakończenie

Zestawienie pięciu analizowanych perykop ukazuje spójną, choć wielowymiarową teologię poszukiwania i znajdowania. Z jednej strony Ewangelia Mateusza wzywa do aktywnego, wytrwałego i ofiarnego szukania królestwa; z drugiej zaś podkreśla prymat Bożej inicjatywy, która uprzedza i umożliwia wszelkie ludzkie działania. Poszukiwanie i znajdowanie nie są więc dwoma oddzielnymi etapami, lecz jednym procesem, w którym człowiek i Bóg spotykają się w dynamice łaski i wolności. W tym sensie Mateusz proponuje duchową pedagogię wzajemności: człowiek szuka, ponieważ został najpierw odnaleziony; znajduje, ponieważ pozwala się znaleźć. W świetle tej syntezy wybrane perykopy można odczytywać również w perspektywie eklezjalnej i misyjnej. Kościół jako wspólnota uczniów jest wezwany, by naśladować zarówno postawę kupca, który nie boi się straty dla większej wartości, jak i pasterza, który nie ustaje w poszukiwaniu zagubionych. Jego misja polega na głoszeniu królestwa jako daru, który jednocześnie wymaga decyzji. W ten sposób Ewangelia Mateusza staje się nie tylko relacją o Jezusie, ale także przewodnikiem dla wspólnoty, która w każdym pokoleniu ma podejmować tę samą drogę: szukać Boga całym sercem, pozwalać się przez Niego znaleźć i prowadzić innych do spotkania z Tym, który żyje. Zakończenie tej refleksji odsłania zatem fundamentalny paradoks chrześcijańskiej egzystencji: szukać oznacza dać się odnaleźć, a znaleźć – wyruszyć na nowe poszukiwanie. Mateuszowa teologia szukania i znajdowania nie kończy się w chwili odnalezienia Zmartwychwstałego, lecz otwiera perspektywę nieustannego ruchu ku pełni, w której Bóg zawsze pozostaje większy od ludzkich

oczekiwań. Uczeń, który odpowiedział na wezwanie Jezusa, żyje więc w napięciu pomiędzy „już” a „jeszcze nie”: już znalazł skarb królestwa, a zarazem wciąż go szuka, ponieważ sam Bóg, choć bliski, jest nieskończony i zawsze nowy. W tym dynamicznym poszukiwaniu dokonuje się prawdziwe spotkanie z Chrystusem, który obiecuje swoją obecność „przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

Bibliografia

Opracowania

- Academia.edu, R. Zimmermann, *Parables in Matthew. Tradition, Interpretation and Function in the Gospel*, s. 159–184, academia.edu/28905761/PARABLES_IN_MATTHEW_TRADITION_INTERPRETATION_AND_FUNCTION_IN_THE_GOSPEL [dostęp: 3 XI 2025 r.].
- Adamczyk D., *Realizm zapowiadanego królestwa Bożego w świetle Ewangelii według świętego Mateusza*, „Studia Theologica Varsaviensia” 44 (2006), nr 2, s. 155–169.
- Betz H.D., *The Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, Hermeneia, Minneapolis 1995.
- Davies W.D., Allison D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1–3, International Critical Commentary, London 2000, 2001, 2004.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1, *Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 von Joachim Gnilka*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg–Basel–Wien 1986.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium*, Bd. 2, *Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 von Joachim Gnilka*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg–Basel–Wien 1992.
- Greeven H., ζῆτέω κτλ, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, vol. 2, 2nd edition, Grand Rapids 1999, s. 892–896.
- Gundry R.H., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 2nd edition, Grand Rapids 1994.
- Hagner D., *Matthew 1–13*, Word Biblical Commentary 33A, Dallas 1993.
- Hagner D., *Matthew 14–28*, Word Biblical Commentary 33B, Dallas 1993.
- Harrington D.J., *The Gospel of Matthew*, Collegeville 1991.
- Homerski J., *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, „Roczniki Teologiczne” 42 (1995), nr 1, s. 59–68.
- Larsson E., ζῆτέω, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Bd. 2, 2. Aufl., Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1992, k. 253–256.

- Luz U., *Matthew 1–7: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007.
- Luz U., *Matthew 8–20: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2001.
- Luz U., *Matthew 21–28: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2005.
- Nel M., *Discipleship: Seeking the „Kingdom and the Righteousness”*, „HTS Theologies Studies/Theological Studies” 73 (2017), no. 4, s. 1–10.
- New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, ed. M. Silva, vol. 2, 2nd edition, Grand Rapids 2014.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, Nowy Komentarz Biblijny I/1, Częstochowa 2005.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, Nowy Komentarz Biblijny I/2, Częstochowa 2008.
- Pedersen S., εὐρίσκω, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Bd. 2, 2. Aufl., Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1992, k. 206–212.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1994.
- Powęska M.F., *The Christological Metaphors of Wine, Water, and Bread in the Gospel of John in Relation to Their Sapiential Background: An Intertextual Study*, Lublin Theological Studies 13, Göttingen 2024.
- Preisker H., εὐρίσκω, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, vol. 2, 2nd edition, Grand Rapids 1999, s. 769–770.
- Schnackenburg R., *Matthäusevangelium*, Bd. 1, 1,1–16,20, Neue Echter Bibel 1, Würzburg 1985.
- Skreczko A., *Sprawiedliwość i cierpliwość w wychowaniu chrześcijańskim*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyn–Łomża” 19 (2001), s. 259–271.
- Snodgrass K.R., *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, 2nd edition, Grand Rapids 2018.
- Wilkins M.J., *Discipleship in the Ancient World and Matthew’s Gospel*, 2nd edition, Grand Rapids 1995.
- Zimmermann R., *Die Gleichnisse Jesu*, w: *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Hrsg. R. Zimmermann, Gütersloh 2007, s. 3–44.

„Studia Sandomierskie” 32 (2025), s. 167–182

ISSN 0208-7626

Bartosz Kołodziej

 <https://orcid.org/0009-0006-7490-4848>

bartek8437@gmail.com

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

 <https://ror.org/04qyefj88>

Terminologia związana z legionami rzymskimi występująca w Nowym Testamencie

 <https://doi.org/10.15633/sts.3209>

Terminologia związana z legionami rzymskimi występująca w Nowym Testamencie

Abstrakt

Artykuł stanowi analizę językowo-historyczną terminologii wojskowej odnoszącej się do armii rzymskiej w Nowym Testamencie. Zastosowano metodę analityczno-syntetyczną w celu zestawienia struktury i hierarchii legionu rzymskiego z biblijnym użyciem odpowiadających im pojęć, badając ich zgodność z realiami historycznymi. W pierwszej części omówiono dzieje i organizację legionów od reform Mariusza i Oktawiana Augusta po hierarchię dowódczą od legionisty do cesarza. W drugiej zaś przeanalizowano występowanie terminów takich jak *legion*, *centurion*, *trybun*, *prefekt*, *prokonsul* i *cezar*, wskazując, że autorzy Nowego Testamentu posługiwali się nomenklaturą wierną ówczesnemu kontekstowi historyczno-politycznemu. Z pracy wynika, że język Nowego Testamentu w zakresie odniesień do armii rzymskiej pozostaje zgodny z realiami I w., co potwierdza jego wysoką wiarygodność historyczną.

Słowa kluczowe: starożytny Rzym, legiony rzymskie, Nowy Testament, stopnie wojskowe

Terminology Related to Roman Legions in the New Testament

Abstract

This article is a linguistic and historical analysis of military terminology referring to the Roman army in the New Testament. An analytical and synthetic method is used to compare the structure and hierarchy of the Roman legion with the biblical use of corresponding terms, examining their consistency with historical reality. The first part discusses the history and organization of the legions from the reforms of Marius and Octavian Augustus to the command hierarchy from legionnaire to emperor. The second part analyzes the occurrence of terms such as legion, centurion, tribune, prefect, proconsul and Caesar, pointing out that the authors of the New Testament used nomenclature faithful to the historical and political context of the time. The work shows that the language of the New Testament in its references to the Roman army remains consistent with the realities of the first century, which confirms its high historical credibility.

Keywords: ancient Rome, Roman legions, New Testament, military ranks

W czasie lektury Nowego Testamentu niejednokrotnie można natrafić na odniesienia do rzymskiej kultury, a także nawiązania do władz administracyjnych lub wojskowych. Jest to niejako *Sitz im Leben* zbawczych wydarzeń zawartych na kartach Pisma Świętego. Niestety dla wielu odbiorców kontekst ten pozostaje niezrozumiały lub pominięty. Analizę tego tematu może utrudniać również niewielki zbiór literatury poświęconej konkretnie owym zagadnieniom. W niniejszej pracy podjęto temat jednego z elementów kultury rzymskiej, jakim jest obecność armii rzymskiej i terminologii z nią związanej w tekstach NT. Opracowań historycznych poświęconych rzymskim legionom można znaleźć wiele, jak choćby dzieło Patricia Southern *Historia armii rzymskiej: 753 przed Chr. – 476 po Chr.*¹ Nie brakuje również historycznych komentarzy do NT, w których można znaleźć informacje na tematy militarne, jednak nieuporządkowane w sposób systematyczny. Brakuje opracowania poświęconego *stricte* temu zagadnieniu, które ukazałoby je w sposób całościowy i wyczerpujący.

Celem tej pracy jest analiza terminów związanych z rzymskimi legionami występujących w NT oraz zbadanie, czy ich zastosowanie jest zgodne z danymi historycznymi. Narzędziem, jakim posłużono się do przeprowadzenia badań, jest metoda analityczno-syntetyczna. Niniejsze opracowanie składa się z dwóch części. Pierwsza z nich jest poświęcona syntezie informacji na temat rzymskiego legionu. W drugiej zaś dokonano analizy terminów militarnych obecnych w NT, jak również porównania ich z danymi historycznymi.

Budowa rzymskiego legionu

Na początku pracy podjęto temat rzymskiego legionu. Niniejszą analizę warto rozpocząć od streszczenia historii ustanowienia stałej armii rzymskiej za panowania Oktawiana Augusta² (63 r. przed Chr. – 14 r. po Chr.). Następnie opisano budowę i strukturę legionu jako całości, a także kolejne stopnie żołnierskiej hierarchii, uporządkowane i przedstawiające układ wojska od najniższego rangą legionisty po najwyższego wodza, czyli samego cesarza.

Historia ustanowienia stałej armii

W czasie republiki Rzymianie opierali swoje siły zbrojne na powszechnym obowiązku służby wojskowej. Pod koniec II w. przed Chr. przestało to wystar-

¹ P. Southern, *Historia armii rzymskiej: 753 przed Chr. – 476 po Chr.*, tłum. F. Tryl, Oświęcim 2019.

² Gajusz Juliusz Cezar Oktawian (63 r. przed Chr. – 14 r. po Chr.) – był adoptowanym synem Juliusza Cezara. Dzięki wygranej z Antoniuszem został pierwszym rzymskim cesarzem. Opanował sytuację polityczną w Rzymie i wprowadził *pax romana* w całym świecie śródziemnomorskim. Zob. A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, t. 1, *Pryncypat*, Warszawa 1986, s. 20–35.

czać i trzeba było wprowadzić liczne zmiany. Początki zawodowej armii rzymskiej sięgają reform Mariusza³. Dzięki nim panujący system ewoluował aż do I w. przed Chr., gdy wojsko podlegające władzy senatu i panujących konsulów odznaczało się coraz większą zależnością od dowódców. Pompejusz Wielki⁴, Juliusz Cezar⁵, Marek Antoniusz⁶, Oktawian – to znamienici wodzowie, którzy zdobyli sławę dzięki oddanym im żołnierzom. To między nimi toczyła się walka o władzę, w czasie, gdy system republikański chylił się ku upadkowi. Ich wojownicy szli za swymi przywódcami i byli gotowi oddać życie za każdego z nich. Kiedy po latach wojen domowych do władzy doszedł Oktawian, stanął przed problemem, jak pozostać przy władzy i co zrobić z licznymi wojskami rozlokowanymi po całym państwie⁷.

Oktawiana nie było stać na zapewnienie utrzymania wszystkim żołnierzom. Rozwiązaniem okazało się pozostawienie w czynnej służbie tylko części armii. Ci, którzy pozostali pod bronią, gwarantowali Oktawianowi i jego następcom wsparcie w jego działaniach politycznych. Zdemobilizowanym żołnierzom cesarz obiecał zapłatę w gotówce lub możliwość osiedlenia się w koloniach na terenie całego państwa. Ponadto wydłużył czas służby z 16 do 25 lat, aby zmniejszyć liczbę zwalnianych żołdaków. W ten sposób August ustanowił stałą armię, zostając jej wodzem oraz płatnikiem. Ponadto zapewnił sobie jej wierność za pomocą *sacramentum*⁸, czyli przysięgi, którą składano przy zaciągnięciu się do wojska i odnawianą co roku. Od tego momentu to do niego należało rozdawanie godności i awansów, a także rozmieszczanie legionów i wojsk pomocniczych⁹.

³ Gajusz Mariusz (156–86 przed Chr.) – jeden z najsłynniejszych rzymskich wodzów. Zreformował rzymską armię i siedmiokrotnie pełnił urząd konsula. Zob. T.R. Martin, *Starożytny Rzym. Od Romulusa do Justyniana*, tłum. M. Fafiński, Poznań 2022, s. 135–144.

⁴ Gnejusz Pompejusz Wielki (106–48 przed Chr.) – był rzymskim politykiem i dowódcą wojskowym. Ze względu na zasługi polityczne i militarne otrzymał przydomek „Wielki”. Zob. P. Southern, *Pompejusz Wielki*, tłum. B. Mierzejewska, Warszawa 2004.

⁵ Gajusz Juliusz Cezar (102–44 przed Chr.) – pięciokrotny konsul oraz czterokrotny dyktator. Zasłynął jako namiestnik Galii. Zginął w idy marcowe, zamordowany przez przeciwnych mu senatorów. Zob. A. Krawczuk, *Poczet cesarzy...*, dz. cyt., s. 11–19.

⁶ Marek Antoniusz (83–30 przed Chr.) – rzymski wódz i polityk. Uczestnik II triumwiratu. W walce o władzę przegrał z Oktawianem, po czym popełnił samobójstwo. Zob. P. Southern, *Marek Antoniusz*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 2001.

⁷ P. Southern, *Augustus*, London–New York 2014, s. 180–183.

⁸ *Sacramentum* – „przysięga wierności, przysięga, uroczyste zobowiązanie się”. Zob. *Słownik łacińsko-polski według słownika Hermana Mengego i Henryka Kopii*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1986, s. 442.

⁹ T.R. Martin, *Starożytny Rzym...*, dz. cyt., s. 166–167; P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 303; B. Campbell, *The Roman Army, 31 BC–AD 337: A Sourcebook*, London–New York 1994, s. 28.

Legion

Nazwa „legion” pochodzi od łacińskiego terminu *legere*¹⁰, który w okresie republiki stosowano do określania procedury powoływania armii. Na przestrzeni lat znaczenie tego wyrazu się zmieniło, aż w końcu zaczęto go stosować na określenie ciężkozbrojnej jednostki piechoty. Liczba legionów w czasach cesarstwa była zmienna, choć August ustanowił ich 28. Do dziś nie ma zupełnej pewności co do liczby żołnierzy wchodzących w ich skład, gdyż brak wystarczająco precyzyjnych danych. Większość badaczy skłania się jednak ku liczbie 5–6 tys.¹¹ Legiony stacjonowały zazwyczaj w prowincjach, gdzie pilnowanie granic wymagało szczególnej czujności, lub na terenach podbitych, które wykazywały się niestabilnością polityczną¹².

Legioniści

Najmniejszą jednostką wchodzącą w skład rzymskiego legionu było *contubernium* (kontubernia). Tworzyło ją ośmiu żołnierzy, którzy dzielili ze sobą namiot lub kwaterę w koszarach, a także walczyli w jednej linii. Typowe uzbrojenie takiego legionisty składało się z krótkiego miecza zwanego *gladius*, a także *pilum*, czyli włóczni służącej do miotania, hełmu, tarczy i różnego typu opancerzenia. W czasie pokoju na zwykłych żołnierzy narzucano poza walką różne obowiązki. Przede wszystkim pełnili wartę, patrolowali miasta, targowiska, uczestniczyli w egzekucjach, pełnili też funkcję policjantów. Do ich skromniejszych zadań należało również zabezpieczenie żywności i odzieży, zbieranie drewna na opał, kopanie rowów oraz plewienie upraw rosnących poza fortem. Niektórzy żołnierze mogli też być oddelegowani do zadań specjalnych, co zwalniało ich z rutynowych obowiązków¹³.

Do wojska mógł się zaciągnąć każdy dorosły mężczyzna sprawny fizycznie, to znaczy z kompletem kończyn i palców¹⁴. Kobiety i nieobywatele byli pozbawieni takiej możliwości. W czasie odbywania służby żołnierzom nie wolno było zawierać małżeństw. Było to zakazane prawem, choć nieoficjalnie wojownicy mieli partnerki, z którymi płodzili dzieci. Nowe legiony tworzone zazwyczaj we Włoszech. Jednak, gdy na miejscu brakowało chętnych, Rzymianie polegali na poborach z państw podbitych. Zaciąg obcokrajowców stał się normą za panowania Hadriana¹⁵. Wpłynęły na to wojny prowadzone coraz dalej od ojczyzny, w których nie chcieli brać udziału

¹⁰ M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, Warszawa 1969, s. 338. Pochodzenie tego terminu tłumaczy Varro: „Legio, quod leguntur milites in delectu”. Zob. M.T. Varro, *De lingua Latina*, ed. R.G. Kent, London 1999, s. 17.

¹¹ T.R. Martin, *Starożytny Rzym...*, dz. cyt., s. 232.

¹² B. Campbell, *The Roman Army...*, dz. cyt., s. 9.

¹³ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 406.

¹⁴ L. Trafford, *Jak przeżyć w starożytnym Rzymie*, tłum. M. Skowron, Poznań 2022, s. 177.

¹⁵ Cesarz rzymski w latach 117–138 po Chr. Zob. A. Krawczuk, *Poczet cesarzy...*, dz. cyt., s. 173.

obywatele rzymscy. Walka o tereny odległe od domu była łatwiejsza dla ludzi, którzy poczuwali się do odpowiedzialności za swoje ziemie¹⁶.

Centurion

Dziesięć kontuberni łączyło się w centurię. Choć sama nazwa wskazuje na liczbę 100¹⁷, to jednak taką formację tworzyło 80 ludzi. Nad każdym z tych oddziałów sprawował władzę centurion. Miał on również swoich podoficerów: np. *optio* zastępował centuriona podczas jego nieobecności lub w razie jego śmierci przejmował dowodzenie; *signifer* niósł sztandar danej centurii, spośród zwykłych żołnierzy wyróżniał się strojem, gdyż na hełm miał narzuconą skórę wilka, niedźwiedzia lub lwa; *tesserarius* wystawiał warty oraz pilnował podawania hasła, był drugi w kolejności po *optio* w centurii. Niektórzy żołnierze zajmujący te stanowiska mogli awansować i w przyszłości zostać centurionami. Zdarzały się również przypadki pominięcia wszelkich szczebli awansu na podstawie listu polecającego, który wystosował jakiś wpływowy poplecznik. Niekiedy stanowisko centuriona otrzymywał oficer z jednostek pomocniczych lub centurion z gwardii pretoriańskiej. Nie wszyscy centurioni byli zawodowcami. Mogli to być zwykli obywatele pochodzący ze stanu ekwicznego¹⁸. Sześć centurii tworzyło razem kohortę, w skład której wchodziło 480 żołnierzy. Centurioni w różnych kohortach byli równi rangą, różniło ich zaś tylko starszeństwo. Najstarszy z nich nosił tytuł *primus pilus*. Dowodził on pierwszą kohortą legionu i walczył w pierwszym szeregu, od czego wzięła się jego nazwa, która w dosłownym tłumaczeniu brzmi „pierwsza włócznia”. W czasie walki centurion odpowiadał za swój oddział, czyli za realizację powierzonych zadań oraz za utrzymanie dyscypliny na polu walki. Podczas odpoczynku od zmagania wojennych poświęcał czas na szkolenie swoich żołnierzy¹⁹.

Stopnie wojskowe przeznaczone dla stanu ekwicznego

Kolejnym stopniem w armii rzymskiej było stanowisko *tribunus angusticlavius* (trybun wąskiego paska). Żołnierz piastujący ten urząd wywodził się ze stanu ekwicznego i był oficerem sztabowym, który odbył kurs w szkole kadetów. Służba takiego oficera trwała zazwyczaj ok. trzech lat. W każdym legionie na ogół było ich sześciu. Jeden z nich, najwyższy rangą, wywodził się ze stanu senatorskiego i nosił nazwę *tribunus laticlavius* (trybun szerokiego paska). Zdarzały się przypadki, że młody ekwita służył na takim stanowisku w więcej niż jednym legionie. Do zadań

¹⁶ Y. Le Bohec, *The Imperial Roman Army*, New York–London 1994, s. 76.

¹⁷ Od łac. *centum* – «sto». Zob. *Słownik łacińsko-polski...*, dz. cyt., s. 83.

¹⁸ By zaliczać się to ekwitów, obywatel Rzymu musiał otrzymywać 300 tys. sesterceji rocznie. Takiego obywatela było stać na utrzymanie konia i służbę w kawalerii. Z czasem ekwici stali się drugą elitą, zaraz po senatorach. Zob. L. Trafford, *Jak przeżyć...*, dz. cyt., s. 52–54.

¹⁹ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 199.

takiego żołnierza należał nadzór nad bezpieczeństwem bram obozowych, niektóre sprawy sądowe oraz obowiązki administracyjne²⁰.

Wyżej w hierarchii postawiony był prefekt. Stopniem wojskowym był on trzecią co do ważności osobą po legacie i trybunie szerokiego paska (*tribunus laticlavus*), sprawował natomiast zwierzchnictwo nad trybunem wąskiego paska (*tribunus angusticlavius*). Prefekt reprezentował legata, co upoważniało go do dowodzenia częścią armii. Ponadto zarządzał sprawami finansowymi związanymi z posiadłościami cesarskimi w danym rejonie²¹. Żołnierz na tym stanowisku kwaterował się w budynku zwanym *praetorium*. Niektórzy z piastujących ten urząd pozostawali in-skrypcje, które opisywały ich karierę lub dokonania na rzecz danego miasta²².

Stopnie wojskowe przeznaczone dla stanu senatorskiego

Następne stanowiska zajmowały osobistości ze stanu senatorskiego. Kolejnym stopniem, wspominanym już wcześniej, był *tribunus laticlavus*. Swoją funkcję pełnił mniej więcej rok. Zazwyczaj piastował ją młody człowiek mający niewiele więcej niż 20 lat. Stanowisko zawdzięczał wstawiennictwu wysoko postawionego krewnego lub patrona²³. Pozycja ta była początkiem kariery dla przyszłego senatora. Po wypełnieniu zadania mógł on obejmować wyższe stanowiska w administracji publicznej oraz w samej armii²⁴.

Wyższy stopniem był wojskowy w stopniu legata. Funkcję tę dodał do szerebki dowodzenia sam Oktawian. Nominacji dokonywał cesarz, przed którym legat odpowiadał osobiście, nawet jeśli był podporządkowany władzom administracyjnym²⁵. Czas pełnienia jego funkcji zazwyczaj trwał od dwóch do czterech lat. Legat odpowiadał za dowodzenie jednym legionem. Miał do zrealizowania zadania związane z czasem wojny, po wykonaniu których zachowywał swój status, choć nigdy nie wyznaczano go na długoterminowego dowódcę. Sami legaci przypisani do konkretnego legionu podlegali zarządom prowincji, w której się znajdowali²⁶.

Na drugim miejscu w hierarchii dowodzenia armią znajdowali się pretorzy, propretorzy oraz konsulowie i prokonsulowie. Pretorzy i propretorzy sprawowali

²⁰ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 403–404.

²¹ J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Kraków 2000, s. 78.

²² P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 336–338.

²³ System wzajemnych zobowiązań między rzymskimi obywatelami tworzył hierarchię społeczną połączonych w sieć „patronów” i „klientów”. Patron miał wyższy status społeczny, ale też większe wymagania i dodatkowe obowiązki. Sprawował opiekę nad klientami, którzy byli zobowiązani do zachowania lojalności wobec swego patrona. Zob. T.R. Martin, *Starożytny Rzym...*, dz. cyt., s. 48–51.

²⁴ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 401.

²⁵ W prowincjach posiadających więcej niż jeden legion zwierzchnictwo nad armią sprawował w imieniu cesarza namiestnik prowincji w randze konsula lub senat. Zob. B. Campbell, *The Roman Army...*, dz. cyt., s. 61.

²⁶ Y. Le Bohec, *The Imperial Roman Army*, dz. cyt., s. 38.

zazwyczaj władzę nad jedną małą prowincją, gdzie zarządzali administracją i obecnym w danym rejonie wojskiem, zwykle jednym legionem. Natomiast konsulowie i prokonsulowie dostawali do dyspozycji największe prowincje i dowodzili w nich wszystkimi siłami militarnymi, przy czym do nich należało także pozyskiwanie nowych rekrutów. Odpowiadając za sprawy cywilne, często do swojego personelu włączali wyszkolonych oficerów, których oddelegowano do spraw urzędowych²⁷.

Cesarz

Pełnię władzy nad legionami w Cesarstwie Rzymskim posiadał jedynie cesarz. August zadbał o wierność żołnierzy, odbierając od nich przysięgę, którą powtarzano każdego roku. Zwyczaj ten kontynuowali także kolejni cesarze. To cesarze byli odpowiedzialni za wypłacanie żołdu oraz rozdzielanie wszelkich stanowisk i awansów. Wojskami, jeśli to było możliwe, dowodzili osobiście, choć w większości przypadków odsyłali do tego swoich legatów. Do zadań postawionych przed cesarzem, a związanych z armią należało również rozmieszczenie legionów i wojsk pomocniczych na terenie imperium, decydowanie o wojnie i pokoju oraz wyznaczanie granic cesarstwa²⁸.

Nawiązania do legionów rzymskich w Nowym Testamencie

W drugiej części artykułu przeanalizowano występowanie terminologii związanej z rzymskimi legionami obecnej w NT, a także bazując na układzie pierwszej części, porównano je z faktami historycznymi. Na wstępie tej części pracy przedstawiono historię pojawienia się Rzymian na terenach Palestyny.

Sytuacja polityczna po 64 r. przed Chr.

Obecność kultury, osób i terminów łacińskich w pismach NT ma swoją genezę w historii Izraela. Judea znalazła się pod panowaniem rzymskim za sprawą Gnejusza Pompejusza Wielkiego (106–48 przed Chr.). W 64 r. przed Chr., kiedy Pompejusz zrezygnował z wojny z Mitrydatesem²⁹, udał się ze swoimi wojskami do Syrii, Judei i Nabatei. Po zdobyciu Jerozolimy ustanowił arcykapłanem Jana Hirkana II³⁰. Jan miał sprawować władzę w imieniu Żydów, jednakże rzeczywiste rządy należały do Antypatera³¹, który był ojcem Heroda Wielkiego (73–6 przed Chr.). To jemu powierzono administrowanie państwem. Tym sposobem Judea stała się

²⁷ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 398–403.

²⁸ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 397–399.

²⁹ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 188–190.

³⁰ Jan Hirkan II (zm. 30 przed Chr.) – dwukrotny arcykapłan w Jerozolimie w 67 r. przed Chr. i w latach 63–40 przed Chr. Zob. A. Krawczuk, *Herod, król Judei*, Warszawa 1985, s. 9–10.

³¹ J. Ciecieląg, *Polityczne dziedzictwo Heroda Wielkiego. Palestyna w epoce rzymsko-herodiańskiej*, Kraków 2002, s. 226–232.

częścią rzymskiej prowincji Syrii. Rzymianie utrzymywali w Jerozolimie marionetkowych królów³². W czasie panowania jednego z nich, a mianowicie Heroda Wielkiego³³, na świat przyszedł Jezus. Po śmierci Heroda Wielkiego w 4 r. przed Chr. jego synowie rozpoczęli walkę o tron. Zakończył ją cesarz August, dzieląc państwo pomiędzy trzech braci. Władzę w Judei objął Archelaos. Okrutne rządy tego króla doprowadziły do wspólnego buntu Żydów i Samarytan. August pozbawił go władzy i zesłał na wygnanie do Galii. Zarządzanie tamtym terenem powierzono prefektom zależnym od namiestnika Syrii. W tym czasie panowała napięta atmosfera polityczna. Żydzi oczekiwali pojawienia się Mesjasza, który wyzwoli ich spod władzy okupanta³⁴.

Termin „legion” w Nowym Testamencie

Badając NT, niejednokrotnie można natrafić na sformułowania odnoszące się do rzymskiej armii. Pierwsze z nich to sama nazwa „legion” (λεγιών). Pojawia się ona cztery razy: w Mt 26,53, Mk 5,9;15 i Łk 8,30. U Marka i Łukasza nazwa „legion” funkcjonuje jako imię własne demonów, które opętały człowieka z Gadary. W Ewangelii według św. Marka liczba świń, w które wstąpiły demony, została oszacowana na 2 tys. Łukasz nie podaje liczebności trzody. Artur Malina zauważa, że liczba 2 tys. nie wskazuje na faktyczną liczbę duchów, a jedynie na fakt poważnego opętania³⁵. Pojawia się również możliwość związana z Legionem X Fretensis³⁶, który w czasie pisania Ewangelii stacjonował w okolicach tego terenu. Na jego sztandarach można było spotkać byka, ale też delfina czy dzika. Możliwe, że właśnie przez ten ostatni symbol twórcy Ewangelii chciał wyrazić antyrzymskie nastroje³⁷.

Termin „legion” (λεγιών) pojawia się również w dziele św. Mateusza w scenie pojmania Jezusa. Gdy Piotr odciął ucho słudze arcykapłana, Jezus poucza go, by schował miecz (Mt 26,53). Następnie mówi „Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, a zaraz wystawiłby Mi więcej niż dwanaście zastępów (λεγιῶνας) aniołów?”. Grecki rzeczownik λεγιῶνας oddano w polskim tłumaczeniu *Biblii Ty-*

³² Byli to kolejno Antypater (47–43 przed Chr.), Herod Wielki (37–4 przed Chr.), Antypas (4 r. przed Chr. – 39 r. po Chr.), Filip (4 r. przed Chr. – 34 r. po Chr.), Archelaos (4 r. przed Chr. – 6 r. po Chr.). J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2005, s. 61.

³³ Herod Wielki (73–4 przed Chr.) – król Judei mianowany z ustanowienia rzymskiego senatu i triumwirów Antoniusza i Augusta. Zob. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 47–50.

³⁴ J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa...*, dz. cyt., s. 42–58.

³⁵ A. Malina, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, *Rozdziały 1,1–8,26*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 2, Częstochowa 2013, s. 337.

³⁶ Więcej na ten temat: zob. E. Dąbrowa, *Legio X Fretensis*, w: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, ed. Y. Le Bohec, Lyon 2000, s. 317–322.

³⁷ W. Carter, *Cross-Gendered Romans and Mark's Jesus: Legion Enters the Pigs (Mark 5:1–20)*, „Journal of Biblical Literature” 134 (2015), no. 1, s. 139–155.

siąclecia jako „zastępy”. Jednakże tłumaczenie dosłownie według słownika Remigiusza Popowskiego brzmi „legiony”³⁸. Jezus przywołuje taki obraz, aby ukazać siłę, jaką mógłby dysponować, gdyby chciał. Przy takim wsparciu byłby w stanie z łatwością pokonać straż świątynną i stacjonujący w Jerozolimie garnizon. Jak więc można zauważyć, jest to wyrażenie stosowane raczej do określenia dużej grupy ludzi niż samej jednostki wojskowej³⁹.

Legioniści w Nowym Testamencie

Zwykli legioniści pojawiają się w NT wielokrotnie, przy czym pojedynczego żołnierza określa się jedynie terminem *στρατιώτης*. Tylko przez kontekst występowania tego rzeczownika można rozpoznać, czy chodzi o żołnierzy rzymskich oddziałów, czy na przykład o wojaków Heroda. W rozważaniach na ten temat nie pomaga też historia, gdyż najprawdopodobniej w tamtym rejonie stacjonowały wojska pomocnicze. Osoby nieposiadający obywatelstwa nie mogły należeć do regularnych legionów, jednakże ich dowódcami musieli być rzymscy oficerowie, a sama struktura wojska była prawie identyczna jak w legionach⁴⁰. Pojawiający się w NT żołnierze wykonują polecenia centurionów i innych przełożonych. W Ewangeliach występują oni głównie w scenach sądu, Drogi Krzyżowej i ukrzyżowania Jezusa. Jak podaje Craig S. Keener, w twierdzy Antonia stacjonowała zazwyczaj jedna kohorta, którą wzmocniono oddziałami Piłata. Wiarygodna historycznie jest scena, w której żołnierze zabierają szaty Jezusa po ukrzyżowaniu. Keener stwierdza: „Rzymskie prawo zezwalało członkom oddziału egzekucyjnego na zajęcie drobnych przedmiotów, które miał przy sobie skazaniec”. Podobnie ma się to ze strażą obecną przy grobie Jezusa. Żołnierze, którzy wykonywali to zadanie i uciekli (Mt 28,4.11–15), w konsekwencji mogli nawet zostać ukarani śmiercią⁴¹. Choć brak informacji, czy na pewno byli to legioniści, to zwyczaje opisane przez Ewangelistów są zgodne z historią.

Centurion w Nowym Testamencie

Kolejnym stopniem wojskowym pojawiającym się w NT jest setnik, centurion (*ἐκατοντάρχης*, *ἐκατόνταρχος* lub *κεντυρίων*⁴²). W tekstach nowotestamentowych setników niekiedy wymienia się z imienia, jak np. Korneliusza (Dz 10,22) czy Juliusza (Dz 27,1). Choć nie udało się odnaleźć zapisów historycznych na temat tych

³⁸ R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2007, s. 191.

³⁹ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2000, s. 72.

⁴⁰ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 334.

⁴¹ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 75–79.

⁴² Nazwa ta pojawia się w NT w dwóch formach: greckiej i zlatynizowanej. Zob. R. Popowski, *Słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 177.

konkretnych osób, to jednak warto zauważyć, że to właśnie od imienia centuriona zazwyczaj otrzymywała nazwę jego jednostka⁴³. Przedstawia się ich jako sprawujących władzę nad zwykłymi żołnierzami. Jednakże sami też podlegają swoim przełożonym i wykonują liczne polecenia⁴⁴. Pełnią zadania powierzone im przez trybunów, jak na przykład w Dz 23,23, kiedy to dwóch setników jest odpowiedzialnych za eskortę św. Pawła do namiestnika Feliksa, czy też za jego transport do Italii (Dz 27,1). Odpowiadają oni także za przebieg egzekucji Jezusa, pilnując żołnierzy.

W Ewangeliach setnicy odgrywają też ważną rolę jako przedstawiciele pogan, którzy uwierzyli Jezusowi. Pierwszym z nich jest setnik z Kafarnaum (Mt 8,5–13). Obecność wojsk w tej miejscowości nie dziwi, gdyż znajdowała się tam komora celna. Sam centurion definiuje swoje zadanie w następujący sposób: „Bo i ja choć podlegam władzy, mam pod sobą żołnierzy. Mówię temu: «Idź!» – a idzie; drugiemu: «Przyjdź!» – a przychodzi; a słudze: «Zrób to!» – a robi” (Mt 8,9). Na tej podstawie można ocenić zadania centuriona, ale i zgodność opisu z faktami historycznymi. Według Keenera: „Rzymscy żołnierze byli bardzo dobrze zdyscyplinowani i starannie wykonywali polecenia przełożonych. Stanowili oni najwyższy wzór dyscypliny i posłuszeństwa w całym cesarstwie rzymskim”⁴⁵.

Podobnym faktem przyjęcia wiary w Chrystusa wykazał się setnik Korneliusz (Dz 10). Co ciekawe, autor Dziejów Apostolskich dodaje, że dowodził on kohortą zwaną „italską”, co może sugerować, iż należeli do niej poborowi z terenu dzisiejszych Włoch⁴⁶. Kolejną ważną wskazówką jest miejsce zamieszkania Korneliusza. NT podaje, że była to Cezarea (Dz 10,1). W tej to miejscowości znajdowała się siedziba rzymskiego namiestnika Judei, przy którym stacjonował garnizon dowodzony przez centuriona⁴⁷. Kolejnym ważnym momentem, w którym pojawia się centurion, jest sprawa biczowania św. Pawła (Dz 22,22–29). Gdy trybun wydał Pawła na biczowanie, ten odezwał się do setnika z pytaniem, czy wolno biczować obywatela rzymskiego. Centurion, gdy tylko się dowiedział, że Paweł posiada rzymskie obywatelstwo, doniósł o tym trybunowi. Prawo, które obowiązywało na terenie imperium, nie zezwalało na biczowanie rzymskich obywateli bez oskarżenia⁴⁸. Z tej relacji wynika, że dzięki reakcji setnika rzymscy żołnierze uniknęli kary, a sam tekst Dziejów Apostolskich jest zgodny z realiami historycznymi.

⁴³ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 305.

⁴⁴ P. Southern, *Historia armii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 294.

⁴⁵ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁶ Fragment ten nie jest pewny z historycznego punktu widzenia, gdyż pierwsza wzmianka o tej kohorcie pochodzi z 69 r. Zob. *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2010, s. 1214.

⁴⁷ J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa...*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁸ A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1975, s. 603–604.

Trybuni w Nowym Testamencie

Innym tytułem pojawiającym się na kartach Nowego Testamentu jest trybun (χλῖαρχος). W tym przypadku również przytoczono imię jednego z trybunów. Jest nim Klaudiusz Lizjasz. Dowodził on rzymskim garnizonem w Jerozolimie stacjonującym w twierdzy Antonia. Lizjasz był pochodzenia greckiego, a jak podaje św. Łukasz w Dz 22,28, rzymskie obywatelstwo nabył za wielką sumę pieniędzy. Keener zauważa, że można wskazać kilka sposobów na uzyskanie takiego obywatelstwa. Jest to np. narodzenie z ojca Rzymianina, obywatelstwo rzymskiej kolonii, przejście na emeryturę żołnierza rzymskich oddziałów pomocniczych, przynależność do miejskich grup arystokracji szanowanych przez Rzymian lub wyzwolenie niewolnika przez jego właściciela⁴⁹. Możliwe, że Klaudiusz Lizjasz wykupił sobie obywatelstwo, zbierając pieniądze jako niewolnik lub stosując przekupstwo. Gdyby nie został obywatelem, nie mógłby służyć w legionach⁵⁰. Trybun ten uratował św. Pawła z rąk Żydów, którzy chcieli go zabić. Rozkazał żołnierzom i setnikom ująć go i zaprowadzić do twierdzy. Tam polecił go ubiczować, przed czym przestrzegł go setnik. Gdy dowiedział się, że Żydzi planują zasadzkę na św. Pawła, przyznał mu eskortę w drodze do prokuratora Feliksa. Liczebność straży wskazywałaby na mniej więcej jedną trzecią liczebności garnizonu jerozolimskiego. Co więcej, Ewangelista Łukasz podaje treść listu trybuna do prokonsula. Keener stwierdza, że jest to „typowe pozdrowienie, jakie znaleźć można w listach, zaś honorowy tytuł był tradycyjnie stosowany w odniesieniu do oficerów jazdy konnej”⁵¹. Powyższe uwagi prowadzą do konkluzji, że i w przypadku tego terminu autorzy NT trzymają się faktów historycznych.

Namiestnicy w Nowym Testamencie

W następnej kolejności pojawiają się w NT namiestnicy i wielkorządcy prowincji. Pełnili oni swe urzędy zazwyczaj w randze pretora, propretora, konsula i prokonsula. W tekście greckim najczęściej na określenie podobnej funkcji stosuje się termin ἡγεμόνος. W Ewangeliach jest on stosowany głównie do Poncjusza Piłata, prefekta Judei w latach 26–36 po Chr. Jego dowodzenie poświadcza inskrypcja z Cezarei: „Pilatus Praefectus Iudaeae”. Był on luźno podporządkowany namiestnikowi Syrii. Rezydował w Cezarei, lecz udawał się do Jerozolimy na czas większych świąt żydowskich dla ochrony miasta przed rozruchami. Był on piątym z kolei prefektem urzędującym za czasów nauczania Jezusa⁵². Za jego kadencji prowadzono proces Nazarejczyka. Jak zauważa Joachim Gnilka, Piłat sprawował w Judei naczelne dowództwo nad wojskiem, jak też prawie nieograniczoną władzę policyjną⁵³. Sam

⁴⁹ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 292.

⁵⁰ L. Trafford, *Jak przeżyć...*, dz. cyt., s. 177.

⁵¹ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 294.

⁵² J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 57.

⁵³ J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 357.

proces Jezusa przedstawiony w Ewangeliach jest zgodny z literą rzymskiego prawa⁵⁴.

Poza Piłatem w NT można wymienić kilka innych postaci sprawujących najwyższą władzę w prowincji lub w wojsku. Jedną z nich jest Feliks pojawiający się np. w Dz 23,26. Był on prokuratorem Judei w latach 52–58 po Chr. W tym to czasie miał przesłuchiwać św. Pawła⁵⁵. Jak podaje Keener, Feliks nie cieszył się zbyt dobrą opinią, a starożytne źródła potwierdzają, że był przekupny⁵⁶. Żadnego okupu jednak się nie doczekał, sam zaś został w tym czasie zastąpiony na stanowisku przez Porcjusza Festusa (Dz 24,27). Jest to kolejny z namiestników Judei. Poza Pismem Świętym wspomina o nim również Józef Flawiusz⁵⁷.

Z historycznego punktu widzenia ważnym namiestnikiem był również Kwiryniusz. Zgodnie z Ewangelią św. Łukasza zarządzał on prowincją syryjską (Łk 2,2). Działo się to w 6 r. po Chr. Gnika podaje, że za namiestnika Kwiryniusza i prefekta Judei Koponiusza przeprowadzono spis ludności, aby uporządkować sprawy podatkowe, co zostało potwierdzone w słowach Ewangelii na temat tego wydarzenia. Dodatkową osobą, która nie pojawia się w żadnych pismach starożytnych, jest namiestnik wyspy Malty znany pod imieniem Publiusz. Brak źródeł historycznych potwierdzających istnienie takiej osoby nie wskazuje na niehistoryczność tekstu. Należy zauważyć, że grecki tytuł *πρότος*, jaki został nadany Publiuszowi, widnieje w rzymskich i greckich inskrypcjach i przysługuje namiestnikowi wyspy⁵⁸.

Do namiestnika danego regionu odnosi się również termin prokonsul (*ἀνθύπατος*). W Dziejach Apostolskich określono w ten sposób dwóch mężczyzn. Pierwszym z nich jest prokonsul Sergiusz Paweł. Był on namiestnikiem Cypru, który nawrócił się, widząc moc, z jaką działali św. Paweł i Barnaba. Św. Łukasz zastosował właściwy tytuł należny zarządcy tych ziem. Ponadto, jak podaje Maier, odnaleziono monetę z imieniem i tytułem Sergiusza Pawła⁵⁹. Drugą wymienioną osobą jest Gallio, prokonsul Achai. W Dziejach Apostolskich pojawia się on, gdy Żydzi chcieli oskarżyć Pawła o głoszenie nauki niezgodnej z Prawem. Po wysłuchaniu Gallio wypędził ich z sądu (Dz 18,16). W rzeczywistości Gallio był bratem Seneki. Swoje stanowisko pełnił w latach 51–52 po Chr.⁶⁰ Ponownie informacje podane w księgach NT są zgodne z opisem historycznym.

⁵⁴ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 225–231. Pełne omówienie procesu Jezusa od strony historyczno-prawnej można znaleźć w pracy: P. Święcicka, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawno-historyczne*, Warszawa 2012.

⁵⁵ G. Maier, F. Rienecker, *Leksykon biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2021, s. 232.

⁵⁶ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 297.

⁵⁷ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, red. E. Dąbrowski, Poznań 1979, s. 955–956.

⁵⁸ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 304.

⁵⁹ G. Maier, F. Rienecker, *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 731.

⁶⁰ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 280.

Cesarze w Nowym Testamencie

Podobnie jak w pierwszej części niniejszej pracy najwyższym nowotestamentowym stopniem wojskowym, jaki poddano analizie, jest cesarz (Καίσαρ). Wprost w tekście NT przywołanych jest trzech imperatorów: August, Tyberiusz oraz Klaudiusz. Do dwóch z nich odwołuje się św. Łukasz w swojej Ewangelii, a do trzeciego w Dziejach Apostolskich. Autor trzeciej Ewangelii przytacza imiona Augusta (Łk 2,2) i Tyberiusza (Łk 3,1), aby wskazać punkt odniesienia wydarzeń związanych z Jezusem. Równocześnie zestawia on Augusta, uważanego przez współczesnych sobie ludzi za osobę, która przyniosła pokój całemu światu, z Jezusem – Zbawicielem i Dawcą Pokoju⁶¹. Nie ulega wątpliwości, że podany przez Łukasza fakt panowania Oktawiana i Tyberiusza jest potwierdzony historycznie.

W Dz 11,28 pojawia się ostatni z cesarzy wspomnianych wprost w NT, a jest nim Klaudiusz. Autor Dziejów Apostolskich wspomina o klęsce głodu, którą miał przepowiedzieć prorok Agabos (Dz 11,28). Jego przepowiednia miała się spełnić właśnie za czasów Klaudiusza, kiedy to po serii plag, które dotknęły rolnictwo, zabrakło pożywienia w basenie Morza Śródziemnego. Niewiele brakowało, aby szalejący tłum obalił samego cesarza⁶².

Poza postaciami historycznymi warto zwrócić uwagę na jeden moment w Ewangelii Jana. Kiedy Piłat nie chciał skazać na śmierć Jezusa, arcykapłani zmusili go do tego słowami: „Jeżeli Go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem cezara. Każdy, kto się czyni królem, sprzeciwia się cesarowi” (J 19,12). Zupełnie świadomie zastosowali tę formę szantażu, gdyż wiedzieli, że najmniejsza wzmianka o zdradzie, która doszłaby do uszu panującego w tym czasie Tyberiusza, mogła doprowadzić Piłata do śmierci.

Zakończenie

Sitz im Leben Nowego Testamentu, gdzie można odnaleźć odwołania do rzymskich legionów, niejednokrotnie pomija się w rozważaniach nad tekstem Pisma Świętego. Celem niniejszego opracowania jest zestawienie terminologii wojskowej pojawiającej się na kartach NT z faktami historycznymi. Pierwszą część poświęcono przybliżeniu struktury armii starożytnego Rzymu. Na początku opisano ustanowienie stałej armii rzymskiej, by następnie przedstawić kolejne stopnie jej hierarchii. W drugiej części, bazując na układzie poprzedniego rozdziału, przeprowadzono syntezę i analizę terminologii NT związanej z legionami. Jak zauważono, słownictwo to jest stosowane zgodnie z danymi historycznymi. Wnioski, do których prowadzi niniejsza analiza, pozwalają stwierdzić, że autorzy NT stosowali prawidłową nomenklaturę wojskową, zgodną z realiami czasów im współczesnych.

⁶¹ *Katolicki komentarz...*, dz. cyt., s. 1046.

⁶² C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 263.

Bibliografia

Źródła drukowane

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000 (*Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5).

Novum Testamentum Graece, begründet von E. und E. Nestle, Hrsg. von B. und K. Aland [et al.], unter der Leitung von H. Strutwolf, Stuttgart 2013.

Opracowania

Campbell B., *The Roman Army, 31 BC–AD 337: A Sourcebook*, London–New York 1994.

Carter W., *Cross-Gendered Romans and Mark's Jesus: Legion Enters the Pigs* (*Mark 5:1–20*), „*Journal of Biblical Literature*” 133 (2014), no. 1, s. 139–155.

Cieciela J., *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Kraków 2000.

Cieciela J., *Polityczne dziedzictwo Heroda Wielkiego. Palestyna w epoce rzymsko-herodiańskiej*, Kraków 2002.

Dąbrowa E., *Legio X Fretensis*, w: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, ed. Y. Le Bohec, Lyon 2000, s. 317–322.

Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, red. E. Dąbrowski, Poznań 1979.

Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2005.

Jankowski A., Romaniuk K., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1975.

Katolicki komentarz biblijny, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2010.

Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2000.

Krawczuk A., *Herod, król Judei*, Warszawa 1985.

Krawczuk A., *Poczet cesarzy rzymskich*, t. 1, *Pryncypat*, Warszawa 1986.

Le Bohec Y., *The Imperial Roman Army*, New York–London 1994.

Maier G., Rienecker F., *Leksykon biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2021.

Malina A., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, *Rozdziały 1,1–8,26*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 2, Częstochowa 2013.

Martin T.R., *Starożytny Rzym. Od Romulusa do Justyniana*, tłum. M. Fafiński, Poznań 2022.

- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, Warszawa 1969.
- Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2007.
- Słownik łacińsko-polski według słownika Hermana Mengego i Henryka Kopii*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1986.
- Southern P., *Augustus*, London–New York 2014.
- Southern P., *Historia armii rzymskiej: 753 przed Chr. – 476 po Chr.*, tłum. F. Tryl, Oświęcim 2019.
- Southern P., *Marek Antoniusz*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 2001.
- Southern P., *Pompejusz Wielki*, tłum. B. Mierzejewska, Warszawa 2004.
- Święcicka P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawnohistoryczne*, Warszawa 2012.
- Trafford L.J., *Jak przeżyć w starożytnym Rzymie*, tłum. M. Skowron, Poznań 2022.
- Varro M.T., *De lingua Latina*, ed. R.G. Kent, London 1999.

FILOZOFIA

„Studia Sandomierskie” 32 (2025), s. 185–204

ISSN 0208-7626

Piotr Lipski

 <https://orcid.org/0000-0002-5108-6233>

piotr.lipski@kul.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

 <https://ror.org/04qyefj88>

Metafizyka światów fantomatycznych Stanisława Lema

 <https://doi.org/10.15633/sts.3210>

Metafizyka światów fantomatycznych Stanisława Lema

Abstrakt

Stanisław Lem wielokrotnie podejmował temat sztucznie generowanych doświadczeń. Ukuł nawet neologizm „fantomatyka” na określenie technologii produkowania takich doświadczeń. Można je zatem nazwać fantomatycznymi, a ich przedmiot brany całościowo światem fantomatycznym. W dobie rzeczywistości wirtualnej doświadczenia fantomatyczne przestały być jedynie możliwością teoretyczną, wkraczając do codzienności człowieka współczesnego. Co najmniej od czasów słynnego eksperymentu myślowego Kartezjusza ze złośliwym demonem tezę głoszącą, że wrażenia ludzkie mają naturę fantomatyczną, traktowano jako sceptyczną – w tym sensie, że jej ewentualna prawdziwość falsyfikowałaby większość przekonań empirycznych. Wbrew temu David Chalmers występuje przeciwko tej sceptycznej interpretacji. Korzystając z argumentacji Chalmersa, autor artykułu analizuje metafizyczny status lemowskich światów fantomatycznych.

Słowa kluczowe: fantomatyka, rzeczywistość wirtualna, hipoteza sceptyczna, hipoteza metafizyczna, realizm wirtualny

The Metaphysics of Stanisław Lem's Phantomatic Worlds

Abstract

Stanisław Lem repeatedly addressed the topic of artificially generated experiences. He even coined the neologism ‘phantomatic’ to describe the technology used to produce such experiences. They can therefore be called phantomatic experiences, and their subject matter, taken as a whole, can be called the phantomatic world. In the age of virtual reality, phantomatic experiences are no longer just a theoretical possibility, but have entered the everyday life of modern man. At least since Descartes’ famous thought experiment with the evil demon, the thesis that human impressions are phantomatic in nature has been treated with skepticism – in the sense that its possible truth would falsify most empirical beliefs. Contrary to this, David Chalmers opposes this skeptical interpretation. Using Chalmers’ argument, the author of this article analyzes the metaphysical status of Lem’s phantomatic worlds.

Keywords: phantomatic, virtual reality, skeptical hypothesis, metaphysical hypothesis, virtual realism

Ludzie są przekonani, że żyją w świecie składającym się nieprzeliczonego mrowia obiektów istniejących niezależnie od nich. O istnieniu i własnościach tych obiektów informuje ich doświadczenie. W jego trakcie obiekty odpowiednio pobudzają zmysły człowieka, wywołując w nim reprezentujące je wrażenia. Gdy piszący te słowa widzi monitor, na którym pojawiają się kolejne litery, a pod palcami czuje plastik klawiatury, to dlatego, że na biurku przed nim leży komputer, który manifestuje się jego świadomości właśnie za pośrednictwem opisanych wrażeń. Jeśli ktoś się zachwyca górkim widokiem i wonią tatrzańskiego lasu, to dlatego, że znajduje się wśród szczytów i drzew, które oddziałują na jego zmysły. Tak przynajmniej głosi pogląd zdroworozsądkowy.

Warto jednak rozważyć stanowisko alternatywne, sprzeczne z potocznymi przekonaniem. Otóż można założyć, że doznania interpretowane jako doświadczenie świata zewnętrznego nie są generowane przez przedmioty zewnętrzne za pośrednictwem zmysłów, lecz w jakiś sposób bezpośrednio *wgrywane* do umysłu. Być może ktoś ma wzrokowe wrażenia monitora i dotykowe wrażenia klawiatury, mimo że nie leży przed nim żaden komputer, a wspomniane doznania powstają wskutek zażycia jakichś środków chemicznych. Być może miłośnik Tatr wcale nie przebywa w górach, a zachwycające widoki i zapachy są wprowadzane do jego świadomości kabelkiem, podczas gdy on leży spokojnie na kozetce w firmie sprzedającej spreparowane przeżycia.

Takie generowane sztucznie doświadczenia na potrzeby niniejszego tekstu nazwano „doświadczeniami fantomatycznymi”, a całokształt przedmiotów takiego doświadczenia – „światem fantomatycznym”. Terminy te to pochodne „fantomatyki” – neologizmu wprowadzonego przez Stanisława Lema na oznaczenie hipotetycznej technologii wytwarzania sztucznych wrażeń¹. Scenariusze opisujące obcowanie ze światami fantomatycznymi nie budzą już dzisiaj większego zdziwienia, tak bardzo ludzkość zdążyła się z nimi oswoić. Pojawiają się zarówno w tekstach *stricte* filozoficznych, w twórczości fantastycznonaukowej, a po części – dzięki nowoczesnym technologiom – materializują się nawet w świecie rzeczywistym.

Filozoficznym *locus classicus* rozważań dotyczących doświadczeń fantomatycznych jest oczywiście pierwsza medytacja Kartezjusza². Znajduje się w niej słynny eksperyment myślowy ze złośliwym demonem. Francuski racjonalista analizuje hipotetyczny scenariusz, w którym doznania nie pochodzą ze świata zewnętrznego, lecz są wzbudzone przez potężną i nieżyczliwą istotę. Aby zmylić człowieka, demon wywołuje wrażenia rzeczy i zdarzeń, których w rzeczywistości nie ma. Gdyby ktoś był w takiej hipotetycznej sytuacji, mógłby widzieć monitor i klawiaturę, bo

¹ S. Lem, *Summa technologiae*, Kraków 1964. Podane tu rozumienie terminu „fantomatyka” jest szersze zakresowo niż oryginalne znaczenie u Lema. On sam nie stosuje tego terminu ani w historiach o Tichym, ani w *Non serviam*, które są przedmiotem dalszych rozważań.

² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewiczowa, Kraków 1948, s. 15–19.

tak działałby na niego demon, mimo że nie miałby przed sobą żadnego urządzenia. Współczesną wersję tego eksperymentu można znaleźć u Hilary'ego Putnama³. Zamiast demona rozważa on przypadek naukowca trzymającego w słojach mózgi. Owe narządy podłączono do komputera, za pomocą którego naukowiec stymuluje w nich różnorakie doznania. Można przykładowo pomyśleć, że jeden z takich mózgów roi sobie, iż właśnie męczy się wspinaczką na Czerwone Wierchy, podczas gdy w rzeczywistości nie ma nawet nóg, gdyż jest przecież tylko mózgiem w naczyniu.

Spośród realizacji tego typu scenariuszy w fantastyce naukowej najbardziej chyba przebił się do powszechnej świadomości *Matrix*. Film przedstawia przyszłość, w której ludzie żyją podłączeni do wielkiej komputerowej symulacji świata, tytułowego Matrixa właśnie. Oczywiście nie są świadomi swojego faktycznego losu, nie wiedzą, że spoczywają w syntetycznych kokonach podtrzymywani przy życiu przez sztuczną inteligencję, która potrzebuje ich ciał jako źródła energii. Innych przykładów z obszaru fantastyki naukowej jest tak wiele, że nawet nie sposób ich wymienić. Dlatego jedynie jako ilustrację można wspomnieć tytuły dwóch obrazów, jakie pojawiły się na ekranach w tym samym roku, co *Matrix*: *Trzynaste piętro* oraz *eXistenZ*.

Współcześnie ludzkość nie dysponuje (chyba) jeszcze doskonałymi symulacjami świata, lecz od dłuższego już czasu tworzy rzeczywistości wirtualne (*virtual reality*). To nie tylko uniwersa gier komputerowych, lecz także środowiska użytkowe wykorzystywane chociażby w symulatorach lotniczych lub medycznych czy jako wirtualne miejsca spotkań. Co więcej, ową wirtualną rzeczywistość można obserwować nie tylko za pomocą monitorów. Korzystanie z gogli VR daje wrażenie przebywania w tych fantomatycznych lokalizacjach, poczucie zanurzenia się w nich – immersji, jak się dzisiaj mówi.

Tak rozumiane światy fantomatyczne niewątpliwie intrygowały Stanisława Lema. W jego twórczości można odnaleźć wszystkie trzy wymienione perspektywy: filozoficzną, fantastycznonaukową i technologiczną. Wątek technologiczny pisarz rozważał poważnie w prozie dyskursywnej, a dokładnie w szóstym rozdziale *Summy technologiae*⁴. W ramach twórczości literackiej powołał do istnienia kilka fikcyjnych światów fantomatycznych (choć sam ich tak nie nazywał). Poniżej omówiono tylko te, z którymi zetknął się Ijon Tichy (*Ze wspomnień Ijona Tichego. F* oraz *Kongres futurologiczny*⁶), oraz pochodzące z apokryfu *Non serviam*⁷. Filozoficzne znaczenie doświadczenia fantomatycznego Lem eksploruje zarówno w przytoczonych tekstach literackich, jak i we wspomnianej pracy dyskursywnej. Wnioski, do jakich dochodzi,

³ H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, tłum. A. Grobler, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998, s. 295–324.

⁴ S. Lem, *Summa technologiae*, dz. cyt., s. 207–260.

⁵ S. Lem, *Ze wspomnień Ijona Tichego. I*, w: S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, Warszawa 1971, s. 317–330.

⁶ S. Lem, *Kongres futurologiczny*, w: S. Lem, *Bezsensność*, Kraków 1971, s. 5–132.

⁷ S. Lem, *Non serviam*, w: S. Lem, *Bezsensność*, dz. cyt., s. 133–165.

w znacznej mierze zbiegają się ze standardowym stanowiskiem w kwestii doznań generowanych sztucznie. Stanowisko to przedstawia się następująco:

Hipoteza głosząca, że wrażenia doświadczane przez podmiot poznający nie pochodzą od świata zewnętrznego, traktowana była zwykle przez filozofów jako globalna hipoteza sceptyczna⁸. Za Davidem Chalmerssem przez hipotezę taką rozumie się tu twierdzenie spełniające dwa warunki: (1) nie można wykluczyć, że hipoteza jest prawdziwa, oraz (2) jeśli hipoteza jest prawdziwa, to większość przekonań empirycznych okazuje się fałszywa⁹. Zgodnie z tym standardowym podejściem większość przekonań istoty żyjącej w jakimś świecie fantomatycznym i niebędącej tego świadomej jest fałszywa. Właśnie taką sceptyczną funkcję pełniły eksperymenty myślowe Kartezjusza i Putnama. Jeśli złośliwy demon wzbudza w kimś wrażenie wędrówki po górskich szlakach i ten ktoś jest przekonany, że znajduje się w górach, podczas gdy aktualnie po górach nie spaceruje, to jego przekonanie jest oczywiście fałszywe. Jednocześnie ktoś taki nie może przecież z całą pewnością wykluczyć, że nie jest zwodzony przez złośliwego demona. Analogicznie mózg w naczyniu również dochodzi do fałszywych przekonań. I on też oczywiście, jeśliby taką możliwość rozważył, nie może wykluczyć, że jest mózgiem w naczyniu¹⁰. Podobnie interpretowano scenariusz *Matrixa*, który w zasadzie można uznać za ekranizację eksperymentu Putnama. Gdyby ktoś żył w matriksie¹¹, to większość jego poglądów na świat okazałaby się fałszywa. Zarazem nie sposób ponad wszelką wątpliwość wykluczyć, że się żyje w matriksie. Może zresztą właśnie dlatego film odniósł taki sukces.

Nieco odmiennie prezentuje się sytuacja dostępnej współcześnie rzeczywistości wirtualnej, która – nawet przy zastosowaniu najnowocześniejszych narzędzi VR – nie imituje świata na tyle doskonale, aby mogła zwieść użytkownika. Jednak to, co łączy współcześnie dostępne światy wirtualne z fantomatycznymi światami filozoficznych eksperymentów myślowych i utworów fantastyki naukowej, to ich status ontyczny. Powszechnie bowiem panuje przekonanie, że są one nierzeczywiste. Obiekty wirtualne – nawet pomocne, jak chociażby różnego rodzaju symulatory – uważa się często za fantomy, fikcję czy po prostu iluzję.

W kontrze do opisanego stanowiska standardowego David Chalmers¹² broni tezy, że wzmiankowane scenariusze nie mają charakteru sceptycznego, a metafizyczny. Nawet gdyby któraś z rozważanych sytuacji faktycznie zachodziła – jak twierdzi Chalmers – wówczas i tak większość codziennych przekonań dotyczących

⁸ Przymiotnik „sceptyczny” jest neologizmem wprowadzonym przez tłumacza tekstu Chalmersa, jako przekład angielskiego „sceptical”.

⁹ D. Chalmers, *Matriks jako metafizyka*, tłum. J. Jarocki, „Roczniki Filozoficzne” 63 (2015), nr 4, s. 216.

¹⁰ Tak się przynajmniej wydaje, ale Putnam opowiada się właśnie za tezą przeciwną.

¹¹ „Matrix” oznacza tu film oraz przedstawioną w nim symulację, natomiast termin „matriks” – jakąkolwiek globalną symulację świata. Matrix z filmu jest zatem szczególnym przypadkiem matriksa. Przyjęta konwencja odpowiada stosowanej przez Chalmersa.

¹² D. Chalmers, *Matriks jako metafizyka*, art. cyt.

zwykłych spraw – takich jak to, że ktoś spaceruje, że spotkał się ze znajomymi, że pisze na komputerze – pozostanie prawdziwa. Zapewne fałszywe okazałyby się niektóre spośród poglądów na temat fundamentalnej natury świata, ale to wcale nie unieważniałoby przekonań potocznych. Nawet jeśli ktoś myli się co do tego, jaki skład chemiczny ma napój, który właśnie wypił, to przecież nie myli się co do faktu, że napój ów wypił.

W duchu koncepcji Chalmersa poniżej poddano refleksji ontologiczny status lemowskich światów fantomatycznych. Kolejność prezentacji będzie następująca: Najpierw opisano kilka reprezentatywnych dla twórczości Lema przykładów takich światów. Następnie odtworzono istotę argumentacji Chalmersa. Na koniec, korzystając z tej argumentacji, podjęto próbę przeanalizowania metafizycznej natury opisanych światów.

Światy fantomatyczne Lema

Lem tworzył teksty bardzo rozmaite gatunkowo. Jego utwory należy przede wszystkim podzielić na dyskursywne i literackie. Do kategorii dyskursywnej zalicza się obszernie eseje o niejednorodnej tematyce, choć jednako przejawiające filozoficzną wrażliwość autora, a także publicystykę. Twórczość literacka wymaga dalszych podziałów. Spod pióra Lema (a raczej z jego maszyny do pisania) wyszły: (1) pisane na poważnie utwory należące do nurtu *hard science-fiction*, (2) fantastycznonaukowe utwory groteskowe, niejednokrotnie bardzo zabawne, ale zawierające jednocześnie rozważania snute całkiem serio, (3) utwory z pogranicza fantastyki i kryminału, (4) apokryfy, czyli recenzje i wstępy do nieistniejących (gdyż wymyślonych przez autora) książek, a także (5) powieści realistyczne. Poniżej wzięto pod uwagę dwa utwory groteskowe z cyklu historii o Ijonie Tichym, jeden apokryf i jeden tekst dyskursywny.

Ijon Tichy to bohater, do którego Lem powracał najdłużej. Pierwsze opowiadania o jego losach pochodzą z początku lat 50., ostatnie zaś z 1999 r. Ponieważ Tichy jest kosmicznym awanturnikiem, wiele jego przygód rozgrywa się na obcych planetach. Mimo to na początku lat 60. XX w. wyszło kilka opowiadań o ziemskich perypetiach tego bohatera. Pierwszy utwór z tej serii w wydaniach zbiorowych publikuje się zwykle pt. *Ze wspomnień Ijona Tichego. I*, ale bywa także określany nieoficjalnym tytułem *Skrzynie profesora Corcorana*. Otóż Tichy trafia – mniejsza o to, w jakich okolicznościach – do pracowni ekscentrycznego cybernetyka, profesora Corcorana. Ten prowadzi gościa do pomieszczenia, w którym przechowuje owoce swojej tajemnej pracy: kilkanaście skrzyń przypominających pirackie kufry ze skarbami. Okazuje się, że każda skrzynia jest siedliskiem mózgu elektronowego, czyli jest po prostu świadomą istotą. Filip Kobiela nazywa te twory „corcoranoidami”¹³. Jak wyjaśnia gościowi Corcoran, skrzynie podłączono do wielkiego bębna, po które-

¹³ F. Kobiela, *Mózgi elektronowe w skrzyni*, w: *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema i opracowania*, red. F. Kobiela, J. Gomułka, t. 1, Warszawa 2021, s. 506.

go zwojach niczym igła po płycie gramofonowej suną zbieraki impulsów i wskutek oddziaływań elektrycznych generują wrażenia doznawane przez corcoranoidy. Wrażenia te składają się na cały świat. Są tam „upalne noce południa i szmer fal, kształty ciał zwierzęcych i strzelaniny, pogrzeby i pijatyki, i smak jabłek i gruszek, zawieje śnieżne, wieczory, spędzane w otoczeniu rodziny u płonącego kominka, i wrzask na pokładach okrętu, który tonie, i konwulsje choroby, i szczyty górskie”¹⁴. Mimo wszystko świat ten jest przecież tylko złudą – jak twierdzi Corcoran – oszustwem, którego zamieszkujące go istoty nawet nie przeczuwają.

Poza jednym wyjątkiem. Wśród corcoranoidów żyje filozof, który zaczyna się domyślać, że jego świat został wykreowany jako zabawka przez twórcę spoza tego świata, kogoś ze świata wyższego poziomu, jeśli można to tak określić. I tu dochodzi się do meritum. Jeśli w tym świecie wyższego poziomu zamieszkujący go naukowcy dysponują środkami do stwarzania światów i zaludniania ich świadomymi istotami, które zdolne są dodatkowo domyślić się swojego losu, to czy przypadkiem nie rzuca to cienia na ontyczną kondycję także owego świata wyższego poziomu, na metafizyczny status samego Corcorana, Tichego i całej reszty? W ostatecznym rozrachunku Corcoran potrzebuje skrzyni do namacalnego niemal udowodnienia możliwości, że być może i on sam, i cały jego świat są tylko igraszką generowaną sztucznie przez nieznaną, ale może wcale nie tak potężnych twórców. A jeśli tak, to co spośród potocznych przekonań się uchwaja? Niewiele, albo i nic zupełnie.

Spotkanie z Corcoranem nie było jedyną przygodą Tichego, która zasiała w jego umyśle sceptycyzm. Zdroworozsądkowe przekonania na temat świata w jeszcze większym stopniu wystawiły na próbę wypadki opisane w *Kongresie futurologicznym*. Ta minipowieść ukazała się drukiem po raz pierwszy w 1971 r. Jej treść dość naturalnie dzieli się na dwie części. W pierwszej czytelnik znajdzie zupełnie groteskowe opisy obrad tytułowego sympozjum. Dużą rolę w rozwoju fabuły odgrywają halucynacje, których doświadcza bohaterzy wskutek ekspozycji na przezabawnie nazwane halucynogenne środki chemiczne. Gmatwanina nawracających majaków doprowadza Tichego do psychozy, przejawiającej się zupełnym zwątpieniem w realność czegokolwiek. Beznadziejny stan kosmicznego awanturnika zmusza lekarzy do zamrożenia pacjenta z nadzieją, że rozwój medycyny pozwoli pomóc mu w przyszłości. Przyszłość tę relacjonuje pisana w formie dziennika druga część powieści. Świat roku 2039, w którym Tichy został wybudzony, to świat technologii psychemicznej. Dzięki rozwojowi chemii ludzkość dysponuje substancjami, które w zasadzie bez ograniczeń mogą w sposób pożądaný modyfikować ludzką psychikę. Aby dać próbkę lemowskiego talentu słowotwórczego, warto przytoczyć kilka przykładów. Śnitek kształtuje wedle woli zamawiającego treść jego snów. Przyjęcie algebry skutkuje znajomością matematyki wyższej. Zresztą informacji w ogóle nie zdobywa się przez czytanie książek, ale przez ich spożywanie. Gdy przeciwnie, chce się o czymś zapomnieć, łyka się amnestyn albo memnolizynę. Dantyna

¹⁴ S. Lem, *Ze wspomnień Ijona...*, art. cyt., s. 324.

wzbudza przekonanie, że się napisało *Boską komedię*, duetyna rozdwaia osobowość, dzięki czemu można się spierać z samym sobą. Konwertek kredybiliny prowadzi do religijnego uwielbienia czegokolwiek, co się akurat napatoczy.

Ten pozornie atrakcyjny świat skrywa jednak wcale niewesołą tajemnicę. Tichy dowiaduje się ostatecznie, że wszyscy – poza rozmyślnie przyjmowanymi psychemikaliami, których przykłady podano powyżej – nieświadomie pozostają również cały czas pod wpływem tzw. maskonów. Jak sugeruje ich nazwa, psychemikalia te mają maskować rzeczywistość, upiększać ją, czynić możliwą do zniesienia. Otóż Ziemia jest dramatycznie przeludniona, zasoby naturalne na wyczerpaniu, brak już nawet zwykłego miejsca. Ludzkość ginie, maskony zaś mają tę agonię przesłonić, fabrykowane przez nie oszustwo pełni rolę anestetyku. W pewnym momencie Tichy wyzwała się na krótki moment spod władzy maskonów i dostrzega, że to, co brał za wystawną salę luksusowej restauracji, jest w istocie zatłoczoną i obskurną izbą, a wykwinne danie, którym przed chwilą z apetytem się zajął, wygląda jak niejadalna bryla¹⁵. Doświadczenia corcoranoidów generowano za pomocą impulsów elektrycznych, natomiast wrażenia Tichego i innych bohaterów *Kongresu futurologicznego* produkowano chemicznie. Różnica ta traci na znaczeniu w świetle tego, co zwykle uważa się za wspólne dla obu przypadków. Jedne i drugie zakłamywały rzeczywistość.

W poważniejszym tonie Lem opisuje sztucznie kreowane światy istot zwanych personoidami w apokryfie *Non serviam*. Apokryfy to recenzje lub wstępy do zmyślonych książek. Taka forma dawała autorowi pretekst do przedyskutowania idei, które zajmowały go do pewnego stopnia, którym wszakże nie chciał poświęcać więcej uwagi. Tytułowe *Non serviam* to praca fikcyjnego naukowca Dobba, poświęcona zmyślonej dyscyplinie naukowej, personetyce, która eksploruje ludzką psychikę, ale poprzez stwarzanie i obserwowanie sztucznych istot świadomych, zwanych właśnie personoidami. Osobowości te i ich uniwersa są tworzone cyfrowo w potężnych komputerach instytutów badawczych. Personetycy obserwują i opisują rozwój personetycznych społeczności w nadziei, że pouczy ich to o psychice ludzkiej.

W przeciwieństwie do wspomnianych wyżej przygód Tichego lemowski narrator nie uważa światów personoidów za fikcyjne, złudne czy też nierzeczywiste. Wręcz przeciwnie. Wspomina wprawdzie o „dziwnie zmartwychwstałej nagle – doktrynie biskupa Berkeleya”¹⁶, zauważając, że niektórzy sugerują, iż światy personoidów nie są samodzielne bytowo, ale po to tylko, by się z taką interpretacją nie zgodzić. Píše: „jako stwórcy ich świata, wiemy jednak doskonale, iż postrzegane przez nich naprawdę istnieje – wewnątrz komputera – w niezawisłości od personoidów”¹⁷. To zastanawiająca uwaga, bo właściwie czym różni się sytuacja persono-

¹⁵ Dla kronikarskiej rzetelności trzeba dodać, że cały opisany świat przyszłości okazuje się ostatecznie kolejną halucynacją Tichego. To jednak nie ma większego wpływu na dyskusowane tu zagadnienia.

¹⁶ S. Lem, *Non serviam*, art. cyt., s. 137.

¹⁷ S. Lem, *Non serviam*, art. cyt., s. 138.

idów od położenia corcoranoidów? I jedne, i drugie powołano do istnienia sztucznie. I jedne, i drugie obdarzono świadomością. I jedne, i drugie zamieszkują stworzony sztucznie świat. Różnica może polegać na tym, że corcoranoid sam (tzn. jego świadomość) jest w jakimś sensie przechowywany w skrzyni, a świat generuje oddzielne urządzenie – bęben, do którego corcoranoida dopiero się podłącza. Z kolei zarówno personoidy, jak i ich świat bytują na jednym urządzeniu, w pamięci tego samego komputera. Poza tym świat corcoranoidów przypomina świat rzeczywisty, natomiast uniwersum personoidów różni się od niego znacznie. Ma charakter matematyczny, a wrażenia personoidów – jak tłumaczy lemowski narrator-recenzent – z racji odmiennej anatomii pozostają dla ludzi zupełnie niewyobrażalne¹⁸. Te różnice nie tłumaczą jednak, dlaczego wrażenia corcoranoidów miałyby być złudne, a ich świat nierealny, podczas gdy świat personoidów już nie. Na razie wystarczy odnotować tyle tylko, że ujawnia się tu pewna niespójność pomysłów Lema.

Zupełnie poważne rozważania Lem poświęca sztucznemu generowaniu wrażeń w swoim najważniejszym chyba tekście dyskursywnym, czyli w *Summie technologiae*. Rozdział szósty tej pracy traktuje o fantomatyce. Jak wspomniano na wstępie, termin „fantomatyka” to lemowski neologizm mający oznaczać technologię tworzenia doskonałych złudzeń. Fantomatykę postrzega się niekiedy jako lemowską antycypację dostępnej współcześnie rzeczywistości wirtualnej. Takie podejście zbytnio upraszcza oryginalne intencje Lema. Żeby się o tym przekonać, wystarczy zauważyć, że rozważając możliwe technologie fantomatyczne, opisuje on ich aż pięć: fantomatykę obwodową, fantomatykę centralną, fantoplikację, tele-taksję i cerebromatykę (nie wspominając o tym, że przy okazji dyskutuje również filozoficzne problemy teleportacji). Współczesne systemy VR można uznać co najwyżej za wstępną fazę realizacji wymienionej najpierw fantomatyki obwodowej¹⁹. Jej działanie polega na dostarczaniu do mózgu ludzkiego wrażeń niepocho- dzących ze świata zewnętrznego, ale drogą okrężną, przez nerwy, podobnie jak to się dzieje z wrażeniami pochodzącymi od przedmiotów istniejących autonomicznie. Różnica między doświadczeniem w fantomacie (tak Lem nazywa urządzenie generujące wrażenia fantomatyczne), a doświadczeniem w świecie niefantomatycznym sprowadza się więc do źródła impulsów, którym może być maszyna albo rzeczywistość. Fantomatyka centralna to bezpośrednie drażnienie pewnych ośrodków w mózgu skutkujące doznaniem przyjemnymi lub przykrymi. Fantoplikacja umożliwia przesyłanie wrażeń jakieś osoby wielu odbiorcom równocześnie, tele-taksja daje sposobność doświadczenia odległych miejsc w czasie rzeczywistym,

¹⁸ Niemало miejsca zajmuje w apokryfie opis, jak należałoby rozumieć matematyczność świata personoidów. Ostateczna konkluzja głosi, że można jakoś ten świat opisać, ale nie można się dowiedzieć, jak to jest być personoidem, żeby sparafrazować tytuł słynnego tekstu Thomasa Nagela (*Jak to jest być nietoperzem?*). Podobny problem podejmuje zresztą Lem w omawianym dalej szóstym rozdziale *Summy*.

¹⁹ Por. P. Grabarczyk, *Jak to jest być w fantomacie?*, w: *Filozoficzny Lem...*, dz. cyt., s. 181–192.

jest czymś na kształt wielozmysłowej i interaktywnej telewizji *live*, cerebromatyka zaś ma być techniką modyfikowania mózgu, sztucznego nadawania komuś cech, predyspozycji czy umiejętności, których ten ktoś uprzednio nie posiadał. Spośród wymienionych technologii dla diskutowanego tu tematu istotna jest kwestia natury świata doznawanego w fantomacie obwodowym, gdyż to właśnie ta technologia kreuje światy fantomatyczne, tak jak je zdefiniowano na wstępie. Tu deklaracja Lema jest jednoznaczna: „Fantomatyka obwodowa – to wprowadzenie człowieka w świat przeżyć, których nieautentyczności wykryć nie można”²⁰. Podobnie zatem jak w przypadku corcoranoidów i maskonów, swoją technologię fantomatyczną Lem również postrzega w kluczu sceptycznym.

David Chalmers o rzeczywistości wirtualnej

Środowiska rzeczywistości wirtualnej stały się współcześnie wszechobecne. Popularność ta nie mogła ująć uwadze filozofów. Metafizycznemu statusowi VR sporo miejsca poświęcił w ostatnich latach np. David Chalmers. Zaczął on od refleksji dotyczącej globalnych symulacji całego świata, aby przejść do wszystkich w ogóle środowisk wirtualnych. Zasadnicza jego myśl sprowadza się do twierdzenia, że przedmioty wirtualne nie są wbrew potocznej opinii przedmiotami fikcyjnymi ani jakimiś złudzeniami, ale obiektami istniejącymi realnie²¹.

Impulsem do podjęcia tematu wirtualnej rzeczywistości było dla Chalmersa przygotowanie filozoficznego komentarza do filmu *Matrix*. Tekst *Matriks jako metafizyka* zaczyna od obserwacji, że fundamentalna dla filmowego scenariusza teza, którą nazywa hipotezą matriksa, a która głosi, że dany podmiot żyje od urodzenia w komputerowej symulacji (każdy podmiot rozważa tę kwestię z własnej perspektywy), jest domyślnie traktowana jako hipoteza sceptyczna w wyjaśnionym powyżej sensie. Chalmers uważa tę domyślną interpretację za błędną. Przekonuje, że hipoteza matriksa zamiast sceptycznego ma charakter metafizyczny – w takim znaczeniu, że stwierdza coś o podstawowej konstrukcji świata. Skutkiem metafizycznej natury tej hipotezy jest fakt, że nawet jej ewentualna prawdziwość wcale nie podważałaby prawdziwości wielu przekonań potocznych.

Ogólna struktura argumentu Chalmersa jest następująca: Najpierw formułuje on hipotezę opisującą ontologiczny status rzeczywistości, którą nazywa hipotezą metafizyczną. Następnie wykazuje, że jest ona równoważna hipotezie matriksa – równoważna w tym sensie, że jeśli ktoś uznaje jedną z nich, to powinien uznać i drugą²². Równoważność ta w połączeniu z faktem, że hipoteza metafizyczna nie ma charakteru sceptycznego, oznacza, iż hipoteza matriksa też go nie ma. W związku z tym okazuje się, że liczne przekonania mieszkańców matriksa są ostatecznie prawdziwe.

²⁰ S. Lem, *Summa technologiae*, dz. cyt., s. 225.

²¹ Przez wirtualne X Chalmers rozumie wersję X opartą na technologii komputerowej. Por. D. Chalmers, *The Virtual and the Real*, „Disputatio” 9 (2017), nr 46, s. 311.

²² Tak rozumianej równoważności nie należy mylić z równoważnością logiczną.

Aby wysłowić hipotezę metafizyczną, potrzebne są trzy twierdzenia: (1) hipoteza stworzenia – głosząca, że fizyczna czasoprzestrzeń wraz ze wszystkim, co się w niej znajduje, została stworzona przez istoty spoza tej przestrzeni; (2) hipoteza obliczeniowa – zachodzące w czasoprzestrzeni procesy fizyczne są ostatecznie konstytuowane przez procesy obliczeniowe, oraz (3) hipoteza umysł-ciało – umysł (każdy podmiot rozważa hipotezę z własnej perspektywy) jest konstytuowany przez procesy spoza czasoprzestrzeni fizycznej, ale wchodzi z tą czasoprzestrzenią w interakcje, tzn. z jednej strony odbiera od niej bodźce, z drugiej zaś jego reakcje mają na nią wpływ. Hipoteza metafizyczna to połączenie tez (1), (2) i (3), wzbogacone jeszcze o dodatkowe stwierdzenie, że leżące u podstaw czasoprzestrzeni procesy obliczeniowe zostały zaprojektowane jako komputerowa symulacja świata (S)²³. Krótki namysł wystarczy, aby przekonać się, że hipoteza metafizyczna rzeczywiście jest w opisanym wyżej sensie równoważna hipotezie matriksa. Matriks został przecież stworzony jako symulacja świata przez istoty spoza matriksa, jest w swoich podstawach obliczeniowy, a umysły podłączonych do niego ludzi nie są jego częścią, choć wchodzi z nim w interakcje.

Wniosek o niesceptycznej naturze hipotezy matriksa wciąż jednak może wydawać się nieintuicyjny. Przecież kiedy przykładowo mieszkańcowi matriksa zdaje się, że sięga po szklankę z wodą, to w rzeczywistości jego ręka spoczywa nieruchomo w syntetycznym kokonie. Jak zatem wypowiedane przez niego zdanie „Sięgam teraz ręką po wodę” może okazać się prawdziwe? Żeby to sobie unaocznić, należy rozważyć kwestię semantyczną, a konkretnie kwestię przedmiotowego odniesienia słów mieszkańca matriksa. Kiedy mówi on o ręce, to nie mówi o swojej biologicznej ręce leżącej spokojnie w kokonie – której nigdy przecież nie widział – lecz mówi o ręce swojego matriksowego, cyfrowego ciała. Gdy wypowiada słowo „woda”, nie odnosi się to do istniejącej poza matriksem H_2O , ale do wody cyfrowej. A zatem wspomniane zdanie należy rozumieć jako zdanie stwierdzające, że swoją matriksową ręką sięga po matriksową szklankę z matriksową wodą. A to jest po prostu prawda.

Można mieć dalsze wątpliwości. Ktoś taki nie wie przecież – i to stanowi istotę całej sprawy – że owe woda, ręka i szklanka są *matriksowe*. Owszem, ale należy pamiętać, na czym dokładnie polega jego niewiedza. Opisany hipotetyczny mieszkaniec matriksa nie wie, że ręka, szklanka i woda są matriksowe, to znaczy nie ma świadomości, iż są ukonstytuowane przez procesy obliczeniowe. Jeśli ktoś od urodzenia żyje w matriksie i zawsze używał nazwy „moja ręka” na określenie części swojego matriksowego ciała, a przy tym był przekonany, że fundamentalne procesy czasoprzestrzeni fizycznej nie są ze swej natury obliczeniowe, to mylił się co do najbardziej fundamentalnej warstwy tego, czym jest jego ręka. Ale przecież z faktu, że mylił się w kwestii natury procesów mikrofizycznych tworzących jego rękę, nie wynika, że nie ma tej ręki, albo że jest ona tylko złudzeniem. Jeśli ktoś nie wie, że jego ręka i woda składają się z atomów, to nie znaczy, iż nie wie, że ręką tą sięga po

²³ Por. D. Chalmers, *Matriks jako metafizyka*, art. cyt., s. 192–197.

wodę. Jeśli hipoteza matriksa jest prawdziwa, to, owszem, część podstawowych metafizycznie przekonań większości ludzi jest błędna (przekonanie o obliczeniowym charakterze rzeczywistości występuje raczej rzadko). Nawet wtedy jednak zwykłe, codzienne przekonania, jak to, że ktoś coś je, z kimś rozmawia, gdzieś idzie – pozostają prawdziwe.

Warto jeszcze odnotować, że w przeciwieństwie do hipotezy obliczeniowej dwa pozostałe komponenty hipotezy metafizycznej wcale nie są wymyślne. W hipotezę stworzenia wierzą współcześnie miliardy ludzi, a i hipoteza umysł-ciało – pokrywająca się z psychofizycznym dualizmem w stylu Kartezjusza – choć aktualnie mniej popularna, ma przecież swoich zwolenników.

Rozważywszy status hipotezy matriksa, Chalmers przechodzi do omówienia różnych jej odmian. Analizuje m.in. hipotezę nowego matriksa, hipotezę niedawnego matriksa, hipotezę złego geniusza oraz hipotezę chaosu. Hipoteza nowego matriksa głosi, że dany podmiot został dopiero co stworzony i wdrukowano mu fałszywe wspomnienia, a od teraz żyje w matriksie. Według hipotezy niedawnego matriksa dotychczas żył poza matriksem i dopiero niedawno podłączono go do symulacji, czego nie jest świadomy. Hipoteza złego geniusza to po prostu kartezjańska hipoteza złośliwego demona. Hipoteza chaosu głosi, że doświadczenia podmiotu są losowe, a ich pozorna regularność jest efektem nieprawdopodobnego zbiegu okoliczności. Okazuje się, że poza ostatnią wszystkie rozważane przez Chalmersa wariacje hipotezy matriksa nie są globalnymi hipotezami sceptycznymi i w przypadku każdej z nich znaczna część przekonań podmiotu zachowuje prawdziwość. Przykładowo w sytuacji niedawnego matriksa fałszywe okazują się przekonania dotyczące obecnej sytuacji, lecz prawdziwe pozostaną zapamiętania dotyczące przeszłości. (Dzieje się tak dlatego, że słowa podmiotu odnoszą się nie do tych obiektów, co trzeba. Ponieważ dotychczas podmiot żył poza matriksem, jego słowa odnoszą się do obiektów pozamatriksowych, podczas gdy teraz znajduje się w matriksie i aby wypowiadane przez niego zdania były prawdziwe, powinny się odnosić do obiektów matriksowych. Można natomiast zasadnie uważać, że gdyby odpowiednio długo pozostał w matriksie, to z czasem odniesienie jego słów uległoby pożądanej zmianie). Jedyna prawdziwie sceptyczna okazuje się hipoteza chaosu. Na szczęście jest ona znacznie mniej prawdopodobna niż którakolwiek z pozostałych.

W późniejszym o kilkanaście lat artykule *The Virtual and the Real* Chalmers rozważa status ontyczny przedmiotów wirtualnych w ogóle, nie ograniczając się do permanentnych symulacji całego świata. Wyrażone tu tezy stanowią poniekąd kontynuacją tez tekstu o Matrixie, choć główna linia argumentacyjna jest odmienna. Aby uzasadnić realność obiektów wirtualnych, Chalmers konfrontuje je z obiektami fikcyjnymi, które nie mają mocy przyczynowych, nie oddziałują między sobą, ani tym bardziej nie wpływają na przedmioty niefikcyjne. Nikt nie może fikcyjnym kamieniem stłuc ani fikcyjnego, ani realnego lustra. Owszem, można opisać fikcyjne zdarzenie polegające na tym, że kamień rozbija lustro, ale to wcale nie fikcyjny kamień będzie przyczyną fikcyjnego rozbicia lustra, a raczej intencja autora, jeśli

w ogóle zachodzi tu relacja przyczynowo-skutkowa. Ponadto fikcyjne przedmioty nie są w stanie oddziaływać na zmysły niefikcyjnych obserwatorów. Można widzieć, słyszeć lub czuć jakąś fizyczną reprezentację przedmiotu fikcyjnego, ale nie sam ów przedmiot. Gdy ktoś przygląda się Ofelii ze słynnego obrazu Johna Everetta Millaisa, nie dostrzega fikcyjnej bohaterki szekspirowskiego *Hamleta*, a tylko zaschniętą olejną farbę naniesioną na płótno przez artystę. Kunszt Millaisa sprawia, że odbiorca ulega złudzeniu, iż patrzy na Ofelię.

Natomiast przedmioty wirtualne mają moce przyczynowe, mogą oddziaływać zarówno na inne przedmioty wirtualne, jak i na przedmioty niewirtualne. Jest to oczywiste dla każdego, kto choć sporadycznie grywał na komputerze, niekoniecznie nawet korzystając z gogli VR²⁴. W wirtualnych środowiskach takich gier stłuczenie wirtualnego lustra wirtualnym kamieniem jest jak najbardziej możliwe. Również to, co wywołuje wrażenia w użytkowniku VR, to nie tylko jakieś reprezentacje przedmiotów wirtualnych, lecz same te przedmioty. Kwestia ewentualnej iluzoryczności tych wrażeń jest już nieco bardziej skomplikowana i nie będzie tutaj rozwijana. Wystarczy tylko nadmienić, że Chalmers dowodzi ich nieiluzoryczności²⁵.

Powyższe stwierdzenie, które głosi, że przedmioty wirtualne mają moce przyczynowe, jest pierwszą przesłanką w centralnym argumentie Chalmersa. Druga przesłanka głosi, że to przedmioty cyfrowe mają te moce przyczynowe, z czego wynika teza, że przedmioty wirtualne są identyczne z przedmiotami cyfrowymi. Tę ostatnią koncepcję Chalmers nazywa wirtualnym cyfryzmem (*virtual digitalism*) i uważa za odmianę realizmu w kwestii przedmiotów wirtualnych. Pytanie o to, czym dokładnie są obiekty cyfrowe, nie jest oczywiście trywialne. Roboczo Chalmers uznaje je za struktury danych ufundowane na procesach obliczeniowych, które z kolei ufundowane są na procesach fizycznych zachodzących w komputerach. W każdym razie niewątpliwie nie są one przedmiotami fikcyjnymi.

Jeszcze jedna sprawa wymaga wyjaśnienia. Przekonanie niektórych, że przedmioty wirtualne są przedmiotami fikcyjnymi, nazywane fikcjonalizmem wirtualnym, bierze się stąd, że w grach komputerowych często spotyka się postacie fikcyjne, występujące chociażby w roli awatarów. Przykładowo w jakiejś grze z uniwersum *Star Wars* gracz może wcielić się w postać Luke'a Skywalkera. Skoro ten ostatni jest charakterem fikcyjnym, to czy wirtualny awatar też nie powinien być uznany za fikcyjny? Otóż nie. Wirtualny awatar reprezentuje w takim przypadku postać fikcyjną, lecz sam jest przedmiotem cyfrowym, a przez to realnym. Analogicznie realnie istniejący człowiek może wcielić się w postać fikcyjną. Grający fikcyjnego Luke'a Skywalkera Mark Hamill jest przecież bytem realnym.

²⁴ Chalmers uznaje tzw. warunek immersyjności za konieczny dla wirtualnej rzeczywistości, ale nie jest to wystarczająco uzasadnione. Przedstawiony argument na rzecz wirtualnego cyfryzmu zadziała nawet w przypadku rzeczywistości wirtualnej, z którą obcuje się tylko poprzez ekran komputera czy smartfonu. Por. P. Grabarczyk, *Pułapki fantomatyki*, w: *Filozoficzny Lem...*, dz. cyt., s. 485–486.

²⁵ Por. D. Chalmers, *The Virtual and the Real*, art. cyt., s. 326–333.

Światy fantomatyczne Lema z perspektywy realizmu Chalmersa

Opisane wyżej lemowskie światy fantomatyczne interpretuje się zwykle w kluczu sceptycznym. Wykładnię taką potwierdzają zarówno same teksty autora *Solaris*, jak i artykuły omawiające jego twórczość. Bohater lemowski, profesor Corcoran, po wstępnym wprowadzeniu swojego gościa w naturę osobliwych skrzyń wypowiada takie oto słowa na temat jednego ze swoich stworzeń: „On bada swój świat, jednakże nigdy – rozumie pan, nigdy nie domyśli się nawet, że jego świat nie jest realny, że traci czas i siły na zgłębianie tego, co jest serią bębnow z nawiniętą taśmą filmową, a jego ręce, nogi, oczy, jego własne, ślepnące oczy są tylko złudzeniem wywołanym w jego elektrycznym mózgu wyładowaniami odpowiednio dobranych impulsów”²⁶. W *Summie technologiae* świat stwarzany w fantomacie Lem otwarcie nazywa fikcyjnym, a przeżycia fantomatyżowanego – złudzeniem²⁷. Poza tym przecież sama nazwa „fantomatyka” ma już inklinacje sceptyczne. W *Kongresie futurologicznym* wielokrotnie padają stwierdzenia o fałszującej funkcji maskonów i nierealności stwarzanego, czy może lepiej powiedzieć: modyfikowanego przez nie świata. Taki wydźwięk mają np. ostatnie dwie rozmowy Ijona Tichego z profesorem Trottelreinerem czy też finałowa wymiana zdań między głównym bohaterem a Symingtonem.

Komentatorzy również interpretują lemowskie światy fantomatyczne w tym kluczu. Filip Kobiela w swoim tekście o corcoranoidach porównuje opisaną przez Lema historię ze słynnym eksperymentem myślowym Hilary’ego Putnama o mózgach w słojach, który to eksperyment jest w swej istocie właśnie sceptyczny²⁸. O fałszywości świata corcoranoidów pisze Wojciech Żelaniec²⁹. Jerzy Jarzębski w posłowie do *Kongresu futurologicznego* światy fantomatyczne określa jako fikcyjne³⁰. We wprowadzeniu do wydanego w serii Biblioteki Narodowej wyboru tekstów Lema Paweł Majewski wprost porównuje akcję *Kongresu futurologicznego* z fabułą *Matrixa*, obie odczytując jako historie o iluzoryczności ludzkiego doświadczenia³¹. W podobnym duchu wypowiada się także Dariusz Brzostek³².

²⁶ S. Lem, *Ze wspomnień Ijona...*, art. cyt., s. 326.

²⁷ S. Lem, *Summa technologiae*, dz. cyt., s. 212.

²⁸ F. Kobiela, *Mózgi elektronowe...*, art. cyt. Należy dodać, że w tekście tym Kobiela rozważa różne, również niesceptyczne konsekwencje historii o corcoranoidach.

²⁹ W. Żelaniec, *Okruchy ontologiczne w powiastkach filozoficznych Lema*, w: *Filozofia i literatura. Antologia tekstów*, red. A. Głąb, Warszawa 2011, s. 303–305.

³⁰ J. Jarzębski, *Futurologia i chichot diabła*, w: S. Lem, *Kongres futurologiczny*, Kraków 2002, s. 128.

³¹ P. Majewski, *Wstęp*, w: S. Lem, *Pamiętnik znaleziony w wannie i inne utwory*, Wrocław 2022, s. LXX–LXXVI.

³² D. Brzostek, „Kongres futurologiczny” Stanisława Lema, czyli złudna utopia farmakokracji, w: *Polska literatura fantastyczna. Interpretacje*, red. A. Stoff, D. Brzostek, Toruń 2005, s. 281–296.

Wbrew temu można odnaleźć u Lema również takie sformułowania, z których wynika, że opisywane światy fantomatyczne są jednak czymś więcej niż tylko ułudą. Przede wszystkim – o czym wspomniano wyżej – cyfrowe światy stwarzane dla personoidów są określone *explicite* jako istniejące niezależnie od zamieszkujących je cyfrowych istot. Z kolei na początku rozdziału poświęconego fantomatyce Lem wyraża wątpliwości, czy wytwarzane przez fantomaty wrażenia są jedynie iluzją. Piśze: „Nie wiem zresztą, czy można je nazwać tylko złudzeniami. Proszę osądzić”³³. Również słowa, w jakich Corcoran relacjonuje przeżycia swoich stworzeń, mogą sprawiać wrażenie, że w opozycji do jego przytoczonej wyżej wypowiedzi wierzy on w ich częściową przynajmniej autentyczność. Widać zatem w tekstach Lema pewne napięcie lub niezdecydowanie co do ontologicznej natury wymyślonych przez siebie światów fantomatycznych. Być może pisarz przeczuwał nieświadomie realizm wirtualny w stylu Chalmersa. Mimo wszystko nie można powiedzieć, żeby go antycypował³⁴.

Warto zatem spojrzeć na lemowskie światy fantomatyczne z perspektywy chalmersowskiego realizmu wirtualnego, co umożliwi określenie ich statusu ontycznego. W tym celu każdy z tych światów oceniono pod względem zgodności ze składowymi twierdzeniami hipotezy metafizycznej.

Świat corcoranoidów

(1) Świat ten spełnia oczywiście hipotezę stworzenia. Jest dziełem istoty spoza tego świata, a konkretnie profesora Corcorana. (2) W opowiadaniu Lema podano zbyt mało informacji, aby jednoznacznie ocenić prawdziwość hipotezy obliczeniowej. Opisuując zasadę działania bębna generującego doświadczenia odbierane przez mieszkańców skrzyń, Corcoran objaśnia Tichemu, że za doświadczenia te odpowiedzialne są taśmy z zarejestrowanymi impulsami elektrycznymi. Być może impulsy owe są fundamentem jakichś procesów obliczeniowych, a w związku z tym hipoteza obliczeniowa jest prawdziwa. Może jednak nie reprezentują żadnych procesów obliczeniowych i same te procesy elektryczne leżą u podstaw procesów fizycznych zachodzących w świecie corcoranoidów. W takim przypadku hipotezę obliczeniową należałoby zastąpić jakimś twierdzeniem, które roboczo można nazwać hipotezą elektryczną. Taka teza również nie miałaby charakteru sceptycznego. (3) Hipoteza umysł-ciało także jest raczej spełniona. Umysły corcoranoidów nie są częścią czasoprzestrzeni generowanej w bębnie, gdyż powstają w skrzyniach i dopiero w dalszej kolejności są podłączane do tegoż bębna. Dodatkowo czytelnik dowiadyduje się, że między tymi umysłami a ich światem zachodzi interakcja. Lemowski bohater nie wdaje się w szczegóły, mimo to wyraźnie zaznacza, że jego stworzenia mogą do pewnego stopnia wpływać na doświadczenia generowane w bębnie, a bę-

³³ S. Lem, *Summa technologiae*, dz. cyt., s. 207.

³⁴ Na obecne w pismach Lema wątki realistyczne w kwestii VR zwracał uwagę np. Paweł Grabarczyk. Por. P. Grabarczyk, *Pułapki fantomatyki*, art. cyt.

ben oczywiście wpływa na owe umysły. (S) Ponadto w przypadku corcoranoidów prawdziwa jest też dodatkowa teza, że stwórca świata pomyślał go jako symulację świata rzeczywistego.

Przy założeniu, że wspomniane impulsy elektryczne można potraktować jako sposób zapisu procesów obliczeniowych, sytuacja corcoranoidów jest bardzo zbliżona do położenia mieszkańca matriksa. Istotna różnica, nieuwzględniona w trzech tezach składowych opisanych przez Chalmersa, jest taka, że do matriksa podłączeni są ludzie, których mózgi powstały w drodze ewolucji naturalnej i nie stworzyli ich twórcy symulacji, natomiast corcoranoidy i ich świat są dziełami tego samego autora. To jednak nie zmienia faktu, że istnieją. Istnieje także ich rzeczywistość, a ich doświadczenia wcale nie są iluzoryczne. Corcoranoidy mylą się w pewnych fundamentalnych kwestiach (nie spodziewają się zapewne, że procesy dziejące się w ich świecie są u swych podstaw procesami elektrycznymi, reprezentującymi być może jakieś procesy obliczeniowe), ale to nie znaczy, że mylą się w większości spraw codziennych. To Corcoran nie ma racji, twierdząc, że ich „upalne noce południa i szmer fal” są nierzeczywiste.

Świat personoidów

Sytuacja personoidów wygląda następująco: (1) Prawdziwość hipotezy stworzenia nie budzi żadnych wątpliwości. (2) Hipoteza obliczeniowa również nie jest zbyt kontrowersyjna. Ich światy generuje się komputerowo, trudno zatem wyobrazić sobie, aby nie miały one u swych podstaw charakteru obliczeniowego. (3) Mniej jednoznacznie prezentuje się kwestia hipotezy umysł-ciało. Z opisów lemowskiego narratora-recenzenta wiadomo, że personoidy wraz ze swym światem zamieszkują pamięć jednego urządzenia. To odróżnia ich sytuację od położenia corcoranoidów, które przebywały w urządzeniach zewnętrznych wobec świata bębna. Z tego jednak, że zarówno świat, jak i świadomości personoidów wygenerowała jedna maszyna, nie wynika jeszcze, że umysły personoidów należą do czasoprzestrzeni ich świata. Być może świat tworzony jest oddzielnie, a personoidy oddzielnie i dopiero następnie są one jakoś podłączane do tego uniwersum. Taki zresztą mniej więcej obraz wyłania się z tekstu apokryfu. Fikcyjny recenzent pracy Dobba sporo miejsca poświęca najpierw opisowi procesów światotwórczych, a następnie wyjaśnia, jak w odrębnych procesach należy wzbudzać sztuczną świadomość. O zachodzeniu interakcji między personoidami a ich światami mogą z kolei świadczyć fragmenty opisujące wpływ tych istot na kształt zamieszkiwanego przez nich środowiska. To tylko poszlaki, ale dość wyraźnie sugerujące prawdziwość hipotezy umysł-ciało. Nawet jednak gdyby nie była ona prawdziwa, to jakaś wykluczająca się z nią alternatywna teza opisująca relacje między umysłem a ciałem personoidów i tak nie byłaby hipotezą sceptyczną. (S) Trzeba natomiast odnotować, że – inaczej niż w przypadku corcoranoidów – świat personoidów nie jest pomyślany jako symulacja świata rzeczywistego. Wręcz przeciwnie, różni się on od niego istotnie, co – jak wspomniano – jest

zresztą pretekstem do ciekawych rozważań Lema na temat natury doświadczenia radykalnie odmiennego od doświadczenia ludzkiego.

Fantomatyka obwodowa

Odnosnie do opisanej w *Summie technologiae* fantomatyki obwodowej należy rozważyć dwa odrębne scenariusze: po pierwsze, przypadek kogoś, kto w fantomacie żyje od urodzenia, po drugie, kogoś, kto korzysta z niego od czasu do czasu. Ten pierwszy znajduje się w położeniu bardzo zbliżonym do sytuacji mieszkańca matriksa, przy czym ewentualne wątpliwości może budzić kwestia prawdziwości hipotezy obliczeniowej, gdyż Lem nie precyzuje, jaka dokładnie technologia leży u podstaw generowanych w fantomacie wrażeń. Jakakolwiek byłyby natura tych podstawowych procesów, teza opisująca ową naturę tak czy owak nie byłaby tezą sceptyczną. Jeśli zatem ktoś akceptuje argumentację Chalmersa dotyczącą matriksa, to musi się też zgodzić, że ewentualność przebywania od urodzenia w fantomacie wcale nie prowadzi do globalnego sceptycyzmu.

Co zaś ze sporadycznym użytkownikiem fantomatu? Tutaj znowu należałoby odróżnić dwa podprzypadki. Po pierwsze, fantomatyizowany może być świadom tego, że znajduje się w fantomacie – chociażby dlatego, że pamięta, jak zaczynał z niego korzystać, albo dlatego, że rzeczywistość fantomatyczna zawiera jakieś subtelne wskaźniki świadczące o tym, że się doświadcza wrażeń produkowanych przez maszynę. W takim przypadku nie można powiedzieć, że hipoteza metafizyczna jest prawdziwa. Świat takiego użytkownika, czyli świat poza fantomatem, nie jest przecież u swych podstaw obliczeniowy. Rozważana sytuacja przypomina współcześnie dostępne środowiska rzeczywistości wirtualnej. Jeśli zgodzić się z argumentami Chalmersa na rzecz cyfryzmu wirtualnego, należy stwierdzić, że przedmioty fantomatycznie wytworzonego doświadczenia istnieją realnie, choć nie jako zwykłe przedmioty fizyczne, ale jako przedmioty cyfrowe (lub jakieś pokrewne). Sceptycyzm znów zostaje zniesiony.

A jeśli ktoś znajduje się w fantomacie stosunkowo niedługo, ale nie jest tego świadomy? Lem rozważa różne metody, jak klienta fantomatu można by oszukać co do tego, że opuścił sztuczną rzeczywistość, podczas gdy faktycznie wciąż pozostaje pod wpływem maszyny (motyw bardzo często wykorzystywany w *science-fiction*). Ponieważ ktoś taki nie zamieszkuje fantomatu od urodzenia, jego los nie pokrywa się z położeniem mieszkańca matriksa. Przypomina natomiast sytuację opisywaną wzmiankowaną wyżej hipotezą niedawnego matriksa, która nie jest globalną hipotezą sceptyczną. Osoba nieświadomie fantomatyizowana myli się co do swojego obecnego położenia, ale nie myli się co do swojej przeszłości. Poza tym chociaż odniesienie przedmiotowe jej słów jest błędne – ponieważ wychowała się poza fantomatem, jej słowa odnoszą się do obiektów poza fantomatem – to mimo wszystko otaczające ją przedmioty fantomatyczne nie są przedmiotami fikcyjnymi.

Rzeczywistość psychiczna

Spośród rozważanych historyjek lemowskich najbardziej odróżnia się od pozostałych psychicznie współtworzona rzeczywistość przyszłości opisanej w *Kongresie futurologicznym*. Nierzadko komentatorzy odczytują tę powieść jako antycypację dystopii zaprezentowanej w *Matrixie*. Między obiema wizjami zachodzi jednak różnica. Matrix jest w pełni wytwarzany sztucznie, procesy obliczeniowe leżące u jego podstaw są odpowiedzialne za całość jego czasoprzestrzeni i wypełniających ją obiektów. Natomiast wrażenia bohaterów *Kongresu futurologicznego* mają proveniencję mieszaną, są „łaciate” – żeby użyć terminu, który pojawiał się u Lema w innych kontekstach. Otóż osoby pozostające pod wpływem maskonów doświadczają obiektów niewirtualnych. Maskony modyfikują tylko doświadczenie, które bez nich i tak by się pojawiło. Obrzydliwa papka wygląda i smakuje dzięki psychemikaliom jak wykwinne danie, obskurna rudera staje się elegancką salą restauracyjną, ale zarówno papka, jak i rudera istnieją niezależnie od produkowanych chemicznie wrażeń. Owszem, zdarza się, że maskony dadzą wrażenie czegoś, co inaczej nie istnieje w ogóle, chociażby samochodów, których rzekomi kierowcy w przekonaniu, że zasiadają w fotelu wygodnego auta, w rzeczywistości biegają po prostu po ulicach, co zresztą powoduje ciągle sapanie wzbudzające w Tichym podejrzenia. Ale nawet te w pełni chemicznie kreowane obiekty wpisują się w tło obiektów istniejących poza chemicznie spreparowanym doznaniem. Substancje chemiczne nie tworzą świata od zera.

Gdyby próbować wskazać analogon tego chemicznie współprodukowanego środowiska spośród dostępnych współcześnie technologii, to nie powinna to być rzeczywistość wirtualna, lecz raczej rzeczywistość rozszerzona (*augmented reality*). W jej przypadku obiekty kreowane komputerowo są rzutowane w czasie rzeczywistym na otoczenie niewirtualne. Analogia ta funkcjonuje zresztą sprawnie tylko w przypadku przedmiotów w całości kreowanych przez maskony, takich jak wspomniane samochody, lecz załamuje się w przypadku obiektów jedynie modyfikowanych, jak sala restauracyjna czy posiłek. W obu przypadkach jednak działanie maskonów i tak nie rodzi globalnych konsekwencji sceptycznych.

Jeśli maskony działają od dawna, jeśli ktoś żyje we współtworzonym przez nie świecie od urodzenia, to jego sytuacja jest rzeczywiście podobna do położenia mieszkańca matriksa. Co prawda, jego wrażenia mają pochodzenie chemiczne, a nie obliczeniowe, a poza tym częściowo pochodzą od przedmiotów istniejących niezależnie od wpływu aplikowanych mu substancji. Mimo wszystko owe różnice ostatecznie tracą na znaczeniu. Jeśli natomiast maskony działają na kogoś stosunkowo niedługo, to jego los przypomina pozycję osoby znajdującej się w niedawnym matriksie. Ten ostatni scenariusz też nie jest globalnie sceptyczny.

Faktycznie sceptyczny charakter ma natomiast przekonanie o pozostawaniu pod wpływem niektórych innych niż maskony środków psychicznych. Chodzi tu przykładowo o te substancje, które zmieniają pamięć. Jeśli ktoś po zażyciu dantyny twierdzi, że napisał *Boską komedię*, to oczywiście pozostaje w błędzie. Podob-

nie inne środki tego typu wzbudzają w zażywających je osobnikach przekonania fałszywe. Ich działanie można jednak przypisać raczej do fantomatyki centralnej, a może nawet cerebromatyki niż do rozważanej tu fantomatyki obwodowej.

Podsumowanie

Przedstawiona powyżej analiza statusu ontycznego światów fantomatycznych ukazuje cały wachlarz możliwych konfiguracji. Niemniej nie jest kompletna, a niektóre jej aspekty pominięto. Przykładowo nie poruszono w ogóle tematu wzajemnych kontaktów świadomych istot znajdujących się w świecie fantomatycznym. W *Summie technologiae* Lem zdaje się taką ewentualność wykluczać, z kolei najważniejsza część *Non serviam* to opis rozmów toczonych przez zamieszkujące sztuczny świat personoidy. Również w *Kongresie futurologicznym* pozostający pod wpływem maskonów bohaterowie wchodzą ze sobą w interakcje. Wszystko to ukazuje, jak rozmaicie można realizować ogólną ideę fantomatyki. Co jednak ważniejsze – jak starano się powyżej wykazać – w zdecydowanej większości przypadków doświadczenia generowane fantomatycznie nie są iluzoryczne, a ich przedmioty nie są fikcyjne.

Bibliografia

- Brzostek D., „Kongres futurologiczny” Stanisława Lema, czyli złudna utopia farmakokracji, w: *Polska literatura fantastyczna. Interpretacje*, red. A. Stoff, D. Brzostek, Toruń 2005, s. 281–296.
- Chalmers D., *Matriks jako metafizyka*, tłum. J. Jarocki, „Roczniki Filozoficzne” 63 (2015), nr 4, s. 187–228.
- Chalmers D., *The Virtual and the Real*, „Disputatio” 9 (2017), nr 46, s. 309–352.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewiczowa, Kraków 1948.
- Grabarczyk P., *Jak to jest być w fantomacie?*, w: *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema i opracowania*, red. F. Kobiela, J. Gomułka, t. 1, Warszawa 2021, s. 181–192.
- Grabarczyk P., *Pułapki fantomatyki*, w: *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema i opracowania*, red. F. Kobiela, J. Gomułka, t. 1, Warszawa 2021, s. 473–499.
- Jarzębski J., *Futurologia i chichot diabła*, w: S. Lem, *Kongres futurologiczny*, Kraków 2002, s. 124–129.
- Kobiela F., *Mózgi elektronowe w skrzyni*, w: *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema i opracowania*, red. F. Kobiela, J. Gomułka, t. 1, Warszawa 2021, s. 501–519.

- Lem S., *Kongres futurologiczny*, w: S. Lem, *Bezszenność*, Kraków 1971, s. 5–132.
- Lem S., *Non serviam*, w: S. Lem, *Bezszenność*, Kraków 1971, s. 133–165.
- Lem S., *Summa technologiae*, Kraków 1964.
- Lem S., *Ze wspomnień Ijona Tichego. I*, w: S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, Warszawa 1971, s. 317–330.
- Majewski P., *Wstęp*, w: S. Lem, *Pamiętnik znaleziony w wannie i inne utwory*, Wrocław 2022, s. V–CX.
- Putnam H., *Mózgi w naczyniu*, tłum. A. Grobler, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998, s. 295–324.
- Żelaniec W., *Okruchy ontologiczne w powiastkach filozoficznych Lema*, w: *Filozofia i literatura. Antologia tekstów*, red. A. Głąb, Warszawa 2011, s. 294–306.

„Studia Sandomierskie” 32 (2025), s. 205–220

ISSN 0208-7626

Monika Wójcik

 <https://orcid.org/0009-0006-7032-1397>

monicawojcik@gmail.com

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

Fenomenalna natura świadomości jako granica uploadowania umysłu w świetle neurokognitywistyki

 <https://doi.org/10.15633/sts.3211>

Fenomenalna natura świadomości jako granica uploadowania umysłu w świetle neurokognitywistyki

Abstrakt

Niniejszy artykuł krótko przybliża problem nieredukowalności świadomości w kontekście koncepcji *mind uploading*, czyli hipotetycznej możliwości przeniesienia ludzkiego umysłu do środowiska cyfrowego. Podjęto analizę fenomenalnego wymiaru świadomości jako kluczowego ograniczenia dla uploadowania umysłu. Wskazano, że choć procesy neuronalne można teoretycznie odwzorować w systemie cyfrowym, to jednak subiektywne doświadczenie wraz z jakościami (*qualia*) pozostaje nieredukowalne do modeli obliczeniowych i fizykalistycznych. Odwołując się do argumentów Davida Chalmersa, Franka Jacksona i Thomasa Nagela, zauważono, że funkcjonalna kopia umysłu prawdopodobnie nie byłby kontynuacją oryginalnej świadomości, a jedynie symulacją pozbawioną własnego „ja”. Ostatecznie ustalono, że fenomenalność, ucieleśnienie i jakościowa perspektywa pierwszoosobowa są fundamentalne dla istnienia świadomości, co podważa możliwość jej pełnego odwzorowania lub autonomicznej emergencji w środowisku cyfrowym.

Słowa kluczowe: świadomość fenomenalna, qualia, transfer umysłu, filozofia umysłu, neurokognitywistyka

The Phenomenal Nature of Consciousness as a Boundary for Mind Uploading

Abstract

Previous attempts to formulate a comprehensive theory of consciousness have revealed its multidimensional structure and the coexistence of several distinct forms. This article briefly outlines the problem of the irreducibility of consciousness in the context of mind uploading – the hypothetical possibility of transferring the human mind into a digital environment. The analysis focuses on the phenomenal aspect of consciousness as a fundamental limitation to the feasibility of mind uploading. It is argued that although neuronal processes could theoretically be replicated within a computational system, subjective experience and qualitative properties (*qualia*) remain irreducible to computational and physicalist models. Referring to the arguments of Chalmers, Jackson, and Nagel, it is emphasized that a functional copy of the mind would most likely not constitute a continuation of the original consciousness, but rather a simulation devoid of its own subjective “self.” Ultimately, it is highlighted that phenomenality, embodiment, and the qualitative first-person perspective are essential conditions for consciousness, undermining the possibility of its full reproduction or autonomous emergence in a digital substrate.

Keywords: phenomenal consciousness, qualia, mind uploading, philosophy of mind, neurocognitive science

„Należy założyć – bo jak się wydaje, trudno temu zaprzeczyć – że świadomość jest powiązana ze szczególnym działaniem neuronów. Wyładowania neuronów, oddziaływania potencjałów zachodzące w mózgu, posiadając określoną strukturę oraz przebieg, odgrywają przyczynową rolę w tworzeniu się fenomenu pierwszoosobowego doświadczenia rzeczywistości, czyli: doświadczenia bólu lub smutku, posiadania wiedzy, że $6 \times 7 = 42$, czy też tęsknoty”¹.

Dotychczasowe próby sformułowania wyczerpującej teorii świadomości ukazały jej kilka odmiennych form oraz wielowymiarowy charakter². Toteż aby rozważać możliwości zaistnienia świadomości u AI, co będzie głównym przedmiotem analizy tego artykułu, trzeba najpierw ustalić, czym właściwie jest ta świadomość. Zjawisko to, obecne w filozofii, neurologii i psychologii, wydaje się zdolnością do odczuwania, postrzegania i reagowania na otoczenie. U ludzi wiąże się ponadto z emocjami, decydowaniem i planowaniem. Świadomość według słownika terminów filozofii arystotelesowsko-tomistycznego opisu rzeczywistości można rozumieć jako stan przytomności i czuwania, inny od snu czy zamroczenia. Przejawia się ona w umiejętności jednostki do orientowania się zarówno w otaczającym świecie, jak i we własnych stanach wewnętrznych. Ponadto obejmuje różne pochodne zjawiska psychiczne, takie jak pamięć, refleksja czy doświadczenie³. Świadomość nieistniejąca jako oddzielony od ciała byt – bo o takiej będzie mowa – stanowi potencjał, który początkowo nie zawiera określonych treści bądź jest aktualnym stanem rozwoju wiedzy, tendencji i decyzji jednostki. Można ją ująć jako „tzw. strumień [...], czyli ciąg stanów i aktów należących do pewnego ja, ściślej: moment każdego stanu czy aktu świadomego, dzięki któremu stan ten lub akt jest właśnie świadomy”⁴. Świadomość jest postrzegana jako zjawisko o charakterze naturalnym, nierozzerwalnie związane z biologiczną strukturą organizmu. Jej organiczne podłoże to mózg i ciało, które stanowią fizyczną i funkcjonalną podstawę procesów poznawczych. Ucieleśniony mózg pozostaje w stałej zależności od środowiska zewnętrznego, będąc integralną częścią podmiotu działającego w świecie⁵. W tym ujęciu świadomość nie jest traktowana jako byt oderwany od rzeczywistości materialnej, lecz jako fenomen ucieleśniony i zakorzeniony w kontekście środowiskowym. Oznacza to, że

¹ P. Clayton, *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*, Oxford 2008, s. 112.

² A. Dąbrowski, *Podstawowe rodzaje świadomości we współczesnej filozofii naturalistycznej*, „Diametros” (2013), nr 36, s. 27–46.

³ P. Lenartowicz, J. Koszteyn, *Słownik niektórych terminów filozofii AT, czyli arystotelesowsko-tomistycznego opisu rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, lenartowicz.jezuici.pl/files/2011/09/S%C5%82ownik-AT-JK11.pdf [dostęp: 2 XII 2025 r.].

⁴ *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 386.

⁵ M. Hohol, *Ucieleśniony podmiot: od wspólnej rozmaitości do „Ja”*, w: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Kraków 2016, s. 177–190. Zob. M. Miłkowski, *Sztuczna inteligencja i obliczeniowe teorie umysłu*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Kraków 2012, s. 604.

powstaje i rozwija się w wyniku dynamicznych interakcji organizmu z otoczeniem. Tym samym można ją określić jako zjawisko wyłaniające się z aktywności podmiotu, jego działania i wzajemnego oddziaływania z różnorodnymi elementami świata⁶. Niestety próby uchwycenia jednoznacznej definicji świadomości napotykały trudności natury metodologicznej i teoretycznej, rodząc wątpliwości zarówno co do adekwatności stosowanych metod jej badania, jak i możliwości jednoznacznego zidentyfikowania jej neuronalnych korelatów. W ramach badań nad świadomością zwykle rozróżnia się jej funkcje i jej rodzaje, co pozwala uporządkować różnorodne podejścia do tego złożonego zjawiska⁷. Niniejszy artykuł podejmuje problem uploadowania umysłu w przypadku wybranej świadomości fenomenalnej wraz z jakościowym doświadczeniem zachodzącym w materiale biologicznym. Autorka stawia pytanie, czy kopiowanie struktury mózgu i procesów neuronalnych wystarcza do odtworzenia lub wyłonienia się świadomości, zwłaszcza w jej wymiarze zjawiskowym, czyli subiektywnym. W centrum rozważań pojawia się jednak problem nieredukowalności subiektywnego doświadczenia do procesów fizycznych lub obliczeniowych. Argumenty filozoficzne Davida Chalmersa, Thomasa Nagela, Franka Jacksona, Philipa Clayтона oraz Johna Searle'a wskazują, że *qualia* i doświadczenie pierwszoosobowe są, jak się wydaje, nieprzekładalne na procesy fizyczne, co podważa możliwość emergencji świadomości w cyfrowych substratach. Przedstawiony materiał ma charakter jedynie cząstkowy, gdyż poszczególne jego elementy obejmują w rzeczywistości znacznie bardziej złożoną problematykę.

Idea „mind uploading”

Idea *mind uploading*, znana jako cyfrowy transfer umysłu, odnosi się do koncepcji przeniesienia pełnej zawartości ludzkiego umysłu, w tym wspomnień, osobowości, umiejętności i wzorców myślenia, do sztucznego, najczęściej komputerowego środowiska. Stanowi to mechanistyczny i materialistyczny sposób pojmowania natury umysłu⁸. Zwolennicy tej idei zakładają, że możliwe będzie stworzenie cyfrowej kopii świadomości człowieka, która mogłaby funkcjonować niezależnie od ciała biologicznego, zyskując potencjalnie nieograniczoną trwałość oraz nowe możliwości interakcji ze światem. Koncepcja ta zakłada, że procesy mentalne można w pełni sprowadzić do funkcji obliczeniowych, które – przynajmniej teoretycznie – da się odtworzyć w maszynie. Zwolennicy silnej sztucznej inteligencji oraz komputerowego funkcjonalizmu utrzymują, że również systemy cyfrowe mogą wykazywać zdolność myślenia, odczuwania i rozumienia, o ile ich struktura funkcjonalna odpo-

⁶ A. Clark, *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge 1997, s. 1–10, 68–74, 214–218.

⁷ W. James, *Does „Consciousness” Exist?*, „Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods” 1 (1904), no. 18, s. 477–491.

⁸ K. Owczarek, *Mind uploading. Transhumanistyczna wizja umysłu*, „Amor Fati” (2017), nr 1 (7), s. 143–144.

wiada strukturze ludzkiego mózgu⁹. Funkcjonalizm traktuje umysł jako zbiór funkcji, zakładając, że o świadomości decydują wykonywane obliczenia, a nie materiał, z którego zbudowany jest system taki jak ludzki mózg¹⁰.

W ujęciu transhumanistycznym *mind uploading* stanowi narzędzie służące osiągnięciu nieśmiertelności informacyjnej, gdzie tożsamość i subiektywność jednostki mogłyby przetrwać poza granicami naturalnego życia biologicznego¹¹. W filozofii umysłu idea ta rodzi liczne pytania ontologiczne i epistemologiczne. Jednym z kluczowych problemów wciąż pozostaje zagadnienie tożsamości osobowej: Czy cyfrowa kopia umysłu zachowa ciągłość „ja”, czy może pozostanie jedynie repliką pozbawioną autentycznej podmiotowości? O ile sam problem kopii umysłu jest zjawiskiem wielowątkowym, o tyle kwestia zachowania ciągłości tożsamości osoby jest o wiele bardziej skomplikowana, czemu należałoby poświęcić oddzielny artykuł. Ponadto rozważania te prowadzą do refleksji nad relacją między materialnym podłożem procesów psychicznych a ich cyfrowym odwzorowaniem, stawiając pod znakiem zapytania możliwość pełnego odtworzenia np. subiektywnych aspektów świadomości.

Umysł i ciało pojmowane są jako dwa komplementarne składniki jednego zintegrowanego systemu, w którym stany mentalne rozumie się jako aktywność określonych funkcji umysłowych – niezależnie od tego, czy są one wykonywane przez ludzki mózg, czy przez komputer. W takim ujęciu zjawiska umysłowe nie są zależne od jednej określonej struktury czy konfiguracji mózgu, co eliminuje konieczność ich redukcji do pojedynczych stanów neuronalnych. Zgodnie z tym poglądem umysł często porównuje się do komputera, którego działanie opiera się na przetwarzaniu informacji¹². Nie oznacza to jednak, że człowiek może być utożsamiony z maszyną zdolną jedynie do przeprowadzania operacji syntaktycznych lub semantycznych¹³. Każdy umysł pozostaje nierozdzielnie związany ze swoim ucieleśnionym nośnikiem, który jest warunkiem jego istnienia i działania. Świadomość oraz procesy poznawcze nie mogą funkcjonować w oderwaniu od fizycznego podłoża, w którym się realizują, podobnie jak program komputerowy wymaga określonego sprzętu, aby mógł działać według przypisanych mu operacji. Programy mogą jednak współpracować z różnymi substratami, a stany mentalne, choć porównywalne ze stanami obliczeniowymi, nie muszą mieć wyłącznie charakteru materialnego. Z tego względu świadomość funkcjonalna

⁹ U. Żegleń, *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Toruń 2003, s. 62–64.

¹⁰ AIoAI, *Czy sztuczna inteligencja może uzyskać świadomość?*, aioai.pl/sztuczna-inteligencja-moze-uzyskac-swiadomosc/#Teoria_Funkcjonalizmu [dostęp: 18 X 2023 r.].

¹¹ IEEE Spectrum, Ch. Koch, G. Tononi, *Can Machines Be Conscious?*, spectrum.ieee.org/can-machines-be-conscious [dostęp: 30 X 2016 r.].

¹² A. Turing, *Maszyna licząca a inteligencja*, w: *Filozofia umysłu*, red. B. Chwiedenczuk, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1995, s. 271–300.

¹³ Zob. W. Marciszewski, P. Stacewicz, *Umysł – Komputer – Świat. O zagadce umysłu z informatycznego punktu widzenia*, Warszawa 2011, s. 57.

– odrębna od świadomości fenomenalnej – pojmując umysł jako system obliczeniowy, którego funkcje może realizować zarówno biologiczny mózg, jak i sztuczny układ komputerowy, zachowując przy tym swoją tożsamość funkcjonalną¹⁴. Przyjęcie takiej perspektywy, zgodnie z którą procesy umysłowe mogą urzeczywistniać się w różnych typach substratów fizycznych, stało się jednym z kluczowych fundamentów dla rozwinięcia koncepcji *mind uploading*. Zwolennicy tej idei często odwołują się do prawa Moore’a¹⁵, zgodnie z którym tempo przetwarzania informacji wzrasta w sposób wykładniczy wraz z rozwojem technologii komputerowych¹⁶. W świetle tego założenia w niedalekiej przyszłości komputery osiągną poziom mocy obliczeniowej wystarczający do symulowania złożonych procesów mózgowych. Konsekwencją tego byłoby powstanie sztucznych systemów zdolnych do generowania świadomości lub innych złożonych stanów mentalnych, co zgodnie z tą wizją stanowiłoby przełom w rozwoju inteligencji maszynowej¹⁷. Wizja ta postrzega umysł w duchu wspomnianego już funkcjonalizmu jako strukturę informacji, którą da się skopiować, zapisać i przenieść do innego systemu, np. sztucznego organizmu, robota itp. Z tej perspektywy świadomość i procesy poznawcze traktowane są jako dane, które mogą być przetwarzane niezależnie od pierwotnego podłoża biologicznego. Przyjęciu takiej wizji sprzyja dynamiczny rozwój neuronauk i coraz bardziej zaawansowane metody badawcze, umożliwiające szczegółowe mapowanie i symulowanie aktywności mózgu (WBE¹⁸). Jedną z nich jest *whole brain emulation* – technika szczegółowego skanowania wszystkich połączeń neuronalnych w celu stworzenia symulacji funkcji mózgu. Współczesne badania, w tym Blue Brain Project¹⁹, dowodzą, że dokonano już prób tego rodzaju, m.in. udało się z powodzeniem odtworzyć w formie symulacji komputerowej fragment mózgu szczura²⁰. Jednak problem odwzorowania ludzkiego mózgu wciąż dotyczy komputerów o niewystarczającej mocy obliczeniowej, złożoności neuronowej, jak też samych *qualiów*²¹ zachodzących w ciele biologicznym, a tego rodzaju ciało wydaje się głównym utrudnieniem dla możliwości wyłonienia

¹⁴ Zob. J. Heil, *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*, London 1998, s. 91–92.

¹⁵ Prawo Moore’a przewiduje wykładniczy wzrost mocy obliczeniowej, co umożliwia tym samym postęp komputerów i AI. Zob. Wydział Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego, J. Anioła, *Koniec Prawa Moore’a*, fuw.edu.pl/~szczytko/JTD2021-22/Jakub_Aniola_Koniec_prawa_Moorea_2021.pdf [dostęp: 2 XII 2025 r.].

¹⁶ R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2013, s. 73.

¹⁷ Ch. Koch, G. Tononi, *Can Machines...*, art. cyt.

¹⁸ WBE – ang. *whole brain emulation* – emulacja całego mózgu. Zob. C.G. Davey, J. Pujol, B.J. Harrison, *Mapping the Self in the Brain’s Default Mode Network*, „Neuroimage” 132 (2016), s. 390–397.

¹⁹ Zob. EPFL, *Blue Brain Project*, bluebrain.epfl.ch/bbp/research/domains/bluebrain [dostęp: 2 XII 2025 r.].

²⁰ Nature, M. Costandi, *Fragment of Rat Brain Simulated in Supercomputer*, nature.com/articles/nature.2015.18536 [dostęp: 2 XII 2025 r.].

²¹ *Qualia* – subiektywne doznania wewnętrzne.

się świadomości w sztucznym systemie: „subiektywność jest dla materialistycznych teorii umysłu swoistym «Trójkątem Bermudzkim»: materialistyczne argumenty za jakąś teorią po prostu znikają z ekranu radaru, gdy mniej lub bardziej poważnie zaczyna się traktować subiektywne intuicje i je przedstawiać. Subiektywność rozumiana w jej topornym sensie nie jest dostępna dla wyjaśnień materialistycznych”²².

Świadomość fenomenalna

Pośród innych rodzajów najtrudniejszą do uchwycenia wydaje się świadomość fenomenalna, która cieszy się szczególnym zainteresowaniem obecnej analizy ze względu na granicę, jaką stawia transhumanistycznej wizji uploadowania umysłu, o czym będzie mowa w następnej części artykułu. Świadomość fenomenalna (zjawiskowa) obejmuje całość subiektywnych przeżyć jednostki, stanowiących bezpośrednie doświadczenie tego, „jak to jest” coś odczuwać lub postrzegać. Składają się na nią różnorodne jakości doznań – wrażeń zmysłowych, emocji oraz wewnętrznych stanów psychicznych, które tworzą indywidualny, niepowtarzalny wymiar przeżywania rzeczywistości²³. Odnosi się ona do subiektywnych przeżyć, które towarzyszą odbiorowi bodźców pochodzących ze środowiska zewnętrznego. Wyraża się w doświadczeniu jakościowych aspektów percepcji, tzw. *qualiów*²⁴, takich jak np. barwy, dźwięki czy zapachy²⁵. To właśnie one nadają ludzkim spostrzeżeniom niepowtarzalny charakter i stanowią o jakościowym wymiarze indywidualnego doświadczenia. Świadomość tego rodzaju jest nierozzerwalnie związana z pojęciem wspomnianych *qualiów* jako jakościowych aspektów doświadczenia, które określają jakość doznania, tj. jakim dane przeżycie wydaje się z własnej, pierwszoosobowej perspektywy podmiotu²⁶. To właśnie ten subiektywny wymiar przesądza o tym, że świadomość fenomenalna wymyka się pełnemu opisowi z zewnątrz. *Qualia* sprawiają, że percepcja świata nie jest jedynie procesem przetwarzania informacji, lecz ma charakter przeżyciowy, np. „jak to jest” zachwycać się kolorem oczu ukochanej osoby, odczuwać tęsknotę czy smakować kawę. *Qualia* nie poddają się redukcji do czysto fizjologicznych lub obliczeniowych opisów procesów mózgowych, gdyż ich istota tkwi w pierwszoosobowej perspektywie doświadczenia²⁷. W filozofii umysłu

²² J. Hershfield, *Lycan on the Subjectivity of the Mental*, „Philosophical Psychology” 11 (1998), iss. 2, s. 236.

²³ N. Block, *On a Confusion about a Function of Consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences” 18 (1995), iss. 2, s. 227–247.

²⁴ C.I. Lewis, *Mind and the World-Order: An Outline of a Theory of Knowledge*, New York 1929, s. 121.

²⁵ R. Ziemińska, *Dwa pojęcia świadomości i podmiotu*, „Etos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 26 (2013), nr 1 (101), s. 81–91.

²⁶ Zob. D.J. Chalmers, *The Conscious Mind*, New York 1996, s. 95.

²⁷ D.C. Dennett, *Quining Qualia*, w: *Consciousness in Contemporary Science*, eds. A.J. Marcel, E. Bisiach, Oxford 1988, s. 42–77; K. Frankish, *Quining Diet Qualia*, „Consciousness and Cognition” 21 (2012), no. 2, s. 667–676.

stanowią one centralny punkt tzw. trudnego problemu świadomości, sformułowanego przez australijskiego filozofa D. Chalmersa, który stwierdza, że nawet pełna wiedza o mechanizmach neuronalnych nie tłumaczy, dlaczego i w jaki sposób pojawia się doświadczenie subiektywne²⁸. Z tego powodu *qualia* są często uznawane za najbardziej zagadkowy i nieredukowalny aspekt ludzkiej świadomości. Stanowią one wyzwanie zarówno dla teorii funkcjonalizmu, jak i fizykalizmu²⁹, przewidujących możliwość technicznej reprodukcji umysłu. Fizykalizm uznaje rzeczywistość za całkowicie materialną. To, co się jawi człowiekowi, jest wyłącznie fizyczne, jednak w perspektywie świadomości fenomenalnej nie jest całkowicie fizyczne.

Pełne zobiektywizowanie i ujęcie w formie językowego opisu świadomości fenomenalnej pozostaje niemożliwe, gdyż jej natura jest nierozzerwalnie związana z subiektywnym punktem widzenia. Dostęp do niej możliwy jest wyłącznie z perspektywy pierwszoosobowej, co oznacza, że jej treść i sposób doświadczenia mogą być poznane jedynie przez osobę, która ich bezpośrednio doświadcza. W konsekwencji świadomość tego rodzaju wymyka się metodom badawczym, opartym na obserwacji zewnętrznej, stanowi też szczególne wyzwanie dla nauk dążących do jej obiektywnego opisu, w tym dla przedstawicieli fizykalizmu zakładających, że stany i zjawiska mają charakter wyłącznie fizyczny. Chociaż otaczająca rzeczywistość niewątpliwie ma dominującą strukturę fizyczną, to jednak świadomość fenomenalna dowodzi, że nie można jej całkowicie sprowadzić do aspektów fizycznych³⁰. Potwierdzenie tego założenia stało się przedmiotem analiz prowadzonych m.in. przez australijskiego filozofa Franka Jacksona, który dowodził, że fizykalizm nie oddaje w pełni natury zjawisk psychicznych, a więc nie wyjaśnia dostatecznie rzeczywistości. Argument Jacksona znany jako *Mary's Room* (pokój Marii), pokazuje, że osoba znająca wszystkie fizyczne fakty o widzeniu kolorów (jak Mary zamknięta w czarno-białym pokoju) nadal dowiaduje się czegoś nowego, gdy po raz pierwszy zobaczy barwę. W ten sposób doświadcza *qualiów*. Oznacza to, że świadomość zawiera elementy nieredukowalne w pełni do informacji fizycznych, co podważa czysty fizykalizm³¹. Również T. Nagel zwracał uwagę na ograniczoność fizykalizmu i niemożność zredukowania subiektywnych aspektów doświadczenia do opisu czysto fizycznego³². Nagel w eseju *Jak to jest być nietoperzem?* przekonuje, że człowiek

²⁸ D.J. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies” 2 (1995), no. 3, s. 200–201. „The really hard problem of consciousness is the problem of experience. When we think and perceive, there is a whirl of information-processing, but there is also a subjective aspect. As Nagel [...] has put it, there is something it is like to be a conscious organism. This subjective aspect is experience”.

²⁹ Zob. F. Jackson, *What Mary Didn't Know*, „The Journal of Philosophy” 83 (1986), no. 5, s. 291–295.

³⁰ A. Dąbrowski, *Podstawowe rodzaje świadomości...*, dz. cyt., s. 36.

³¹ F. Jackson, *What Mary Didn't Know*, art. cyt., s. 291–295.

³² T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem*, w: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 12.

nigdy nie pozna, jak subiektywnie wygląda doświadczenie innego gatunku, nawet jeśli przyswoi sobie wszystkie fakty naukowe o jego funkcjonowaniu. Pokazuje tym samym, że świadomość ma nieredukowalny aspekt pierwszoosobowy, niedostępny z perspektywy trzecioosobowych opisów naukowych³³. Trudność ta wynika z faktu, że doświadczenia fenomenalne – subiektywne przeżycia i jakości doznań – nie dają się w pełni wyjaśnić w ramach modeli odwołujących się jedynie do procesów materialnych lub systemów neuronalnych. Narzuca to automatycznie istnienie sfery, która wykracza poza granice fizykalistycznego opisu świata.

Świadomość zjawiskowa nie ma charakteru ani intencjonalnego, ani funkcjonalnego. Jak zauważa amerykański filozof N. Block, tego rodzaju świadomość nie pełni funkcji przetwarzania informacji ani nie jest zorientowana na żaden przedmiot poznania, lecz stanowi czyste bycie świadomym określonych stanów. Z tego powodu Block odróżnia świadomość fenomenalną od tzw. świadomości dostępowej (funkcjonalnej), która to odnosi się do zdolności jednostki do werbalnego ujmowania treści mentalnych, ich przetwarzania i wykorzystywania w procesach poznawczych i decyzyjnych³⁴. Rozumie się ją jako zdolność do wykonywania określonych funkcji. Jednak mimo postępu w badaniach nad neuronalnymi korelatami świadomości nadal istnieje luka między opisem procesów fizjologicznych i funkcjonalnych a zrozumieniem subiektywnego wymiaru doświadczenia.

Nieredukowalność doświadczenia

W świetle świadomości fenomenalnej założenia *mind uploading* napotykają trudności natury filozoficznej i ontologicznej. Nawet jeśli udałoby się wiernie odwzorować strukturę neuronalną i funkcjonalne zależności mózgu, pozostaje pytanie, czy taka symulacja byłaby w stanie wygenerować subiektywne doświadczenie, stanowiące istotę świadomości przeżyciowej. W tym kontekście pojawia się wątpliwość, czy w ogóle można zredukować świadomość do przetwarzania informacji, jeśli wykracza ona poza modele czysto fizykalistyczne i obliczeniowe. Symulacja funkcji poznawczych, określonych emocji czy zachowań nie musi bowiem implikować istnienia subiektywnego doświadczenia. Maszyna może odtwarzać wzorce reakcji charakterystyczne dla istoty świadomej, lecz wciąż pozostaje niejasne, czy towarzyszyłoby temu jakiejkolwiek wewnętrzne przeżycie. To trudne zagadnienie świadomości prowadzi do argumentu Searle'a znanego pod nazwą chińskiego pokoju³⁵. Jest to eksperyment myślowy, który ma pokazać, że zdolność przetwarzania symboli (np. języka) nie oznacza samego rozumienia. Może to być działanie syntaktyczne bez świadomości i treści doświadczenia. Ponadto złożo-

³³ T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, tłum. A. Romaniuk, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 5 (1996), nr 1, s. 129–141.

³⁴ N. Block, *On a Confusion...*, art. cyt., s. 227–287.

³⁵ Zob. S. Harnad, *What's Right and Wrong about the Chinese Room Argument?*, w: *Essays on Searle's Chinese Room Argument*, eds. M. Bishop, J. Preston, Oxford 2001.

ność tego problemu sprawia, że nie można uzyskać jednoznacznej odpowiedzi, dopóki nie powstanie realny przykład uploadowanego umysłu ludzkiego i dopóki nie opracuje się metody jego weryfikacji³⁶. Jednak gdyby przyjąć, że wystarczającym czynnikiem umożliwiającym pojawienie się i utrzymanie stanów świadomych jest osiągnięcie określonego poziomu złożoności sieci neuronalnych wyrażonego liczbą ich połączeń³⁷, wówczas procesy umysłowe dadzą się precyzyjnie odwzorować w przestrzeni cyfrowej, pod warunkiem uzyskania również wystarczającej mocy obliczeniowej komputerów. Mimo to taki zapis danych wraz z możliwością odwzorowania wszystkich połączeń neuronalnych i procesów funkcjonalnych mózgu wciąż nie gwarantuje ani kontynuacji, ani emergencji świadomości³⁸. Prawdopodobnie byłby co najwyżej „cyfrowym odpowiednikiem” w formie kopii informacji, pozbawionym subiektywnego doświadczenia, autentycznej perspektywy pierwszoosobowej i wewnętrznego życia³⁹. Fenomenalny wymiar świadomości, jej jakościowe, pierwszoosobowe aspekty stawiają granicę, której dotychczasowe modele obliczeniowe nie są w stanie przekroczyć. Jeśli więc świadomość jest czymś więcej niż tylko zbiorem procesów informacyjnych, to przeniesienie jej do środowiska cyfrowego okazuje się wyzwaniem nie tyle technologicznym, co ontologicznym. Z filozoficznego punktu widzenia przeniesienie struktury danych nie jest równoznaczne z przeniesieniem „ja” świadomego. To, co konstytuuje podmiotowość, wydaje się bowiem nierozzerwalnie związane z ucieleśnieniem i biograficzną ciągłością doświadczeń. W tym sensie *mind uploading* nie byłby aktem przeniesienia świadomości, lecz raczej stworzeniem nowego bytu, który posiadałby te same wspomnienia i cechy poznawcze, ale nie tę samą świadomość, nie to samo poczucie „ja”⁴⁰.

Zwolennicy naturalizmu⁴¹ utrzymują, że świadomość jest zależna od chemicznej struktury organizmu biologicznego, tj. od specyficznych właściwości ciała ludzkiego, którego maszyny są pozbawione. W ujęciu naturalistycznym procesy świa-

³⁶ Zob. Bez Kabli, M. Brzeziński, *Filozoficzne zagadki. Czy uploadowany umysł to naprawdę ty?*, w: *Przesyłanie umysłów. Wyścig o pełną emulację mózgu (WBE) i jego głębokie konsekwencje*, bez-kabli.pl/news/pl/przesylanie-umyslow-wyscig-o-pelna-emulacje-mozgu-wbe-i-jego-glebokie-konsekwencje [dostęp: 13 VIII 2025 r.].

³⁷ Zob. U. Żegleń, *Filozofia umysłu...*, dz. cyt., s. 290.

³⁸ Emergencja świadomości – wyłonienie się świadomości z interakcji mniejszych elementów, np. neuronów lub algorytmów. Zob. R. Poczubut, *Panpsychizm a teoria emergencji: Leibniz vs Popper*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 25 (2016), nr 4, s. 400–401.

³⁹ S. Schneider, *Świadome maszyny. Sztuczna inteligencja i projektowanie umysłów*, Warszawa 2021, s. 30–34. Zob. The Guardian, S. Blackmore, *Brain Preservation Is a Step Closer, but how Could It Ever Be „You”?*, theguardian.com/commentisfree/2018/mar/14/brain-preservation-step-closer-stored-memories-artificial?utm_source=ts2.tech#:~:text=ultrastructural%20details%20of%20dendritic%20spine,be%20implicated%20in%20storing%20memory [dostęp: 2 XII 2025 r.].

⁴⁰ Zob. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, s. 202–204.

⁴¹ Zob. D. Dennett, *Consciousness Explained*, London 1993.

dome wyłaniają się wprost z organizmu biologicznego i w nim są zakotwiczone. Perspektywa ta zakłada, że świadomość jednostki ma swoje źródło w cielesności, a w szczególności w aktywności mózgu. Jednak w przypadku systemów cyfrowych podstawą rozwinięcia świadomości musiałyby być zupełnie inny rodzaj właściwości lub ich odmienny zestaw. Konieczne wówczas jest wyjście poza analizę chemicznych cech substratów i koncentracja na poszukiwaniu przejawów świadomości głównie w zachowaniu⁴² i w zdolności umysłu do realizowania określonych funkcji (funkcjonalizm).

Analiza świadomości fenomenalnej w kontekście idei *mind uploading* pozwala dostrzec, że problem nie sprowadza się w zasadzie do zagadnień technicznych lub obliczeniowych, lecz do fundamentalnych kwestii ontologicznych. Idea przeniesienia świadomości do środowiska cyfrowego, choć inspirująca i nośna technologicznie, okazuje się problematyczna filozoficznie, ponieważ pomija aspekt ucieleśnienia oraz ciągłości osobowego doświadczenia⁴³. „W samym komputerze informacja jest w inny sposób przetwarzana niż w biologicznym mózgu i nie sposób tego pominąć [...], w przypadku mózgu informacja jest zawsze powiązana z jakąś modalnością”⁴⁴. Ostatecznie refleksja nad świadomością fenomenalną wskazuje na pewne ograniczenia radykalnych możliwości sztucznej inteligencji. Współcześnie żaden model obliczeniowy nie potrafi uchwycić w sztucznym tworze tego, co najbardziej ludzkie, czyli wewnętrznego, przeżyciowego aspektu istnienia. „Zdaniem wielu filozofów, modelowym przykładem tego, co rzeczywiste, jest świat opisywany przez fizykę, naukę, w której odeszliśmy najdalej od specyficznie ludzkiego obrazu świata. Jednakże z tego właśnie powodu fizyka nie jest w stanie opisać nieredukowalnie subiektywnego charakteru świadomych procesów mentalnych, i to bez względu na to, w jaki sposób te procesy wiążą się z fizycznym funkcjonowaniem mózgu”⁴⁵. Choć obecna technologia umożliwia coraz dokładniejsze modelowanie procesów neuronalnych⁴⁶, to wciąż pozostaje niewyjaśnione, jak z czysto fizycznych i obliczeniowych operacji miałyby się wyłonić subiektywne doświadczenie. Może jeśli w przyszłości da się wykazać, że istnieją *qualia* niezwiązane wyłączenie z osobistym doświadczeniem pierwszoosobowym, wówczas stanowiłoby to dowód na ich obiektywny status ontologiczny. Wobec tego trudny problem emergencji stanów mentalnych w substratach sztucznych być może by nie istniał. Innymi słowy, potwierdzałoby to, że zbiór wszystkich potencjalnych *qualiów* nie ograniczałby się do prywatnej sfery przeżyć jednostki, a sama właściwość „bycia doświadczanym” miałaby znaczenie również w odniesieniu do podmiotów innych niż samo „ja” i tym samym miałyby charakter

⁴² S. Schneider, *Świadome maszyny...*, dz. cyt., s. 30–34. Zob. A. Turing, *Maszyna licząca...*, art. cyt., s. 271–300.

⁴³ Zob. J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 32.

⁴⁴ M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań 2014, s. 67.

⁴⁵ T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1997, s. 12.

⁴⁶ M. Hohol, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Kraków 2013, s. 21.

niezależny od obserwatora⁴⁷. Jednak aktualna niedostępność *qualiów* jest jedynie przykładem służącym zobrazowaniu świadomości fenomenalnej.

Co istotne, amerykański filozof i teolog Philip Clayton zauważa, że w dyskusjach nad świadomością jej powstawanie jest rezultatem funkcjonowania dużych partii mózgu lub całego układu nerwowego rozpatrywanego jako jedność. Neurobiolog Roger Sperry przedstawił jeden z najbardziej znanych wariantów tej koncepcji, według którego umysł pojawia się jako cecha emergentna, wynikająca z funkcjonowania mózgu traktowanego jako niepodzielna całość⁴⁸. Współcześnie podobne stanowisko reprezentuje m.in. amerykański biolog molekularny Gerald Edelman oraz neurobiolog Giulio Tononi, akcentując kluczową rolę złożonych funkcji oraz organizacji procesów neuronalnych w kształtowaniu świadomości⁴⁹. „Każdy stan świadomy stanowi niepodzielną całość, a każda osoba może wybierać spośród ogromnej ilości różnorodnych stanów świadomych”⁵⁰. Świadomość nie lokalizuje się raczej w pojedynczym regionie mózgu, lecz wynika z dynamicznej koordynacji i globalnej integracji sygnałów neuronalnych w całym systemie. Innymi słowy, jedna część mózgu nie równa się emergencji świadomości, lecz współdziałanie wielu obszarów stanowi potencjalny warunek jej wyłonienia⁵¹. W konkluzji idea *mind uploading* pozbawiona perspektywy biologicznej i braku możliwości odwzorowania złożoności sieci neuronowej ujawnia nie tyle techniczne, ile filozoficzne ograniczenia transhumanistycznych wizji umysłu, skłaniając do ponownego rozważenia relacji między materią i doświadczeniem.

Podsumowanie

Perspektywa satysfakcjonującego ujęcia zjawiska świadomości pozostaje wciąż odległą, choć współczesna nauka zgromadziła już znaczny zasób wiedzy na jej temat. Jednym z nieuchronnych wniosków płynących z dotychczasowych badań jest uświadomienie sobie, że świadomość charakteryzuje się niezwykle złożonością⁵², podobnie jak cały ludzki mózg. Mimo dynamicznego postępu sztucznej inteligencji aktualnie nie istnieje jednoznaczna odpowiedź naukowa na pytanie, czy maszyny zdolne są osiągnąć świadomość. Systemy oparte na algorytmach są w stanie imitować zach-

⁴⁷ K. Kobos, *Doświadczenie nowości i nowość doświadczenia. Analiza podstaw metodologicznych teorii doświadczenia zmysłowego ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska nowych doznań świadomych*, „Diametros” (2007), nr 14 s. 53–67.

⁴⁸ R. Sperry, *In Defense of Mentalism and Emergent Interaction*, „Journal of Mind and Behaviour” 12 (1991), no. 2, s. 221–246.

⁴⁹ T. Maziarka, *Na ratunek teologii – Philipa Claytona koncepcja emergentnego umysłu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (2014), nr 54, s. 181–182.

⁵⁰ G.M. Edelman, G. Tononi, *Reentry and the Dynamic Core: Neural Correlates of Conscious Experience*, „Trends in Cognitive Science” 3 (1999), s. 139.

⁵¹ Zob. G.M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, New York 1992, s. 29.

⁵² Por. A. Dąbrowski, *Podstawowe rodzaje świadomości...*, art. cyt, s. 44.

wania postrzegane przez ludzi jako inteligentne, lecz nie przesądza to o ich świadomości w sensie introspekcyjnym. Natomiast doświadczenie subiektywne pozostaje nieredukowalne do procesów materialnych, nawet jeśli procesy te są warunkiem koniecznym jego pojawienia się. Jakości nie są sprowadzalne do ilości danych, mechanizmów obliczeniowych ani obserwowalnych korelatów neuronalnych. Można zmierzyć aktywność mózgu, ale nie można zobaczyć świadomości, tak jak widzi ją osoba doświadczająca. Sztuczna sieć – nawet jeśli funkcjonalnie równoważna – nie musi mieć dostępu do tego, co subiektywne. Z zebranych argumentów wynika, że jeśli *qualia* są nieredukowalnym aspektem doświadczenia pierwszoosobowego zachodzącego w ciele biologicznym, to świadomość fenomenalna może nie być rezultatem samej złożoności ani przetwarzania informacji. W konsekwencji sztuczne systemy, choć potencjalnie zdolne do funkcjonalnej imitacji świadomości, mogą pozostać jej pozbawione na poziomie jakościowego, przeżywanego doznania. O ile technologia mogłaby odtworzyć strukturę stanów mentalnych, o tyle nie mogłaby dotknąć tego, co sprawia, że istnienie staje się doświadczeniem. Dopóki nie odkryje się, jak i dlaczego materia staje się świadoma, każda próba kopiowania struktur neuronowych pozostanie prawdopodobnie tylko techniczną imitacją życia umysłu. Z kolei jeśli wyłanianie się świadomości samo w sobie różni się jakościowo od innych form emergencji, problem może okazać się nierozwiązywalny na poziomie ontologicznym⁵³. „Nikt nie ma najmniejszego pojęcia, jak coś materialnego mogłoby być świadome. Nikt nawet nie wie, jak by to było mieć najmniejsze pojęcie o tym, że coś materialnego mogłoby być świadome. Tyle na temat filozofii świadomości”⁵⁴.

Bibliografia

Źródła internetowe

AIoAI, *Czy sztuczna inteligencja może uzyskać świadomość?*, aioai.pl/sztuczna-inteligencja-moze-uzyskac-swiadomosc/#Teoria_Funkcjonalizmu [dostęp: 18 X 2023 r.].

Bez Kabli, M. Brzeziński, *Filozoficzne zagadki. Czy uploadowany umysł to naprawdę ty?*, w: *Przesyłanie umysłów. Wyścig o pełną emulację mózgu (WBE) i jego głębokie konsekwencje*, bez-kabli.pl/news/pl/przesylanie-umyslow-wyscig-o-pelna-emulacje-mozgu-wbe-i-jego-glebokie-konsekwencje [dostęp: 13 VIII 2025 r.].

EPFL, *Blue Brain Project*, bluebrain.epfl.ch/bbp/research/domains/bluebrain [dostęp: 2 XII 2025 r.].

⁵³ P. Clayton, *Mind and Emergence...*, dz. cyt., s. 112.

⁵⁴ J.A. Fodor, *The Big Idea: Can There Be a Science of Mind?*, „Times Literary Supplement” (1992), July 3, s. 5–7.

- IEEE Spectrum, Ch. Koch, G. Tononi, *Can Machines Be Conscious?*, spectrum.ieee.org/can-machines-be-conscious [dostęp: 30 X 2016 r.].
- Lenartowicz P., Koszteyn J., *Słownik niektórych terminów filozofii AT, czyli arystotelesowsko-tomistycznego opisu rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, lenartowicz.jezuici.pl/files/2011/09/S%C5%82ownik-AT-JK11.pdf, [dostęp: 2 XII 2025 r.].
- Nature, M. Costandi, *Fragment of Rat Brain Simulated in Supercomputer*, nature.com/articles/nature.2015.18536 [dostęp: 2 XII 2025 r.].
- The Guardian, S. Blackmore, *Brain Preservation Is a Step Closer, but how Could It Ever Be „You”?*, theguardian.com/commentisfree/2018/mar/14/brain-preservation-step-closer-stored-memories-artificial?utm_source=ts2.tech#:~:text=ultrastructural%20details%20of%20dendritic%20spine,be%20implicated%20in%20storing%20memory [dostęp: 2 XII 2025 r.].
- Wydział Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego, J. Anioła, *Koniec Prawa Moore'a*, fuw.edu.pl/~szcztytko/JTD2021-22/Jakub_Aniola_Koniec_prawa_Moorea_2021.pdf [dostęp: 2 XII 2025 r.].

Opracowania

- Block N., *On a Confusion about a Function of Consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences” 18 (1995), iss. 2, s. 227–247.
- Chalmers D.J., *Facing Up to the Problem of Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies” 2 (1995), no. 3, s. 200–219.
- Chalmers D.J., *The Conscious Mind*, New York 1996.
- Clark A., *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge 1997.
- Clayton P., *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*, Oxford 2008.
- Dąbrowski A., *Podstawowe rodzaje świadomości we współczesnej filozofii naturalistycznej*, „Diametros” (2013), nr 36, s. 27–46.
- Davey C.G., Pujol J., Harrison B.J., *Mapping the Self in the Brain's Default Mode Network*, „Neuroimage” 132 (2016), s. 390–397.
- Dennett D.C., *Quining Qualia*, w: *Consciousness in Contemporary Science*, eds. A.J. Marcel, E. Bisiach, Oxford 1988, s. 42–77.
- Dennett D., *Consciousness Explained*, London 1993.
- Edelman G.M., *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, New York 1992.
- Edelman G.M., Tononi G., *Reentry and the Dynamic Core: Neural Correlates of Conscious Experience*, „Trends in Cognitive Science” 3 (1999), s. 139–147.
- Frankish K., *Quining Diet Qualia*, „Consciousness and Cognition” 21 (2012), no. 2, s. 667–676.

- Fodor J.A., *The Big Idea: Can There Be a Science of Mind?*, „Times Literary Supplement” 1992, July 3, s. 5–7.
- Harnad S., *What’s Right and Wrong about the Chinese Room Argument?*, w: *Essays on Searle’s Chinese Room Argument*, eds. M. Bishop, J. Preston, Oxford 2001.
- Heil J., *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*, London 1998.
- Hershfield J., *Lycan on the Subjectivity of the Mental*, „Philosophical Psychology” 11 (1998), iss. 2, s. 233–237.
- Hohol M., *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Kraków 2013.
- Hohol M., *Ucieleśniony podmiot: od wspólnej rozmaitości do „Ja”*, w: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Kraków 2016, s. 177–190.
- Jackson F., *What Mary Didn’t Know*, „The Journal of Philosophy” 83 (1986), no. 5, s. 291–295.
- James W., *Does „Consciousness” Exist?*, „Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods” 1 (1904), no. 18, s. 477–491.
- Klichowski M., *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań 2014.
- Kobos K., *Doświadczenie nowości i nowość doświadczenia. Analiza podstaw metodologicznych teorii doświadczenia zmysłowego ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska nowych doznań świadomych*, „Diametros” (2007), nr 14 s. 53–67.
- Kurzweil R., *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2013.
- Lewis C.I., *Mind and The World-Order: An Outline of a Theory of Knowledge*, New York 1929.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983.
- Marciszewski W., Stacewicz P., *Umysł – Komputer – Świat. O zagadce umysłu z informatycznego punktu widzenia*, Warszawa 2011.
- Maziarka T., *Na ratunek teologii – Philipa Claytona koncepcja emergentnego umysłu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (2014), nr 54, s. 155–259.
- Miłkowski M., *Sztuczna inteligencja i obliczeniowe teorie umysłu*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Kraków 2012, s. 603–628.
- Nagel T., *Jak to jest być nietoperzem*, w: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 204–207.
- Nagel T., *Jak to jest być nietoperzem?*, tłum. A. Romaniuk, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 5 (1996), nr 1, s. 129–141.
- Nagel T., *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1997.
- Owczarek K., *Mind uploading. Transhumanistyczna wizja umysłu*, „Amor Fati” (2017), nr 1 (7), s. 143–154.

Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

Poczobut R., *Panpsychizm a teoria emergencji: Leibniz vs Popper*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 25 (2016), nr 4, s. 387–403.

Schneider S., *Świadome maszyny. Sztuczna inteligencja i projektowanie umysłów*, Warszawa 2021.

Searle J., *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999.

Sperry R., *In Defense of Mentalism and Emergent Interaction*, „Journal of Mind and Behaviour” 12 (1991), no. 2, s. 221–246.

Turing A., *Maszyna licząca a inteligencja*, w: *Filozofia umysłu*, red. B. Chwiedenczuk, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1995, s. 271–300.

Ziemińska R., *Dwa pojęcia świadomości i podmiotu*, „Etos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 26 (2013), nr 1 (101), s. 81–91.

Żegleń U., *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Toruń 2003.

MATERIAŁY

„Studia Sandomierskie” 32 (2025), s. 223–256

ISSN 0208-7626

Ks. Piotr Tylec

 <https://orcid.org/0000-0002-4090-2602>

piotr.tylec@kul.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

 <https://ror.org/04qyefj88>

Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2023–2024

 <https://doi.org/10.15633/sts.3212>

Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2023–2024

Abstrakt

Bibliografia obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2023–2024. Jest ona kontynuacją poprzednich zestawień drukowanych na łamach „Studiów Sandomierskich”. Obejmuje działy: I. Książki, II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism, III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słownikach, III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych, IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie, V. Inne, VI. Wiersze

Słowa kluczowe: Wykaz publikacji, diecezja sandomierska

The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests in years 2023–2024

Abstract

The bibliography includes the publications of priests from the Sandomierz Diocese in years 2023–2024. It is the continuation of the previous compositions printed in „Studia Sandomierskie”. It consists of the following sections: books, editorial works, research studies, popular science and press articles, reviews.

Key words: List of the publications, the Diocese of Sandomierz

Zestawienie bibliograficzne obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2023–2024 (w kilku przypadkach również okres wcześniejszy, co wyraźnie zaznaczono). Zgodnie z wcześniejszą praktyką na początku umieszczono publikacje duchownych prezentowanych po raz pierwszy na łamach naszego czasopisma. W tym wypadku zestawienie poprzedzono życiorysem. Bibliografię sporządzono częściowo na podstawie ankiety rozesłanej do księży. W tym przypadku prace redakcyjne polegały na ujednoliceniu zapisu bibliograficznego, sprawdzeniu tytułów w katalogach bibliotecznych. Publikacje uszeregowano według następujących działów: I. Książki, II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism, III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słownikach III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych, IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie, V. Inne, VI. Wiersze. Kwalifikacja pozycji do poszczególnych działów została zasadniczo dokonana przez poszczególnych autorów, starano się w nią zbytnio nie ingerować, choć w niektórych przypadkach było to konieczne.

Ks. dr Adam Kopec

Urodził się 23 września 1982 r. w Nowej Dębie. Po ukończeniu Szkoły Podstawowej, we wrześniu 1997 r. rozpoczął naukę w Liceum Ogólnokształcącym im. Jana Kochanowskiego w Nowej Dębie, którą zakończył egzaminem maturalnym w maju 2001 r. Następnie rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, które zwińczył obroną pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem ks. dra Leona Siweckiego.



Po przyjęciu, w dniu 26 maja 2007 r., święceń kapłańskich został skierowany jako wikariusz do pracy w parafii św. Jana Ewangelisty i św. Marty w Chobrzeżanach. W roku 2009 został skierowany na studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, które 26 czerwca 2013 r. zwińczył obroną rozprawy doktorskiej pod tytułem „Jezus Chrystus jako fundament duchowej tożsamości Europy w nauczaniu Jana Pawła II”, napisanej pod kierunkiem ks. dra hab. Leona Siweckiego. Następnie w latach 2013–2016 pracował jako wikariusz w parafii Matki Bożej Królowej Polski w Stalowej Woli oraz katecheta w miejscowym Liceum Ogólnokształcącym im. Komisji Edukacji Narodowej. Od roku 2016 był wikariuszem parafii Chrystusa Dobrego Pasterza w Tarnobrzegu.

W czerwcu 2018 r. został mianowany Dyrektorem Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu oraz wykładowcą teologii dogmatycznej, religiologii i teologii ekumenicznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. W październiku 2020 r. został zatrudniony jako asy-

stent w Katedrze Historii Dogmatów i Teologii Historycznej KUL. Od października 2025 r. zatrudniony jest na tym samym stanowisku w Katedrze Teologii Prawosławnej.

Publikacje

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor tematyczny:

„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 31 (2024), ss. 334.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Św. Benedykt z Nursji jako patron Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 16 (2022), nr 1, s. 81–99.
2. *Święci Cyryl i Metody jako patroni Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 17 (2023), nr 1, s. 47–61.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Katechezy niedzielne*, KDS 112 (2019), nr 1–2, s. 94–105, nr 3–4, s. 263–272, nr 5–6, s. 404–414, nr 7–8, s. 542–550, nr 9–10, s. 663–671, nr 11–12, s. 794–802; KDS 113 (2020), nr 1–2, s. 50–57, nr 3–4, s. 113–116, nr 5–6, s. 69–75, nr 9–10, s. 55–62, nr 11–12, s. 130.
2. *Katechezy*, KDS 114 (2021), nr 1–2, s. 100–110, nr 3–4, s. 218–228, nr 5–6, s. 329–340, nr 7–8, s. 463–477, nr 9–10, s. 590–602, nr 11–12, s. 674–683; KDS 115 (2022), nr 1–2, s. 40–41, nr 3–4, s. 157–166, nr 5–6, s. 248–260, nr 7–10, s. 376–391, nr 11–12, s. 468–477; KDS 116 (2023), nr 1–2, s. 51–60, nr 3–4, s. 173–183, nr 5–6, s. 273–282, nr 9–10, s. 463–471, nr 11–12, s. 540–522; KDS 117 (2024), nr 1–2, s. 64–73, nr 3–4, s. 171–180, nr 5–6, s. 263–274, nr 7–8, s. 378–384, nr 9–10, s. 443–455, nr 11–12, s. 544–553.
3. *Panie, naucz nas modlić się. Pamiątka I Komunii Świętej*, WDS, Sandomierz 2022, ss. 384, współautorzy: H. Ćwiek, C. Murawski, K. Spólny, S. Siczek, R. Syta, I. Ziembicki.



Ks. dr Michał Powęska

Urodził się 26 maja 1988 r. w Stalowej Woli. Po ukończeniu Liceum Ogólnokształcącego im. Komisji Edukacji Narodowej w Stalowej Woli (2004–2007) odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu (2007–2013), uwieńczył obroną pracy magisterskiej (dyplom z wyróżnieniem).

Po przyjęciu święceń kapłańskich pracował w parafii pw. św. Michała Archanioła w Ostrowcu Świętokrzyskim, będąc jednocześnie nauczycielem religii w Liceum Ogól-

noksztalującym im. Stanisława Staszica w Ostrowcu Świętokrzyskim (2013–2015). Następnie skierowany został na studia specjalistyczne w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, które zostały uwieńczone licencjatem z teologii biblijnej (2018) oraz obroną z wyróżnieniem pracy doktorskiej pt. „Sapiencjalne tło chrystologicznych metafor wina, wody i chleba w Ewangelii Janowej. Studium intertekstualne” (2021), napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Mirosława S. Wróbla oraz ks. dra hab. Adama Kubisia.

W trakcie studiów doktoranckich wziął udział w warsztatach biblijnych „Translating the Bible as Literature: Translating Biblical Poetry” (1–5.10.2018) oraz „Translating the Bible as Literature: Translating Narrative and Rhetorical Discourse” (30.09–4.10.2019) organizowanych przez Nida School of Bible Translation na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana w Rzymie. Ponadto w roku akademickim 2019/2020 przebywał w Jerozolimie, gdzie był studentem nadzwyczajnym Studium Biblicum Franciscanum.

W październiku 2021 r. został zatrudniony w Instytucie Nauk Teologicznych Wydziału Teologii KUL oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu na stanowisku prefekta alumnów oraz wykładowcy. W 2023 r. otrzymał nominację na rektora tegoż seminarium.

W latach 2021–2024 odbył Międzywydziałowe studia podyplomowe z zakresu antropologii, psychologii i pedagogiki chrześcijańskiej (Szkoła Formatorów) w Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie. W roku akademickim 2024/2025 odbył kurs języka syryjskiego klasycznego w Polis – The Jerusalem Institute of Languages and Humanities w Jerozolimie. Otrzymał dwukrotnie nagrodę Rektora KUL za najlepiej punktowaną publikację naukową w roku 2023 oraz 2024.

Publikacje

I. Książki

1. *The Christological Metaphors of Wine, Water, and Bread in the Gospel of John in Relation to Their Sapiential Background. An Intertextual Study*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2024, ss. 419.

II. A Redakcja książek

1. *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, Bonus Liber Drukarnia i Wydawnictwo Diecezji Rzeszowskiej, Rzeszów 2022, ss. 293; współredaktor: D. Kielb.

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor tematyczny:
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 31 (2024), ss. 334.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Księga Przypowieści Henocha (1 Hen 37–71) : ogólna charakterystyka oraz relacja do Starego i Nowego Testamentu*, „Resovia Sacra” 25 (2018), s. 339–371.
2. *Nauka Jezusa o „prawdziwym chlebie z nieba”. Studium egzegetyczno-teologiczne J 6, 22–47*, KDS 112 (2019), nr 9–10, s. 689–704.

3. *Znaczenie i rola słowa Bożego w przygotowaniu seminarzystów do kapłaństwa na podstawie dokumentu „Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” z 2021 r.*, „Studia Sandomierskie” 29 (2022), s. 247–260.
4. *Jezus jako wychowawca dla Szymona Piotra. Ewangelia Markowa a pedagogika dialogu*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kielb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 29–45.
5. *What is „The Word of God” in Sacred Scripture?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16 (2023), nr 3, s. 295–310.
6. *Religiousness – between defence mechanism and consciousness. A study based on Sigmund Freud’s „Moses and Monotheism”*, „Perspektywy Kultury” 2024, nr 2 (45), s. 433–445.
7. *Personal Development of the Biblical Nicodemus in the Light of Kazimierz Dąbrowski’s Theory of Positive Disintegration*, „Collectanea Theologica” 94 (2024), nr 2, s. 5–28.

III. F. Sprawozdania

1. *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2022/2023*, „Studia Sandomierskie” 30 (2023), s. 343–347.
2. *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2023/2024*, „Studia Sandomierskie” 31 (2024), s. 301–304.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Judasz Nauczyciel*, „Powołanie” 34 (2022–2023), nr 89, s. 10–13.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *List rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu na święto św. Szczepana*, KDS 116 (2023), nr 11–12, s. 553–556.
2. *Zacząć od zaraz – o czytaniu Biblii*, „Niedziela Sandomierska” 2023, nr 4 (951), s. V.
3. *List rektora Wyższego Seminarium Duchownego na święto św. Szczepana Męczennika (24 grudnia 2024 roku)*, KDS 117 (2024), nr 11–12, s. 520–522.

V. Inne

1. *Przemówienie Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu podczas inauguracji roku akademickiego 2022/2023*, „Studia Sandomierskie” 30 (2023), s. 349–352.
2. *Przemówienie Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu podczas inauguracji roku akademickiego 2023/2024*, „Studia Sandomierskie” 31 (2024), s. 305–308.

Ks. mgr Andrzej Rusak

Urodził się 3 lutego 1966 r. w Iwaniskach. Ukończył Liceum Ogólnokształcące w Częstochowie, uzyskując świadectwo dojrzałości w 1986 r. Następnie wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął 30 maja 1992 r. z rąk bpa Wacława Świerżawskiego.

W latach 1992–1996 pracował jako wikariusz w parafii Modliborzyce. W 1996 r. rozpoczął studia z zakresu historii sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, które ukończył w 2001 r., uzyskując tytuł magistra na podstawie pracy *Gotycki dwustronny obraz Misericordia Domini w Sulisławicach*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Jadwigi Kuczyńskiej.

W 2001 r. został mianowany wicedyrektorem Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu, a trzy lata później jego dyrektorem. Od 2001 r. wykładał historię sztuki oraz konserwację zabytków w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. W latach 2001–2016 był wykładowcą Instytutu Teologicznego w Sandomierzu. Od 2008 r. prowadzi zajęcia w Seminarium Duchownym we Lwowie-Brzuchowicach oraz w Gródku Podolskim.

W Kurii Diecezjalnej pełni funkcję diecezjalnego konserwatora zabytków oraz przewodniczącego Komisji ds. Sztuki Sakralnej. W latach 2004–2011 był duszpasterzem akademickim w Instytucie Teologicznym i Collegium Języków Obcych w Sandomierzu. Pełnił również funkcję asystenta Klubu Inteligencji Katolickiej w Sandomierzu.

Jest członkiem licznych gremiów eksperckich: Rady Programowej Narodowego Instytutu Dziedzictwa (od 2010 r.), Rady Etyki ICOM (2016), Rady NIMOZ, Rady czasopisma Muzealnictwo, a także rad Wojewódzkich Urzędów Ochrony Zabytków w Kielcach, Rzeszowie i Lublinie. Od 2016 r. jest konsultantem Komisji ds. Kultury Konferencji Episkopatu Polski. Od 2017 r. pełni funkcję przewodniczącego Stowarzyszenia Muzeów i Skarbców Kościelnych w Polsce. Otrzymał godność kanonika honorowego (25 listopada 2006 r.) oraz gremialnego (24 lipca 2018 r.) Kapituły Katedralnej w Sandomierzu.



Publikacje

I. Książki

1. *Obecny*, WDS, Sandomierz [2003], ss. 84; współautor: U. Stępień, autor fot. J. Krzemiński i in.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Obraz sulisławski dziełem sztuki i przykładem rozwoju gotyckiego malarstwa małopolskiego*, „Studia Sandomierskie” 9 (2002), s. 355–271.

2. *Aspekty eucharystyczne zawarte w uznawanym za cudowny gotyckim dwustronnym obrazie sulisławskim*, w: *Sztuka sakralna w służbie Eucharystii: materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Zakład Historii Sztuki Sakralnej i Ochrony Zabytków Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 10-lecia czasopisma Liturgia Sacra, Opole 12–13 września 2005*, red. P.P. Maniurka, Opole 2005, 107–112.
3. *Portret Boga i człowieka renesansu w ujęciu „Ostatniej Wieczerzy” Leonarda da Vinci*, w: *Renesansowy ideał chrześcijanina: źródła jedności narodów Europy*, red. W. Sajdek, Lublin 2006, s. 191–202.
4. *Obraz Matki Bożej Pocieszenia z Bazyliki Mniejszej konkatedralnej pod wezwaniem Matki Bożej Królowej Polski w Stalowej Woli*, „*Studia Sandomierskie*” 14 (2007), z. 2, s. 485–487.
5. *Rejestr zabytków jako narzędzie ochrony i wyznacznik kierunków konserwacji zabytków sakralnych*, „*Ochrona Zabytków*” 63 (2010), nr 1, s. 211–213.
6. *Brak rozumienia sztuki sakralnej jako problem współczesnej młodzieży*. w: *Młodzież, problemy współczesności*, red. M.E. Ruszel, Sandomierz 2012, s. 189–198.
7. *Biblia kolegiaty sandomierskiej, Raban Maurus, Liber Machabeorum et Novum Testamentum - inicjał L a rola herbu inksrypcji o fundacji Kazimierza Wielkiego*, „*Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. Św. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego*” 7 (2014), s. 265–270.
8. *Troska o dziedzictwo i edukacja: prawda przeszłości i wskazanie na przyszłość (na przykładzie konserwacji fresków jagiellońskich w katedrze sandomierskiej)*, w: *Konserwacja zapobiegawcza środowiska 3. Dziedzictwo niematerialne i pamięć*, red. Z. Kobylński, J. Wysocki, Warszawa–Zielona Góra 2015, s. 73–78.
9. *Cudowny wizerunek „Matki Bożej Pocieszenia – Królowej Rodzin” w Bazylice konkatedralnej w Stalowej Woli*, w: *Wędrujące Madonny: wizerunki Madonn Kresowych na Podkarpaciu. Cz. 2, Materiały z konferencji naukowych odbytych w latach 2021–2024 w Przemyślu*, red. M. Wojnarowski, Przemyśl 2024, s. 125–131.

III. F. Sprawozdania

1. *Sprawozdanie z działalności Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu w II półroczu 2002 i półroczu 2003*, „*Studia Sandomierskie*” 10 (2003), s. 376–381.
2. *Sprawozdanie z działalności Muzeum Diecezjalnego Dom Długosza w Sandomierzu za rok 2004*, „*Studia Sandomierskie*” 12 (2005), z. 1, s. 196–200; współautor: U. Stępień.
3. *Sprawozdanie z działalności Muzeum Diecezjalnego Dom Długosza w Sandomierzu za rok 2005*, „*Studia Sandomierskie*” 13 (2006), z. 1, s. 129–136, współautor: U. Stępień.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. [Problem konserwacji zabytków w diecezji sandomierskiej], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 723–724.
2. *Renowacje w sandomierskiej Bazylice Katedralnej*, „Sandomierzanin” (2011), nr 6, s. 3–4. *Spowiednik św. Jana Pawła II ksiądz infułat Stanisław Juliusz Michalski*, „Zeszyty Sandomierskie” 2018, nr 45, s. 48–52.
3. *W trosce o muzea i skarbcze kościelne*, w: *Muzea kościelne wobec nowych wyzwań: materiały konferencji zorganizowanej w dniach 18–20 października 2017 r. przez Narodowy Instytut Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów, Radę ds. Kultury i Ochrony Dziedzictwa Kulturowego, Konferencji Episkopatu Polski przy wsparciu Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego*, red. N.W. Błażejczyk, P. Majewski, Warszawa 2019, s. 557–560.
4. *Człowiek z pasją*, w: *Bonum facere pulchrum est. Wspomnienia i studia dedykowane pamięci księdza doktora Mirosława Nowaka*, red. E. Karpysz, Warszawa 2024, s. 71–72.

V. Inne

1. [Msza Święta w 30 dzień po śmierci księdza infułata Stanisława Michalskiego], KDS 96 (2003), nr 10–11, s. 459.
2. Zabytkowy Gobelin z XVI/XVII w. na wystawie w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu], KDS 97 (2004), nr 7–8, s. 314–315. Współautor: D. Woźniczka.
3. [Wystawa „hungariców” w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu], KDS 97 (2004), nr 7–8, s. 316.
4. *Na okładce: Franciszek Smuglewicz 1745–1807 – „Święta Rodzina” II poł. XVIII wieku (według Rafaela, oryginał przechowywany w Galerii Narodowej w Edynburgu)*, „Studia Sandomierskie”, 11 (2004), nr 3, s. 211–212.
5. [Eksponaty z Muzeum Diecezjalnego na wystawie *Les Ceintures Polonaises* w Château de la Petite Malmaison w Paryżu], KDS 98 (2005), nr 3–4, s. 206–207; współautor: U. Stępień.
6. *Spotkanie opłatkowe w Muzeum Diecezjalnym*, KDS 98 (2005), nr 3–4, s. 209; współautor: U. Stępień.
7. [Jubileusz 550-lecia śmierci bł. Fra Angelico w Muzeum Diecezjalnym], KDS 98 (2005), nr 5–6, s. 409; współautor: D. Woźniczka.
8. [Spotkanie z biskupem Janem Szkodoniem], KDS 98 (2005), nr 5–6, s. 424.
9. [Ks. Józef Bukowiec – „Zasłużony dla kultury”], KDS 98 (2005), nr 5–6, s. 434–435.
10. [Listy mistrza Jana Długosza w Muzeum Diecezjalnym], KDS 98 (2005), nr 7–8, s. 580–581.

11. [Prezentacja albumu „Obecny... Sandomierz pamięta i dziękuje”], KDS 98 (2005), nr 11–12, s. 947; współautor: D. Woźniczka.
12. [Msza Święta w 20-tą rocznicę śmierci biskupa Stanisława Sygneta], KDS 99 (2006), nr 1–2, s. 67.
13. [Opłatek osób niepełnosprawnych intelektualnie na baranowskim zamku], KDS 99 (2006), nr 3–4, s. 219.
14. [„Noc w muzeum” Diecezjalnym w Sandomierzu], KDS 99 (2006), nr 7–8, s. 542–543.
15. *Inny Sandomierz*, „Tygodnik Nadwiślański” (2006), nr 35, s. 13; współautor: K. Wójtowicz.
16. *Bliżsi dzięki Papieżowi*, „Gość Niedzielny – edycja sandomierska” 2006, nr 49, s. I; współautor: R.B. Sieroń.
17. *Na okładce: Matka Boska z Dzieciątkiem, drzeworyt 1926 r., Maria Dunin-Piotrowska (1899–1939)*, „Studia Sandomierskie”, 13 (2006), nr 4, s. 161–163.
18. [Wizytacja kanoniczna dekanatu ostrowieckiego], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 92.
19. [Osoby konsekrowane w duszpasterstwie i ich rola dziś w konkretnej posłudze w parafiach ostrowieckich – wnioski z dyskusji], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 93–94.
20. [Młodzi z Zespołu Pieśni i Tańca Katolickiego Domu Kultury Arka w hołdzie prymasowi Stefanowi Wyszyńskiemu w 50. r. uwolnienia z internowania w Komauńczy], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 95–96.
21. [Pielgrzymka Duszpasterstwa Akademickiego diecezji sandomierskiej na Węgry], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 98.
22. [Ostrowiecki dzień skupienia zakrystianów i zakrystianek], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 107.
23. [Spotkanie biskupa Mariana Zimałka z zakrystianami i zakrystiankami dekanatu Ostrowiec], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 107.
24. [Spotkania duszpasterskie z kapłanami dekanatów Ostrowiec i Szewna], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 107.
25. [Odwiedziny biskupa Mariana Zimałka w Ośrodku Wsparcia Rodzin im. Księdza Infulata Marcina Popiela w Jędrzejowie], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 115.
26. [Nowe pomieszczenia Archiwum Diecezjalnego w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 116.
27. [Przygotowania do konserwacji sandomierskiej katedry], KDS 100 (2007), nr 1–2, s. 116–117.
28. [Pierwsza pielgrzymka na Jasną Górę konsekrowanych dziewcz i wdów oraz pustelników], KDS 100 (2007), nr 3–4, s. 220–221.

29. [Odwiedziny biskupa Mariana Zimałka w Domu Brata Alberta w Skoszynie Nowym], KDS 100 (2007), nr 3–4, s. 224.
30. [Prace konserwatorskie w Domu Długosza w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 3–4, s. 228.
31. [Kapłańskie spotkania opłatkowe w dekanatach Ostrowiec Świętokrzyski i Szewna z udziałem biskupa Mariana Zimałka], KDS 100 (2007), nr 3–4, s. 236.
32. [Dziesiąta rocznica kanonizacji św. Jana z Dukli z udziałem biskupa Mariana Zimałka], KDS 100 (2007), nr 3–4, s. 240.
33. [Bożonarodzeniowe spotkanie twórców i animatorów kultury w Domu Długosza w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 3–4, s. 245.
34. [Słowa pozdrowienia i podziękowania dla diecezji sandomierskiej od metropolity moskiewskiego arcybiskupa Tadeusza Kondrusiewicza], KDS 100 (2007), nr 3–4, s. 250.
35. [Pielgrzymka studentów Instytutu Teologicznego w Sandomierzu do Sulisławic], KDS 100 (2007), nr 5–6, s. 366–367.
36. [Wizytacje biskupie dekanatów Janów Lubelski oraz Stalowa Wola Północ i Stalowa Wola Południe], KDS 100 (2007), nr 5–6, s. 367.
37. [Światowy Dzień Chorego w Janowie Lubelskim], KDS 100 (2007), nr 5–6, s. 371.
38. [Parafialne dziękczynienie pod przewodnictwem biskupa Mariana Zimałka w Biskupicach], KDS 100 (2007), nr 5–6, s. 391.
39. [Obraz Chrystusa dźwigającego krzyż autorstwa Marii Tyzenhauz w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 5–6, s. 392–393.
40. [Wizytacja kanoniczna parafii konkatedralnej w Stalowej Woli], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 516.
41. [Niedziela Miłosierdzia Bożego w parafii konkatedralnej w Stalowej Woli], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 517.
42. [Spotkanie biskupa Mariana Zimałka z katechetami, organistami i zakrystianami dekanatów stalowowolskich], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 519.
43. [Statuetka Jana Długosza dla biskupa Mariana Zimałka], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 525.
44. [Spotkanie biskupa Mariana Zimałka z zuchami i harcerzami parafii w Woli Rzeszyckiej], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 525.
45. [Nagroda Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu dla najlepszego humanisty], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 525.
46. [Podsumowanie wizytacji kanonicznych w dekanatach Stalowa Wola Północ i Stalowa Wola Południe], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 526.
47. [Wizytacja kanoniczna w parafiach Andrzejów, Branew, Chrzanów i Godziszów], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 532–533.

48. [Finał Międzyszkolnego Dziecięcego Konkursu Plastycznego „Jan Paweł II w moim życiu”], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 539.
49. [Profanacja krzyża na *Wzgórzu Salve Regina*], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 545.
50. [Podsumowanie wizytacji dekanatu Janów Lubelski], KDS 100 (2007), nr 7–8, s. 547.
51. [Inauguracja budowy kościoła parafialnego Matki Bożej Fatimskiej w Nisku], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 694.
52. [Tablica z szóstym błogosławieństwem ewangelicznym zamontowana przy figurze Jana Pawła II na sandomierskich błoniach], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 696.
53. [Młodzi z Zespołu Pieśni i Tańca „Raclawice” Katolickiego Domu Kultury „Arka” na Dniach Jedności Słowian w Petersburgu], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 703.
54. [Zakończenie roku akademickiego w Nauczycielskim Collegium Języków Obcych w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 704.
55. [Jubileusz 600-lecia fundacji kościoła w Beszowej], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 704.
56. [Biskupi sandomierscy na Świętym Krzyżu], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 705.
57. [Zakończenie peregrynacji jasnogórskiego wizerunku MB w diecezji radomskiej], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 705.
58. [Zakończenie podyplomowych studiów z ekonomii w Instytucie Teologicznym w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 707.
59. [Srebrne jubileusze w Zgromadzeniu Córek św. Franciszka Serafickiego w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 707.
60. [XI Krajowe Święto Spółdzielczości Bankowej na ziemiach polskich i 80-lecie Polskiego Banku Spółdzielczego w Stalowej Woli], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 708–709.
61. [Wystawa fotografii pt.: „Święty Krzyż 595” w Bazylice katedralnej w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 709–710.
62. [Przygotowania do konserwacji bazyliki katedralnej w Sandomierzu – słowo o prowadzonych badaniach], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 711–712.
63. [Akademicki chór gregoriański „Schola Capellae Universitatis” z Budapeszta z występami w diecezji sandomierskiej], KDS 100 (2007), nr 9–10, s. 713–714.
64. [Biskup Marian Zimałek odwiedza młodych na „Koloniach z Bogiem”], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 854.
65. [Zakończyła się konserwacja zabytkowego gobelinu z dawnego wystroju kolegiaty sandomierskiej], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 854.
66. [Pierwszy odpust ku czci św. Klary u sandomierskich Klarysek], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 855.
67. [Eucharystia za zmarłych pracowników i członków ich rodzin grupy Pilkington Polska], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 856.

68. [XVIII Sandomierskie Wieczory Organowe], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 857.
69. [Ukończenie kolejnego etapu prac konserwatorskich w Strzyżowicach], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 857.
70. [Konsekracja kościoła filialnego w Hucie Deręgowskiej], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 859.
71. [Lokalne obchody ku czci Matki Bożej Częstochowskiej w parafii Skotniki Sandomierskie], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 859.
72. [Sandomierskie warsztaty muzyczne akademickiego chóru z Warszawy], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 859.
73. [Nabożeństwo uwielbienia przed obrazem Matki Bożej Rakowskiej], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 860.
74. [Dziękczynna Eucharystia za dar koronacji Jezusa i Maryi z XV-wiecznego obrazu w Ożarowie], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 861.
75. [Msza Święta na rozpoczęcie roku szkolnego w sandomierskim I LO Collegium Gostomianum], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 861.
76. [Występ teatru sakralno-dramatycznego im. Jana Pawła II w kościele seminaryjnym św. Michała Archanioła w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 861.
77. [Uroczysta Msza Święta w Uroczystość Narodzenia NMP w bazylice katedralnej w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 862.
78. [Uroczystości odpustowe w sanktuarium maryjnym w Sulisławicach], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 862.
79. [Poświęcenie odnowionego wnętrza kościoła w Mydlowie], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 863.
80. [Poświęcenie odnowionego renesansowego obrazu w kościele parafialnym w Strzegomiu], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 864.
81. [52. rocznica uwięzienia prymasa Stefana Wyszyńskiego w Komańczy], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 865.
82. [Złote jubileusze profesji zakonnej w zgromadzeniu Służek Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu], KDS 100 (2007), nr 11–12, s. 867.
83. [Rozpoczęcie budowy nowego skrzydła Domu Księży Emerytów w Sandomierzu], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 45.
84. [VIII spotkanie absolwentów – w 505. Rocznicę powstania – Collegium Gostomianum w Sandomierzu], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 45.
85. [Inauguracja roku akademickiego dla studentów Uniwersytetu Trzeciego Wieku w Wyższej Szkole Zarządzania i Biznesu w Ostrowcu Świętokrzyskim], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 47.
86. [Jubileusz 100-lecia Biblioteki Publicznej w Sandomierzu], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 47.

87. [Uroczystości ku czci bł. Wincentego Kadłubka w diecezji sandomierskiej], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 47–48.
88. [Inauguracja XVII roku akademickiego w Nauczycielskim Collegium Językowym w Sandomierzu], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 49–50.
89. [Sługa Boży Jan Paweł II patronem Publicznego Gimnazjum w Ślęzakach], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 50.
90. [Ks. Jan Twardowski patronem Publicznej Szkoły Podstawowej oraz Publicznego Gimnazjum w Baranowie Sandomierskim], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 50.
91. [Uroczystości odpustowe ku czci św. Marcina w Opatowie], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 50.
92. [Zespół Pieśni i Tańca „Raclawice” na Festiwalu Kultur w Meksyku], KDS 101 (2008), nr 1–2, s. 64.
93. [Poświęcenie odnowionego ołtarza św. Barbary w kościele Nawrócenia św. Pawła w Sandomierzu], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 164.
94. [Modlitwa o beatyfikację sługi Bożego ks. Antoniego Tworka w Łoniowie], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 165.
95. [Jubileusz 680-lecia istnienia parafii Szewna], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 165.
96. [Modlitwa o beatyfikację sług Bożych diecezji sandomierskiej], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 166–167.
97. [Spotkania opłatkowe sandomierskich uczelni], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 167.
98. [110. rocznica urodzin bp Franciszka Jopa], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 168.
99. [Uroczysta Msza Świąta w 21. rocznicę sakry ks. biskupa Mariana Zimałka], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 168.
100. [Medal PTTK „Za pomoc i współpracę” dla biskupa Mariana Zimałka], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 176.
101. [Opłatek dyrekcji i pracowników Elektrowni Stalowa Wola], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 177.
102. [Spotkanie biskupa Mariana Zimałka z nauczycielami parafii Zawichost], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 179.
103. [Spotkanie opłatkowe sandomierskiego Klubu Inteligencji Katolickiej], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 182.
104. [Uszkodzenie dachu na kościele św. Jana Chrzciciela w Zawichoście], KDS 101 (2008), nr 3–4, s. 183–184.
105. [Światowy Dzień Chorych w Domu Pomocy Społecznej w Kurozwękach], KDS 101 (2008), nr 5–6, s. 258.
106. [Ogólnopolska Pielgrzymka Przewodników na Jasną Górę], KDS 101 (2008), nr 5–6, s. 264.

107. [Wielkopostne spotkanie modlitewne Sandomierskiego Klubu Inteligencji Katolickiej], KDS 101 (2008), nr 5–6, s. 268.
108. [Przygotowanie dalsze do nawiedzenia diecezji sandomierskiej przez święty wizerunek Matki Bożej Jasnogórskiej], KDS 101 (2008), nr 7–8, s. 513–414.
109. [Zakończono renowację wizerunku Matki Bożej Pocieszenia z kościoła w Bogorii], KDS 101 (2008), nr 7–8, s. 517.
110. [Poświęcenie Kaplicy Zamkowej pw. Najświętszej Marii Panny Królowej w Baranowie Sandomierskim], KDS 101 (2008), nr 7–8, s. 518.
111. [Kurs dla fotografów i kamerzystów w Instytucie Teologicznym w Sandomierzu], KDS 101 (2008), nr 7–8, s. 524.
112. [Światowe Dni Młodzieży w Sydney], KDS 101 (2008), nr 9–10, s. 581.
113. *Testimonia de vita Episcopi Mariani*, KDS 101 (2008), nr 11–12, s. 724–726.
114. [Obchody 225. rocznicy powstania kościoła w Strzyżowicach], KDS 101 (2008), nr 11–12, s. 739.
115. [Przygotowania do spotkania z Matką Bożą w Świętym Wizerunku Nawiedzenia], KDS 101 (2008), nr 11–12, s. 743.
116. [Odrestaurowana figura Chrystusa Zmartwychwstałego z przełomu XV/XVI wieku w Przybysławicach], KDS 102 (2009), nr 1–2, s. 55.
117. [Drugie opatowskie spotkanie opłatkowo-noworoczne w Muzeum Geodezji i Kartografii w Opatowie], KDS 102 (2009), nr 3–4, s. 182.
118. [Spotkanie opłatkowo-noworoczne Klubu Inteligencji Katolickiej w Sandomierzu], KDS 102 (2009), nr 3–4, s. 183.
119. [Spotkanie opłatkowe i wykład ks. prof. Michała Janochy: „Przedstawienia ikonograficzne w sztuce Wschodu i Zachodu świętego Pawła Apostoła”, w Domu Długosza w Sandomierzu], KDS 102 (2009), nr 3–4, s. 187–188.
120. *Wysławiać Boże Miłosierdzie. Zgodnie z tradycją Kościoła praktyką jest używanie przez duchownych herbu właściwego dla stopnia piastowskiej godności*, „Gość Niedzielny – edycja sandomierska” (2009), nr 27, s. III; współautor: D. Sidor.
121. [Spotkanie popielgrzymkowe piątej grupy pielgrzymki do Ziemi Świętej w Morkrzyszowie], KDS 102 (2009), nr 5–6, s. 283.
122. [120. rocznica śmierci siostry Kolumby Białeckiej], KDS 102 (2009), nr 5–6, s. 284.
123. [Poświęcenie odnowionej kaplicy Relikwii Drzewa Krzyża Świętego na Świętym Krzyżu], KDS 102 (2009), nr 5–6, s. 285.
124. *Pamiętki z czasu walk o Sandomierz w 1809 r.*, KDS 102 (2009), nr 7–8, s. 446.
125. *Zakończenie roku akademickiego w uczelniach*, KDS 102 (2009), nr 7–8, s. 457–458.

126. *Dzieci z Zespołu „Raclawice” zakończyły rok pracy*, KDS 102 (2009), nr 7–8, s. 460–461.
127. *Bieszczadzkie wakacje z Bogiem dzieci i młodzieży*, KDS 102 (2009), nr 9–10, s. 563.
128. *Rocznica śmierci bp. Mariana Zimałka*, KDS 102 (2009), nr 11–12, s. 732–733.
129. *Kolejny etap prac w Beszowej zakończony*, KDS 103 (2010), nr 1–2, s. 27–28.
130. *Krzyż Grunwaldzki wrócił po konserwacji do Sandomierza*, KDS 103 (2010), nr 1–2, s. 58–59.
131. *Freski w katedrze sandomierskiej*, „Powołanie. Pismo alumnów WSD Sandomierz” (2011), nr 63, s. 4–6.

VI. Wiersze

1. *Spojrzenia Świętego Papieża*, w: *Pisane sercem: poetycki dyptyk dla św. Jana Pawła II*, red. B. Pawłowska-Kilanowski i in., Rzym 2016, s. 102.

Ks. dr Marcin Biegas

III. A. Artykuły naukowe

1. *The Division and Structure of “David’s Compositions” (11Q5)*, „The Biblical Annals” 13 (2023), nr 2, s. 319–334.
2. *Was King David an Exorcist?*, „The Biblical Annals” 13 (2023), nr 4, s. 591–616.

Ks. dr Waldemar Gałązka 2019–2024

I. Książki

1. *W kłeryckiej jednostce wojskowej w Brzegu 1967v1969*, WDS, Sandomierz 2024, ss. 130.
Rec. K. Stępkowski, *Wspomnienia z jednostki kłeryckiej*, „Zeszyty Sandomierskie” 2025, nr 56, s. 226–127; też skrócone w: „Nasza Służba” 34 (2024), nr 4, s. 22

II. A Redakcja książek

1. *Biskup Walenty Wójcik (1914–1990). Materiały z sesji naukowej w Sandomierzu dnia 22 listopada 2014 roku*, WDS, Sandomierz 2021, ss. 75.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Przemiany terytorium diecezji sandomierskiej*, KDS 112 (2019), nr 9–10, s. 672–688.

2. *Wisła w geografii kościelnej Sandomierza*, „Zeszyty Sandomierskie” 2019, nr 47, s. 4–13.
3. *Głos dotyczący opłat sądowych*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 30 (2020), nr 33, s. 53–69.
4. *Kapłani z Chlewisk na przestrzeni wieków*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 29 (2020), s. 143–179.
5. *Zasadnicze kierunki badań naukowych biskupa Walentego Wójcika. Zarys problematyki*, w: *Biskup Walenty Wójcik. 1914–1990. Materiały z sesji naukowej w Sandomierzu dnia 22 listopada 2014 roku*, red. W. Gałązka, Sandomierz 2021, s. 26–32.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Ks. Marian Włodzimierz Czerwiński (1936–2019)*, KDS 112 (2019), nr 9–10, s. 719–724.
2. *Dlaczego Sandomierz?*, „Zeszyty Sandomierskie” 2020, nr 49, s. 88–89.
3. *Ambona w Chlewiskach*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 29 (2020), s. 180–182.
4. *Kareta Kościuszki w kościele w Chlewiskach*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 29 (2020), s. 183–189, też skrócone: I. Przybyłowska-Hanusz, *Skarby kultury ludowej mieszkańców Ziemi Szydłowieckiej*, Szydłowiec 2021, s. 194–196.
5. *Szkoła w Chlewiskach*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 29 (2020), 190–203.
6. *Ks. Witold Dobrzański*, KDS 114 (2021), nr 1–2, s. 141–145.
7. [Zabobon], w: I. Przybyłowska-Hanusz, *Skarby kultury ludowej mieszkańców Ziemi Szydłowieckiej*, Szydłowiec 2021, s. 29.
8. [Wigilia w sadzie], w: I. Przybyłowska-Hanusz, *Skarby kultury ludowej mieszkańców Ziemi Szydłowieckiej*, Szydłowiec 2021, s. 65.
9. *Wýwód*, w: I. Przybyłowska-Hanusz, *Skarby kultury ludowej mieszkańców Ziemi Szydłowieckiej*, Szydłowiec 2021, s. 83.
10. *Pierwsza Komunia święta*, w: I. Przybyłowska-Hanusz, *Skarby kultury ludowej mieszkańców Ziemi Szydłowieckiej*, Szydłowiec 2021, s. 84–85.
11. *Bierzmowanie*, w: I. Przybyłowska-Hanusz, *Skarby kultury ludowej mieszkańców Ziemi Szydłowieckiej*, Szydłowiec 2021, s. 86.
12. *Uważaliśmy Go za jednego z najwybitniejszych naszych wykładowców. Wspomnienie o Ks. Profesorze Józefie Krasieńskim*, „Zeszyty Sandomierskie” 2023, nr 53, s. 73–75.
13. *Wyrazista postać biskupiego Sandomierza*, „Zeszyty Sandomierskie” 2023, nr 53, s. 75–77.

III. F. Wstępy w pracach zbiorowych

1. *Wstęp*, w: *Biskup Walenty Wójcik. 1914–1990. Materiały z sesji naukowej w Sandomierzu dnia 22 listopada 2014 roku*, red. W. Gałązka, Sandomierz 2021, s. 7–8.

V. Inne

1. *Kazanie na Niedzielę Synodalną 16 czerwca 2019 r. – Niedziela Trójcy Świętej*, KDS 112 (2019), nr 5–6, s. 417–420.
2. *Protest! Przeciw komu?* „Niedziela Sandomierska” 2020, nr 48, s. 28–29.
3. *Bez konia nie ruszy*, w: *Kwiatki biskupa Edwarda Materskiego*, red. Z. Niemirski, Radom 2020, s. 30.
4. *Prymicie w wileńskiej Ostrej Bramie*, w: *Kwiatki biskupa Edwarda Materskiego*, red. Z. Niemirski, Radom 2020, s. 30.
5. *Początki skarżyskiej Ostrej Bramy*, w: *Kwiatki biskupa Edwarda Materskiego*, red. Z. Niemirski, Radom 2020, s. 30–31.
6. *Prawo kanoniczne*, w: *Kwiatki biskupa Edwarda Materskiego*, red. Z. Niemirski, Radom 2020, s. 31.
7. *Sandomierskie forum dyskusyjne: Jaki Sandomierz?*, KDS 114 (2021), nr 1–2, s. 90–92.
8. *Portret nie całkiem udany*. „Niedziela Sandomierska” 2021, nr 18, s. 43.

Ks. mgr Emil Hapak

III. A. Artykuły naukowe

1. *Powstanie diecezji kieleckiej i funkcjonowanie jej centralnych struktur w latach 1807–1818*, „Studia Sandomierskie” 30 (2023), s. 75–102.
2. *Straty w obiektach sakralnych dekanatu koprzywnickiego*, w: *Straty w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, red. P. Tylec, WDS, Kielce 2024, s. 325–367.
3. *Straty w obiektach sakralnych dekanatu staszowskiego*, w: *Straty w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, red. P. Tylec, WDS, Kielce 2024, s. 441–510.
4. *Straty w obiektach sakralnych dekanatu wąchockiego*, w: *Straty w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, red. P. Tylec, WDS, Kielce 2024, s. 527–547.

III. F. Sprawozdania

1. *Konferencja naukowa „Straty wojenne w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej”*, „Zeszyty Sandomierskie” 2024, nr 55, s. 78.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Śp. ks. kan. Włodzimierz Mazur*, KDS 116 (2023), nr 1–2, s. 87–88.

2. *Śp. ks. Waldemar Winnicki (1966–2023)*, KDS 116 (2023), nr 3–4, s. 188–189.
3. *Śp. ks. prał. Stefan Marian Kryj (1941–2023)*, KDS 116 (2023), nr 3–4, s. 190–191.
4. *Śp. ks. kan. Stanisław Grygiel (1953–2023)*, KDS 116 (2023), nr 3–4, s. 192–193.
5. *Śp. ks. Sławomir Kurpiński (1966–2023)*, KDS 116 (2023), nr 7–8, s. 338–340.
6. *Śp. ks. kan. Adam Józef Nowak (1935–2023)*, KDS 116 (2023), nr 7–8, s. 341–343.
7. *Śp. ks. kan. Józef Brzozowski (1935–2023)*, KDS 116 (2023), nr 11–12, s. 557–559.
8. *Śp. ks. kan. Piotr Władysław Kubicz (1949–2023)*, KDS 116 (2023), nr 11–12, s. 563–565.
9. *Śp. ks. kan. Franciszek Dziedzic (1927–2024)*, KDS 117 (2024), nr 5–6, s. 278–280.
10. *Śp. ks. Jan Czesław Toś (1959–2024)*, KDS 117 (2024), nr 5–6, s. 281–282.
11. *Śp. ks. kan. Tadeusz Mach (1935–2024)*, KDS 117 (2024), nr 9–10, s. 456–458.

Ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec¹

2013–2024

I. Książki

1. *Kult Maryi w Polsce na przestrzeni dziejów. Zarys problematyki*, WDS, Sandomierz 2013, ss. 352.
2. *Fatima wczoraj i dziś. Objawienia, orędzie, kult*, WDS, Sandomierz 2017, ss. 205. Rec. J. Krasieński, *Recenzja*, KDS 110 (2017), nr 3–4, s. 283–284.
3. *Jak godnie celebrować Mszę świętą? Zasady i nieprawidłowości*, TN KUL, Lublin 2020, ss. 208; też we fragmentach: KDS 113 (2020), nr 3–4, s. 117–127, nr 5–6, s. 78–93, nr 7–8, s. 124–141, nr 9–10, s. 75–81.
Rec. Ł. Golec, *Jak godnie celebrować Mszę Świętą? – recenzja*, „Studia Elbląskie” 21 (2020), s. 517–518.

II. A Redakcja książek

1. *Sprawiedliwy z wiary żyć będzie. Ks. Wincenty Granat – świadek wiary. Materiały z sesji poświęconej Słudze Bożemu w 33. rocznicę śmierci, Sandomierz, 11 grudnia 2012 r.*, WDS, Sandomierz 2013, ss. 132.
2. *W hołdzie Pani Rozwadowskiej. Uroczystość koronacji łaskami słynącego Obrazu Matki Bożej Szkaplerznej (1754–2014)*, WDS, Sandomierz 2014, ss. 275.

¹ Ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec zmarł 24 lutego 2025 r. Ostatni wykaz jego publikacji ukazał się na łamach „Studiów Sandomierskich” w 2012 r. B. Stanaszek, *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2010–2012*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 2, s. 230–233.

3. *Pasjonat miłości Boga i człowieka. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, WDS, Sandomierz 2015, ss. 230.
4. *Ksiądz Wincenty Granat. Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat do chwały ołtarzy*, TN KUL, Lublin 2017; współredaktorzy: M. Tkaczyk, H.I. Szumił, ss. 499.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Kult maryjny w Polsce od X do XIII wieku*, w: *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana księdzu profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, red. A. Łuka, H. Strucharczuk, Lublin 2013, s. 153–163; toż w KDS 106 (2013), nr 3–4, s. 253–263.
2. *Maryja w kulcie i pobożności ludowej w Polsce w okresie średniowiecza*, KDS 106 (2013), nr 106 (2013), nr 5–6, s. 372–382.
3. *Przejawy kultu maryjnego w literaturze polskiej*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 2013, t. 4 (60), s. 61–78.
4. „*Ars praesidendi*” świadectwem kapłańskiej wiary”, „Studia Liturgiczne” 10 (2014), s. 111–117; toż w KDS 106 (2013), nr 9–10, s. 637–644.
5. *Cześć Maryi w polskiej sztuce sakralnej od średniowiecza do współczesności*, w: *Universitati serviens. Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Stanisława Wilka SDB*, red. J. Walkusz, M. Krupa, Lublin 2014, s. 143–151.
6. *Święty Jan Paweł II czcicielem Jasnogórskiej Pani*, KDS 107 (2014), nr 3–4, s. 200–208.
7. „*Zapуściłam korzenie w sławnym narodzie, w posiadłości Pana, w Jego dziedzictwie*” (Syr 24,12). (*Pokłosie koronacji łaskami słynącego Obrazu Matki Bożej Szkaplerznej w Stalowej Woli-Rozwadowie*), KDS 107 (2014), nr 7–8, s. 467–476.
8. *Kult Maryi w życiu i nauczaniu świętych: biskupa J.S. Pelczara i papieża Jana Pawła II*, KDS 107 (2014), nr 7–8, s. 496–507.
9. *Kult Maryi w życiu i nauczaniu sług Bożych A. Hlonda i S. Wyszyńskiego – prymasów Polskich*, KDS 107 (2014), nr 9–10, s. 637–654.
10. *Kult Maryi w polskiej muzyce sakralnej*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), z. 8, s. 33–41; toż w KDS 107 (2014), nr 3–4, s. 235–242.
11. „*Śpiewajcie Panu Pieśń Nową*” na wzór św. Cecylii, „Annales Lublinenses pro Musica Sacra” 6 (2015), s. 111–114.
12. *Wstawiennictwo Maryi w świetle eucharystyki wybranych sakramentarzy*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12 (2015), s. 207–221; toż w KDS 108 (2015), nr 5–6, s. 301–319.
13. *Prośby Kościoła o wstawiennictwo Maryi w tekstach Mszy świętej i Wielkich Antyfonach Liturgii Godzin*, w: „*Chlubimy się nadzieją chwały Bożej*” (Rz 5,2). *Księga dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Decykowi*, red. K. Filipowicz, Warszawa 2016, s. 173–182; toż w KDS 109 (2016), nr 1–2, s. 93–106.

14. *Nabożeństwo do Miłosiernego Boga i apostołstwo miłosierdzia Siostry Faustyny*, KDS 109 (2016), nr 3–4, s. 234–242.
15. *Potrójny wymiar oblicza Miłosierdzia Bożego*, KDS 109 (2016), nr 5–6, s. 397–407.
16. *Kult Bogarodzicy w refleksji teologicznej ks. Wincentego Granata*, KDS 110 (2017), nr 1–2, s. 98–113.
17. *Kult Maryi w świetle publikacji ks. Wincentego Granata*, w: *Ksiądz Wincenty Granat. Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat do chwały ołtarzy*, red. Z. Janiec, M. Tkaczyk, H.I. Szumił. Lublin 2017, s. 159–174.
18. *Oblicze eschatologicznego Miłosierdzia Bożego według Sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, w: *Ksiądz Wincenty Granat. Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat do chwały ołtarzy*, red. Z. Janiec, M. Tkaczyk, H.I. Szumił, Lublin 2017, s. 277–282.
19. *Podwójny wymiar Miłosierdzia Bożego i jego praktyka według ks. Wincentego Granata*, w: *Ksiądz Wincenty Granat. Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat do chwały ołtarzy*, red. Z. Janiec, M. Tkaczyk, H.I. Szumił. Lublin 2017, s. 271–275.
20. *Sługa Boży ks. Wincenty Granat świadkiem wiary na wzór Maryi*, w: *Ksiądz Wincenty Granat. Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat do chwały ołtarzy*, red. Z. Janiec, M. Tkaczyk, H.I. Szumił. Lublin 2017, s. 247–250.
21. *Błogosławiony Wincenty Kadłubek i sługa Boży ks. Wincenty Granat w perspektywie chwały ołtarzy*, KDS 111 (2018), nr 9–10 s. 672–677.
22. *Maryja w kulturze polskiej w świetle literatury, sztuki i muzyki religijnej w ostatnim stuleciu*, KDS 112 (2019), nr 1–2, s. 107–115.
23. *Kult Maryi w ujęciu ks. Wincentego Granata. Wstęp*, w: *Życiem głosił Ewangelię. Materiały z uroczystości 40. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata Lublin-Sandomierz, Sandomierz 11–12 grudnia 2019*, red. H.I. Szumił, Sandomierz 2020, s. 57–78.
24. *Liturgia domowa jako realizacja biblijnych zasad życia rodzinnego*, „Resovia Sacra” 27 (2020), s. 55–77; toż w KDS 114 (2021), nr 5–6, s. 341–365.
25. *Święty Józef. „Kairos” dla trzeciego tysiąclecia*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 125–142; toż w KDS 114 (2021), nr 3–4, s. 229–247.
26. *Kardynał Stefan Wyszyński prekursorem reformy i odnowy liturgii w Kościele posoborowym w Polsce*, „Studia Prymasowskie” 7–8 (2022–2023), s. 145–164.
27. *Koronacja obrazu Matki Bożej jako świadectwo Jej kultu w świetle „Obrzędu koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny”*, w: *Matka Boża Łaskawa w Warszawie. Materiały z konferencji upamiętniającej złoty jubileusz koronacji obrazu*, Warszawa, 9 października 2023 r., red. A. Jacyniak, E. Sukiennik, Warszawa 2024, s. 21–31.

III. D. Recenzje

1. „*W imię Pana Kardynał Adam Kozłowiecki SJ*” pod redakcją ks. lic. mgra Danieła Korycińskiego, KDS 110 (2017), nr 11–12, s. 838–840.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Biskup Wacław Świerzawski (Człowiek, Profesor i Apostoł Jezusa Chrystusa)*, KDS 111 (2018), nr 11–12, s. 839–844.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Wskazania dotyczące muzyki sakralnej i śpiewu kościelnego w nauczaniu posoborowym Magisterium Ecclesiae (na przykładzie Kościoła w Polsce)*, KDS 108 (2015), nr 11–12, s. 691–704.
2. *Przeżywanie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia*, KDS 109 (2016), nr 5–6, s. 365–370.
3. *Wskazania dla duszpasterzy maryjnych*, KDS 111 (2018), nr 11–12, s. 849–855.
4. *Wielka tajemnica wiary. Zeszyt maryjny, Program Duszpasterski Kościoła w Polsce na Rok 2019–2020, z. 1*, Katowice 2019, ss. 147, współredaktorzy: J. Bartoszek, R. Chromy, K. Piechaczek, M. Chmielewski, W. Siwak, K. Zadrożny.
5. *Na szlakach wiary ze sługą bożym ks. Wincentym Granatem. Czytanki majowe*, WDS, Sandomierz 2013, ss. 71, współautorzy: T. Lisiecki, H.I. Szumił.
6. *Z Biblią i liturgią ku wierze. Rekolekcje dla osób konsekrowanych*, WDS, Sandomierz 2015, ss. 308.
7. *Rok liturgiczny z Chrystusem i świętymi. Sugestie homiletyczne*, TN KUL, Lublin 2021, ss. 533.

V. Inne

1. *Sługa Boży ks. Wincenty Granat świadkiem wiary na wzór Maryi [homilia]*, Sandomierz, dnia 11 grudnia 2012 roku, KDS 106 (2013), nr 1–2, s. 111–114.
2. *Sługa Boży ks. Wincenty Granat w oczach studentów i profesorów. Rozmowa ks. Zdzisława Jańca z Haliną Ireną Szumił*, KDS 110 (2017), nr 3–4, s. 249–259.
3. *Sługa Boży ks. Wincenty Granat świadkiem wiary na wzór Maryi. Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej*, w: *Sprawiedliwy z wiary żyć będzie. Ks. Wincenty Granat – świadek wiary. Materiały z sesji poświęconej Słudze Bożemu w 33. rocznicę śmierci*, Sandomierz, 11 grudnia 2012 r., red. Z. Janiec, Sandomierz 2013, s. 81–86.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk**III. A. Artykuły naukowe**

1. *Śługa Boży ks. Wincenty Granat jako człowiek, kapłan, profesor*, w: *Magister veritatis et caritatis. Śługa Boży ks. Wincenty Granat (1900–1979)*, red. H. Szumił. Sandomierz–Lublin 2023, s. 225–233.
2. *Klasyczna filozofia prawdy a koncepcja prawdy Karla R. Poppera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 15 (2023), nr 1, s. 9–22.
3. *Antropologiczny redukcjonizm w filozofii postmodernizmu*, w: *Współczesny atak na człowieka jako Imago Dei*, red. M. Marczewski, R. Gawrych, P. Skrzydlewski, Gdańsk 2024, s. 229–245.

III. D. Recenzje

1. *Dydaktyka filozofii — cenne dzieło dla polskiej filozofii i kultury*, „Roczniki Filozoficzne” 71 (2023), nr 3, s. 347–352.
2. Rec.: Janusz Mariański, *Godność ludzka a praca. Szkice ze społecznego nauczania Kościoła katolickiego*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2022, ss. 320, „Zeszyty Naukowe KUL” 60 (2023), nr 3, s. 147–149.
3. E. Walewander, *Kazania i przemówienia oraz varia. Wybór*, t. 6, Lublin 2023, [rec.] „Homo Dei” 93 (2024), nr 1, s. 202–204; toż w: „Ateneum Kapłańskie” 182 (2024), z. 1, s. 199–201; „Zamojski Informator Diecezjalny 32 (2023), nr 3, s. 274–276.
4. E. Walewander, *Bez imprimatur, czyli poza zasięgiem władzy duchownej*, Lublin 2024, [rec.] „Homo Dei” 93 (2024), nr 1, s. 222–224; „Zamojski Informator Diecezjalny 33 (2024), nr 1, s. 80–82.

V. Inne

1. *Słowo wstępne. Ks. prof. Jan Szymczyk – sługa Logosu*, w: J. Szymczyk, *Socjolog na ambonie (refleksje nad Logosem). Refleksje, homilie, rozważania, wywiady*, Sandomierz–Kłwów 2023, s. 11–14.
2. *Niebywała więź prawdy i miłości*, „Zeszyty Sandomierskie” 2024, nr 55, s. 89–90.

Ks. dr Marek Kozera
2017-2024

III. B. Publikacje źródeł

1. *Wizytacja Radziwiłłowska parafii Jodłowa*, w: *Jodłowa – wydarzenia i ludzie, Wybrane zagadnienia z dziejów miejscowości*, red. B. Stanaszek, Kraków 2023, s. 147–153.
2. *Wizytacja parafii Jodłowa z 1608 roku*, w: *Jodłowa – wydarzenia i ludzie, Wybrane zagadnienia z dziejów miejscowości*, red. B. Stanaszek, Kraków 2023, s. 155–162.

3. *Wizytacja parafii Jodłowa z 1610 roku*, w: *Jodłowa – wydarzenia i ludzie, Wybrane zagadnienia z dziejów miejscowości*, red. B. Stanaszek, Kraków 2023, s. 163–168.
4. *Wizytacja parafii Jodłowa z 1781 roku*, w: *Jodłowa – wydarzenia i ludzie, Wybrane zagadnienia z dziejów miejscowości*, red. B. Stanaszek, Kraków 2023, s. 169–184.

V. Inne

1. *Wspomnienie o brygadierze Adamie Bidasie*, „Zeszyty Sandomierskie” 2019, nr 48, s. 63–65.
2. *Wspaniały Człowiek, wielki Rektor*, w: *Profesor, Mistrz, Przyjaciel. księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Kowalczykowi w 90. rocznicę urodzin*, red. E. Baławajder, J. Charchuła, A. Jabłoński, Kraków 2022.
3. *Śp. ksiądz prałat Jerzy Lewiński (2 stycznia 1930-3 maja 2022). Po latach wrócił w swoje rodzinne strony. „Na jego twarzy widoczny był ślad syberyjskiego wiatru”*, „Zeszyty Sandomierskie” 2022, nr 52, s. 78.
Tłumaczenia tekstów łacińskich:
4. B.E. Wódz, *Sendomiria. Sandomierz w nowożytnym dziele „Civitates orbis terrarum”*, Muzeum Okręgowe w Sandomierzu, Sandomierz 2019, ss. 141
5. M. Flis, *Z dziejów Majdanu Królewskiego*, WDS, Sandomierz 2021, ss. 264.

Ks. dr Bartłomiej Krzos

I. Książki

1. *W co wierzysz... teologiczno-pastoralny komentarz do dwunastu artykułów wiary*, WDS, Sandomierz 2023, ss. 440.
Rec. W. Janiga, *W co wierzysz... – recenzja*, „Premislia Christiana” 21 (2024–2025), s. 459–464.
2. *Spowiedź dziś. Wskazówki. Współczesne duszpasterskie sugestie dotyczące przeżywania sakramentu pokuty*, WDS, Sandomierz 2023, ss. 182, współautor: Ł. Sadłocha.

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor tematyczny:
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 31 (2024), ss. 334.

III. A. Artykuły naukowe

1. *On the Application of Philosophy in Theology Based on the Example of Nicholas Everitt's „Proof for the Non-Existence of God”*, „Studia Sandomierskie” 30 (2024), s. 217–228.

2. *The Fear of the COVID-19 Pandemic and Its Relation to Religion*, „Collectanea Theologica” 93 (2023), nr 2, s. 227–250.
3. *Traditional Religiousness of Youth from Small-Town and Rural Areas of Lesser Poland in the Face of the Fear of Illness and Death related to COVID-19 Pandemic*, „European Journal of Science and Theology” (2023), s. 21–28.
4. *Zarys filozoficznych poglądów Stanisława Lema*, „Studia Sandomierskie” 29 (2023), s. 317–328.

Ks. dr Paweł Lasek

III. A. Artykuły naukowe

1. *Balak i Balaam – zdrajcy bogów*, „Studia Sandomierskie” 30 (2023), s. 237–253.

Ks. mgr Krzysztof Lechowicz 2014–2024

VI. Wiersze

1. Wybór wierszy w: *Konkret i wyobraźnia. Almanach 2014*, red. E. Bolec, A. Decowski, E. Guziakiewicz, Rzeszów 2014, s. 8, 119–124.
2. Wybór wierszy w: *Z księgi życia. Almanach poezji autorów zrzeszonych w Oddziale ZLP w Rzeszowie*, red. R. Mścisz, Rzeszów 2017, s. 15–16, 97–102.
3. *Oratorium „Dojrzewanie drzewa. Witraz wiernością malowany”*, książka i płyta CD i DVD, WDS, Sandomierz 2019.
4. *Drzewo*, „Nasz dom Rzeszów. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 16 (2020), nr 181, s. 26.
5. *„Odnalezione Szczęście”. Oratorium w 100. Rocznicę śmierci Ojca Wenante-go Katarzyńca*, płyta DVD z dołączonym tekstem, Kalwaria Pałacowska 2021, współautor: E. Staniukiewicz.

Ks. dr hab. Jacek Łapiński

I. Książki

1. *Christos – Kosmos – Antropos. Przyroda – teologia – liturgia*, WDS, Lublin 2023, ss. 637.

III. A. Artykuły w naukowe

1. *Spółczesność nieodległej przyszłości. Przesłanki i możliwe scenariusze*, „Zeszyty Naukowe Akademii Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie” 2023, nr 1 (12), s. 33–47, współautor: E. Albińska.

2. *Microplastics from Plastic Waste as a Limitation of Sustainability of the Environment*, „Rocznik Ochrony Środowiska” 25 (2023), ss. 367–373, współautorzy: K. Grąż, A. Generowicz, J. Kwaśny, A. Gronba-Chyła, P. Kwaśnicki, J. Ciuła, W. Bajdur.
3. *Local Agency 21 an Environmental Security in Naturally Valuable Areas*, „Rocznik Ochrony Środowiska” 26 (2024), ss. 374–382, współautor: E. Albińska.
4. *Etyczne podstawy polityki ekologicznej*, „Zeszyty Naukowe Akademii Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie” 2024, nr 1 (13), s. 187–205, współautor: E. Albińska.

Ks. dr hab. Tomasz Moskał, prof. KUL

II. A. Redakcja książek

1. *Iucunditas cordis – haec est vita hominis. Księga Jubileuszowa dla dr. hab. Aleksandra Krzysztofa Sitnika OFM w 25. rocznicę święceń kapłańskich*, WDS, Sandomierz 2023, ss. 634.
2. *Zarys dziejów Niska*, WDS, Sandomierz 2023, ss. 310.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Półwiecze życia o dra hab. Aleksandra Krzysztofa Sitnika OFM*, w: *Iucunditas cordis – haec est vita hominis. Księga Jubileuszowa dla dr. hab. Aleksandra Krzysztofa Sitnika OFM w 25. rocznicę święceń kapłańskich*, red. ks. Tomasz Moskał, Sandomierz 2023, s. 35–40.
2. *Odległa przeszłość*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskał, Sandomierz 2023, s. 9–16.
3. *Własność królewska i prywatna do poł. XVIII w.*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskał, Sandomierz 2023, s. 17–29.
4. *„Prawem i lewem”*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskał, Sandomierz 2023, s. 30–35.
5. *Lata potopu szwedzkiego*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskał, Sandomierz 2023, s. 36–42.
6. *Struktura własnościowa od poł. XVII w.*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskał, Sandomierz 2023, s. 42–49.
7. *Administracja kościelna*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskał, Sandomierz 2023, s. 50–61.
8. *Relacje wyznaniowe*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskał, Sandomierz 2023, s. 95–114.
9. *Ludność*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskał, Sandomierz 2023, s. 150–158.

10. *Oświata*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 159–170.
11. *Kultura*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 170–178.
12. *Życie religijne*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 188–197.
13. *Straty wojenne*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 219–222.
14. *Polityka wyznaniowa*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 254–262.
15. *Nisko w administracji krajowej*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 263–267.
16. *Instytucje religijne*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 296–301.
17. *Organy i organiści w parafii Raclawice w latach 1650-1998. Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 51 (2023), z. 12, s. 183–200; współautorzy: R. Adamko, P. Wiśniewski.
18. Moskal T., *Monodia postgregoriańska w plockich kodeksach liturgiczno-muzycznych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 122 (2024), s. 429–450; współautor: P. Wiśniewski.

III. B. Publikacje źródeł

1. *Wizytacja parafii Raclawice z 1931 roku*, w: *Iucunditas cordis – haec est vita hominis. Księga Jubileuszowa dla dr. hab. Aleksandra Krzysztofa Sitnika OFM w 25. rocznicę święceń kapłańskich*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 343–353.
2. Moskal, T., *Dekanat rudnicki w świetle wizytacji z 1918 roku*, „Saeculum Christianum” 30 (2023), z. 2, s. 316–327; współautor: S. Zych.
3. Moskal T., *Dekanat rudnicki w świetle wizytacji w 1922 roku*, „Saeculum Christianum” 31 (2024), z. 2, s. 282–293; współautor: S. Zych.

III. E. Zestawy bibliografii

1. *Bibliografia o dra hab. Aleksandra Krzysztofa Sitnika OFM*, w: *Iucunditas cordis – haec est vita hominis. Księga Jubileuszowa dla dr. hab. Aleksandra Krzysztofa Sitnika OFM w 25. rocznicę święceń kapłańskich*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 41–77.

III. F. Wstępy i zakończenia w pracach zbiorowych

1. *Wstęp*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 7–8.
2. *Zakończenie*, w: *Zarys dziejów Niska*, red. T. Moskal, Sandomierz 2023, s. 303.

**Ks. dr Czesław Murawski
(2021–2024)**

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Ks. Wiesław Wilk (1932–2021)*, KDS 114 (2021), nr 5–6, s. 382–387.

V. Inne

1. *Kapłan humanista*, „Sandomierzanin” 2021, nr 9–10, s. 4.
2. *Śp. ks. Wiesław Wilk (27 IV 1932 – 11 VI 2021)*, „Zeszyty Sandomierskie” 2021, nr 51, s. 77–80.

Bp dr Krzysztof Nitkiewicz

I. Książki

1. *Szklane wrzeciona*, WDS, Sandomierz 2023, ss. 217.
2. *Olejek różany*, WDS, Sandomierz 2024, ss. 153.
3. *Ku pamięci*, WDS, Sandomierz, ss. 20.

V. Inne

1. *Laudacja na cześć kard. Kurta Kocha z okazji nadania tytułu doktora honoris causa KUL*, w: *Przestrzenie dialogu. Chrześcijańskie inspiracje kultury spotkania*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, 15–18 października 2020 r., red. T. Adameczyk, Lublin 2023, s. 39–48.

**Ks. dr Łukasz Sadlocha
(2017–2024)**

I. Książki

1. *Wspólne ścieżki stworzenia. Teologia wobec Teorii Wielkiego Wybuchu i Teorii Ewolucji*, Wyższa Szkoła Biznesu i Przedsiębiorczości w Ostrowcu Św., Ostrowiec Świętokrzyski [2019], ss. 74.
2. *Spowiedź dziś. Wskazówki. Współczesne duszpasterskie sugestie dotyczące przeżywania sakramentu pokuty*, WDS, Sandomierz 2023, ss. 182, współautor: B. Krzos.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Rola zajęć z zakresu filozofii w rodzinnych zadaniach dziadków na przykładzie słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku*, „Acta Scientifica Academiae Ostroviensis” Sectio A, 11 (2018), s. 97–108.

2. *Stanowisko pierwszych brytyjskich emergentystów wobec teorii ewolucji*, „Studia Sandomierskie” 26 (2019), s. 315–325.
3. *Sustainable Development and Transhumanism – Enlightenment Visions of Future Generations*, „Problemy Ekorozwoju” 16 (2021), nr 2, s. 166–170, współautor: J. Łapiński.
4. *W poszukiwaniu personalizmu syntetyczno-empirologicznego*, „Studia Sandomierskie” 30 (2023), s. 295–304.
5. *Przyrodniczy obraz osoby w personalizmie*, „Studia Sandomierskie” 31 (2024), s. 253–263.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Wielki eksperyment modlitewny – uwagi metodologiczne dotyczące modlitwy*, KDS 112 (2019), nr 7–8, s. 551–559.
2. *Duchowość i religijność*, KDS 114 (2021), nr 1–2, s. 135–140, nr 5–6, s. 376–381.
3. *Nielatwa decyzja wydana przez Kościół w sprawie Galileusza*, KDS 115 (2022), nr 3–4, s. 172–179.
4. *Kilka uwag o strachu i teologii*, KDS 116 (2023), nr 7–8, s. 332–337.

III. D. Recenzje

1. *A God that could be real – recenzja*, „Studia Sandomierskie” 24 (2017), s. 387–392.
2. *Art of cellular automata – recenzja*, „Studia Sandomierskie” 24 (2017), s. 393–396.
3. *There is no theory of everything – recenzja*, „Studia Sandomierskie” 26 (2019), s. 349–354.
4. *Jan Chrzciciel wzorem dla współczesnego kapłana – recenzja*, „Roczniki Teologiczne” 68 (2021), z. 5, s. 153–156.
5. *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka – recenzja*, „Studia Sandomierskie” 29 (2022), s. 345–350.

V. Inne

1. *Mit o nieomyślności nauki*, „Nasz Czas” 126 (2017), s. 14.
2. *Mit o niepojętej skuteczności matematyki*, „Nasz Czas” 127 (2017), s. 14.
3. *Mit o wszechstronnym autorytecie uczonych*, „Nasz Czas” 128 (2017), s. 14.
4. *Mit o obiektywizmie uczonych*, „Nasz Czas” 129 (2017), s. 14.
5. *Mit o nieprzekraczalnej granicy między naukami humanistycznymi i ścisłymi*, „Nasz Czas” 130 (2017), s. 14.
6. *Mit o pewności wnioskowania naukowego*, „Nasz Czas” 131 (2017), s. 14.
7. *Na harcerskim szlaku*, w: *Szczep ZHP „Bieszczadnicy” z Woli Rzeczyckiej*, red. M.A. Stańkowski, Stalowa Wola 2017, s. 5–9.
8. *Cierpienie – nieodłączny towarzysz życia, którego warto odrobiną poznać*, „Extra Ecclesia” 2017/2018, nr 34–35 (22), s. 34–35.

9. *Suma wszystkich cierpień*, „Extra Ecclesia” 2018, nr 36–37 (23), s. 38, 40.
10. *Dzielić się cierpieniem*, „Extra Ecclesia” 2018, nr 38–39 (24), s. 48–49.
11. *Wspólny krok uczyniony z Uniwersytetem Trzeciego Wieku w Ostrowcu Świętokrzyskim*, w: *15 lat Uniwersytetu Trzeciego Wieku Wyższej Szkoły Biznesu i Przedsiębiorczości w Ostrowcu Świętokrzyskim*, red. M. Niewójt, K. Borys, J. Myśliwska, J. Pazderski, Ostrowiec Świętokrzyski 2018, s. 55.
12. *Ateizm – coming out*, „Extra Ecclesia” 2018, nr 40–41 (26), s. 38, 40.
13. *Sławna trasa. Nowy Ateizm – cz. 2*, „Extra Ecclesia” 2019, nr 42–43 (28), s. 46–47.
14. *Właściciele nowej restauracji. Nowy Ateizm – cz. 3*, „Extra Ecclesia” 2019, nr 44–45 (29), s. 44–45.
15. *Ludzkie emocje w „Bogu urojonym”. Nowy Ateizm – cz. 4*, „Extra Ecclesia” 2019, nr 46–47 (30), s. 44–45.
16. *Słowo do społeczeństwa. Nowy Ateizm – cz. 5*, „Extra Ecclesia” 2019, nr 48–49 (31), s. 42–43.
17. *Teologia oczami Dawkinsa. Nowy Ateizm – cz. 6*, „Extra Ecclesia” 2019, nr 50–51 (32), s. 38.
18. *Jedność i jedyność. Nowy Ateizm – cz. 7*, „Extra Ecclesia” 2019, nr 52–53 (33), s. 44–45.
19. *To, co boli i wierzącego. Nowy Ateizm – cz. 8*, „Extra Ecclesia” 2020, nr 54–55 (34), s. 30.
20. *To, co martwi i katolika. Nowy Ateizm – cz. 8*, „Extra Ecclesia” 2020, nr 56–57 (35), s. 30.
21. *Niesubtelny język. Nowy Ateizm – cz. 9*, „Extra Ecclesia” 2020, nr 58–59 (36), s. 36.
22. *Pismo Święte i wpływy hellenistyczne*, „Extra Ecclesia” 2020, nr 64–65 (39), s. 34.
23. *Kultura grecka w Palestynie przed Jezusem*, „Extra Ecclesia” 2021, nr 66–67 (40), s. 20.
24. *Przenikanie architektury grecko-rzymskiej do Jerozolimy*, „Extra Ecclesia” 2021, nr 68–69 (41), s. 26.
25. *Paradoks rodem z Krety*, „Extra Ecclesia” 2021, nr 70–71 (42), s. 28–29.
26. *Moralny moduł samochodu*, „Extra Ecclesia” 2021, nr 76–77 (45), s. 52, 54.
27. *Inkulturacja*, „Extra Ecclesia” 2022, nr 78–79 (46), s. 54–55.
28. *Rzeczywistość materialna, duchowa, a może Boża?*, „Powołanie” 88 (2022), s. 25–28.
29. *W co wierzysz... – recenzja*, „Niedziela” 26 maja 2024, s. VI.

Ks. dr hab. Roman Bogusław Sieroń

II. A Redakcja książek

1. *Biblia – istota i rola w kulturze*, WDS, Sandomierz 2023, ss. 186.

II B. Redakcja czasopism

1. Członek zespołu redakcyjnego:
„Przegląd Biblijny. Biuletyn Dzieła Biblijnego im. św. Jana Pawła II” 15 (2023), ss. 159.
„Przegląd Biblijny. Biuletyn Dzieła Biblijnego im. św. Jana Pawła II” 16 (2024), ss. 176.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Bóg przekazuje radość zbawienia przez Kościół*, „Przegląd Biblijny. Biuletyn Dzieła Biblijnego im. św. Jana Pawła II” 15 (2023), s. 28-35, współautor: M. Wermiński, P. Żurawski.

IV.B. Materiały duszpasterskie

1. *Materiały na XXIX Tydzień Biblijny Diecezji Sandomierskiej 26 listopada – 2 grudnia 2023*, „Wierzę w Kościół Chrystusowy” (J 6,57), Sandomierz 2023, ss. 35.
2. *Materiały na XXX Tydzień Biblijny Diecezji Sandomierskiej 24 listopada – 30 listopada 2024*, Sandomierz 2024, ss. 37.

**Ks. dr hab. Leon Siwecki
(2021-2024)**

III. A. Artykuły naukowe

1. *Prospettiva cristocentrica della creazione nel Nuovo Testamento*, „Studia Sandomierskie” 28 (2021), s. 159–176.
2. *Linguaggio teologico su Dio incomprensibile e ineffabile*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022), z. 2, s. 37–55.
3. *Trinitarian Images of the Church According to Bruno Forte*, „Collectanea Theologica” 92 (2022), nr 3, s. 149–171.
4. *Nota Ecclesiae. Katolickość w świetle włoskiej eklezjologii posoborowej*, „Studia Sandomierskie” 30 (2023), s. 163–181.
5. *Cristologia pneumatologica nel pensiero di Marcello Bordon*, „Studia Sandomierskie” 31 (2024), s. 111–126.
6. *John Zizioulas' Trinitarian Ecclesiology*, „Collectanea Theologica” 94 (2024), nr 2, s. 29–59.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek

I. Książki

1. *Na pograniczu powiatów dębickiego i jasielskiego. Konspiracja w okolicy Brzostku w okresie okupacji niemieckiej*, Prace Katedry Historii XIX-XX wieku Wydziału Historii i Dziedzictwa Kulturowego UPJPiI, nr 7, Wydawnictwo Naukowe UP JP2, Kraków 2024, ss. 295.

II. Redakcja książek

1. *Jodłowa – wydarzenia i ludzie, Wybrane zagadnienia z dziejów miejscowości*, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, Kraków 2023, ss. 219.

III. Redakcja czasopism

Redaktor naczelny:

„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 30 (2023), ss. 358.

„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 31 (2024), ss. 334.

III. A. Artykuły w naukowe

1. *Jodłowa w okresie międzywojennym*, w: *Jodłowa – wydarzenia i ludzie, Wybrane zagadnienia z dziejów miejscowości*, red. B. Stanaszek, Kraków 2023, s. 27–92.
2. *Jan Dzwonowski – poeta pochodzący z Dzwonowej*, w: *Jodłowa – wydarzenia i ludzie, Wybrane zagadnienia z dziejów miejscowości*, red. B. Stanaszek, Kraków 2023, s. 115–118.
3. *Władze państwowe wobec Kościoła rzymskokatolickiego w powiecie opatowskim w latach 1933–1939*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” t. 122 (2024), s. 345–372.

III. B. Publikacje źródeł

1. *Inwentarz klucza dęborzyńskiego z 1691 roku*, w: *Jodłowa – wydarzenia i ludzie, Wybrane zagadnienia z dziejów miejscowości*, red. B. Stanaszek, Kraków 2023, s. 185–198.
2. *Sprawozdanie proboszczów z dekanatu rudnickiego o zniszczeniach spowodowanych przez działania wojenne w latach 1914 i 1915*, w: *Historia i dziedzictwo. Księga jubileuszowa z okazji 45 rocznicy święceń kapłańskich i 70 rocznicy urodzin ks. prof. dra hab. Jacka Urbana*, red. R. Tyrała, M. Wolski, J. Kałużny i M. Smyth, Kraków 2023, s. 269–282; też w: „Przegląd Rudnicki” 2023, nr 4 (108), s. 53–64.

III. F. Wstępy w pracach zbiorowych

1. *Wstęp*, w: *Jodłowa – wydarzenia i ludzie, Wybrane zagadnienia z dziejów miejscowości*, red. B. Stanaszek, Kraków 2023, s. 9–10.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Kościoły Diecezji Rzeszowskiej w jubileuszu 30-lecia jej powstania*, t. 3, Churches of the diocese of Rzeszów on the 30th anniversary of its establishment. Vol. 3, autorzy publikacji M. Krzyżanowska-Witkowska, Ł. Wyszomirski; tekst: K. Sowa, P. Batory, B. Bogaszewicz, G. Siciak, B. Stanaszek, G. Tendelski, Z. Pałka, M. Płaziński, A. Progorowicz; fotografie Damian Marzec [i 11 pozostałych] ; tłumaczenie B. Szydłowska, Bydgoszcz 2023.

Ks. dr Piotr Tylec

II. A. Redakcja książek

1. *Straty w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, Muzeum Wsi Kieleckiej, Kielce 2024, ss. 592.

II. B. Redakcja czasopism

1. Sekretarz i zastępca redaktora naczelnego:
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 30 (2023), ss. 358.
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 31 (2024), ss. 334.
2. Członek redakcji:
„Fides. Rocznik Bibliotek Kościelnych” 29 (2023), nr 56, ss. 172.
„Fides. Rocznik Bibliotek Kościelnych” 30 (2024), nr 57, ss. 222.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Zespół akt Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu – źródło do dziejów ludności wiejskiej Kielecczyny w latach 1945–1948*, „Wieś polska w czasie II wojny światowej” 3 (2023), s. 45–68.
2. *Rozwój księgozbioru Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1907–1918*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 2024, t. 122, s. 399–428.
3. *Obiekty sakralne diecezji sandomierskiej w latach 1939–1944*, w: *Straty w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, red. P. Tylec, Kielce 2024, s. 145–293.
4. *Straty w obiektach sakralnych dekanatu kunowskiego i zawichojskiego*, w: *Straty w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, red. P. Tylec, Kielce 2024, s. 403–439.

III. E. Zestawy bibliografii

1. *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2021–2022*, „Studia Sandomierskie” 30 (2023), s. 329–342.

III. F. Wstępy w pracach zbiorowych

1. *Wstęp*, w: *Straty w obiektach sakralnych diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, red. P. Tylec, Kielce 2024, s. 5–19.

III. D. Recenzje

1. *Recenzja książki: Mieszkańcy parafii Łoniów w I połowie XX wieku (1914–1945)*, w: R. Mazurkiewicz, *Mieszkańcy parafii Łoniów w I połowie XX wieku (1914–1945)*, Sandomierz 2024, s. 372–375.

Ks. dr Jacek Uliasz

II. A. Redakcja książek

1. *Deus Caritas. Teksty środowiska Instytutu Teologicznego im. Św. Józefa Bilczewskiego zebrane (2009–2023) w 100-lecie śmierci Patrona*, Biblioteka Instytutu Teologicznego, t. 13, Lwów 2023, ss. 552.

II. B. Redakcja czasopism

Redaktor naczelny:

„Studia Leopoliensia” 16 (2023), ss. 237.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Małżeństwo w świetle nauczania św. abp. Józefa Bilczewskiego*, w: *Deus Caritas. Teksty środowiska Instytutu Teologicznego im. Św. Józefa Bilczewskiego zebrane (2009–2023) w 100-lecie śmierci Patrona*, red. J. Uliasz, Biblioteka Instytutu Teologicznego, t. 13, Lwów 2023, s. 487–500.

III. F. Sprawozdania

1. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego Archid. Lwowskiej obrz. łac. im. św. abp. Józefa Bilczewskiego za rok akademicki 2022/2023*, „Studia Leopoliensia” 16 (2023), s. 9–18.

Wykaz częściej używanych skrótów:

KDS – „Kronika Diecezji Sandomierskiej”

TN KUL – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

WDS – Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz Sp. z o.o.

„Studia Sandomierskie” 32 (2025), s. 257–262

ISSN 0208-7626

Ks. Michał Powęska

 <https://orcid.org/0000-0002-0096-5457>

michal.poweska@gmail.com

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

 <https://ror.org/04qyefj88>

Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2024/2025

 <https://doi.org/10.15633/sts.3213>

Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2024/2025

Abstrakt

Niniejsze sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu obejmuje okres od września 2024 do czerwca 2025 r., tj. 205 rok akademicki od chwili utworzenia tej uczelni. Sprawozdanie przybliża skład kadry seminaryjnej, prezentuje poszczególne etapy formacji (intelektualnej, duchowej, ludzkiej i duszpasterskiej) oraz omawia najważniejsze uroczystości oraz wydarzenia kulturalne.

Słowa kluczowe: Wyższe Seminarium Duchowne w Lublinie, Sandomierz, diecezja sandomierska

Report on the Activities of the Seminary in Sandomierz in the Academic year 2024/2025

Abstract

This report on the activities of the Seminary in Sandomierz covers the period from September 2024 to June 2025, i.e. the 205th academic year since the establishment of this institution. The report provides an overview of the seminary staff, presents the various stages of formation (intellectual, spiritual, human and pastoral) and discusses the most important celebrations and cultural events.

Keywords: Seminary in Sandomierz, Sandomierz, Diocese of Sandomierz

Drugiego września 2024 r. swój pierwszy rok formacji w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu rozpoczęło czterech alumnów. Był to czas adaptacji w nowej placówce i okres pozwalający klerykom przygotować się do życia seminaryjnego. Wraz z wychowawcami nowi alumni pielgrzymowali do Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Sulisławicach, a także w ramach wzajemnej integracji wyjechali w Bieszczady.

Po przerwie wakacyjnej wszyscy alumni sandomierskiej Alma Mater powrócili 21 września 2024 r. do siedziby seminarium celem kontynuowania formacji przygotowującej ich do kapłaństwa. Pierwszego października zainaugurowano w seminarium 205. rok akademicki, licząc od chwili powołania uczelni. U progu roku akademickiego 2024/2025 wspólnota alumnatu liczyła w sumie 15 seminarzystów.

Kadra wychowawcza

Pieczę nad formacją seminaryjną sprawowali powołani przez biskupa diecezjalnego moderatorzy: ks. dr Michał Powęska – rektor; ks. dr Tomasz Zych – prefekt; ks. dr Rafał Kobiałka – kierownik duchowy, a także ks. mgr Damian Zieliński – dyrektor administracyjny.

Formacja seminaryjna

Formacja seminaryjna prowadzona jest w kilku aspektach: intelektualnym, duchowym, ludzkim i pastoralnym.

Formacja intelektualna

Formacja intelektualna odbywała się według obowiązującej w Polsce *ratio studiorum*. Zajęcia akademickie prowadzone są także zgodnie z wymogami stawianymi przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

Zajęcia dydaktyczne na początku roku sprawozdawczego prowadzono dla pięciu roczników, na których studiowała następująca liczba seminarzystów: na pierwszym roku – czterech; na trzecim roku – dwóch; na czwartym roku – sześciu; na piątym roku – jeden; na szóstym roku – dwóch.

W trakcie studiów klerycy odbywali także praktyki pedagogiczno-katechetyczne w sandomierskich placówkach oświatowych.

W roku sprawozdawczym dwóch diakonów szóstego roku obroniło na Wydziale Teologii KUL swoją pracę magisterską. Obronę w Lublinie poprzedziły egzaminy *ex universa*.

Kadrę dydaktyczną stanowiło w sumie 34 wykładowców.

Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu co roku wydaje także dwa numery czasopisma „Powołanie”, do którego artykuły piszą przede wszystkim sami seminarzyści.

Formacja duchowa

Formacja duchowa to przede wszystkim budowanie relacji z Jezusem, która kształtuje się poprzez proponowane przez Kościół ćwiczenia. W centrum tej formacji pozostaje zawsze słowo Boże oraz sakramenty, a pośród nich sakrament Eucharystii oraz pokuty i pojednania. Już od pierwszych chwil w seminarium kleryków zapoznaje się z metodą czytania słowa Bożego oraz zaprasza do codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu.

Tradycją sandomierskiego seminarium jest coroczna pielgrzymka inaugurująca nowy rok akademicki. W roku sprawozdawczym zorganizowano ją 26 września, a jako cel pielgrzymowania wybrano Sanktuarium bł. Karoliny Kózkówny w Zabawie.

Z racji roku jubileuszowego w pierwszym tygodniu września bieżącego roku wspólnota seminaryjna wraz z księdzem biskupem, a także siostrami i kapłanami diecezji sandomierskiej pielgrzymowała do Rzymu na spotkanie z Ojcem Świętym Leonem XIV.

Dni skupienia oraz rekolekcje w ramach formacji duchowej prowadzili m.in.: ks. dr Wojciech Rzeszowski, ks. dr Marek Adamczyk, ks. dr Adam Pawlak, ks. mgr lic. Łukasz Stawarz, ks. mgr lic. Krystian Musiał oraz ks. mgr Nikodem Rybczyk. Rekolekcjom przed przyjęciem święceń diakonatu i prezbiteratu przewodniczył ojciec duchowny ks. Rafał Kobiałka.

Formacja ludzka i duszpasterska

Seminaryjną formację ludzką realizowano tak poprzez rozmowy indywidualne, jak i spotkania wychowawcze poszczególnych roczników oraz całego alumna-tu. Spełniając potrzebę spotkania z drugim człowiekiem, alumni angażowali się aktywnie w działalność seminaryjnego koła krwiodawców, posługiwali w Domu Opieki Społecznej w Sandomierzu, przy czym diakoni i akolici co tydzień pełnili posługę w Szpitalu Specjalistycznym Ducha Świętego w Sandomierzu, roznosząc chorem Eucharystię. W minionym roku zorganizowano także wyjazdy, m.in. do domu dziecka we wspomnienie św. Mikołaja. Studenci pierwszego roku systematycznie raz w tygodniu posługiwali w ramach wolontariatu w Hospicjum św. Ojca Pio w Tarnobrzegu. W czasie wakacji alumni uczestniczyli także w rekolekcjach Ruchu Światło-Życie, w pieszej pielgrzymce na Jasną Górę oraz w rekolekcjach wakacyjnych dla ministrantów.

Ponadto klerycy aktywnie uczestniczyli również w wyjazdach powołaniowych, w czasie których dawali świadectwo o życiu seminaryjnym oraz zachęcali do modlitwy o powołania i za powołanych. W minionym roku wyjazdy te odbyły się do dekanatów: Baranów Sandomierski, Tarnobrzeg, Zawichost i Sandomierz.

Odnosząc się także do formacji ludzkiej, należy wspomnieć sukcesy seminarzystów na polu sportowym. Należy do nich zdobycie brązowego medalu na Mistrzostwach Polski Wyższych Seminariów Duchownych i Zakonnych w Piłce Siatkowej.

Uroczystości w WSD w Sandomierzu

Do kalendarium wydarzeń liturgicznych związanych z seminarium na stałe wpisały się: uroczystość odpustowa w kościele seminaryjnym ku czci św. Michała Archanioła; uroczystość inauguracji roku akademickiego 2024/2025, która rozpoczęła się Eucharystią pod przewodnictwem bp. Krzysztofa Nitkiewicza; odpust ku czci patrona miasta, bł. Wincentego Kadłubka; Msza Święta w intencji zmarłych biskupów, kapłanów i zmarłe osoby konsekrowane w bazylice katedralnej, jak również za zmarłych przełożonych i wszystkie osoby, które były związane z sandomierskim seminarium, w kościele seminaryjnym; Msza Święta ku czci Patronki seminarium w uroczystość Niepokalanego Poczęcia; obchody ku czci św. Tomasza z Akwinu; ekspiacyjna droga krzyżowa; uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej. W wigilię Zesłania Ducha Świętego uroczyste odśpiewano także akatyst, rozpoczynając tym samym obchody dnia Pięćdziesiątnicy.

W kościele seminaryjnym odbyły się także uroczystości odnoszące się bezpośrednio do etapów formacyjnych kleryków, czyli: poświęcenie stroju duchownego, uroczyste włączenie do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu oraz udzielenie posługi lektora i akolity. Dziewiętnastego czerwca 2025 r. roku alumn piątego roku przyjął sakrament święceń diakonatu natomiast diakoni roku szóstego – sakrament święceń prezbiteratu. Szafarzem święceń był ksiądz biskup Krzysztof Nitkiewicz. Kilka dni później księża neoprezbiterzy sprawowali Mszę Świętą w kościele seminaryjnym.

Wydarzenia formacyjne w WSD w Sandomierzu

W kalendarium seminaryjnym przewidziano także wydarzenia formacyjne dla młodzieży i osób dorosłych. Pięć razy do roku w murach seminaryjnych gościli kandydaci ze szkoły ceremoniarza, ponadto starsi seminarzyści wraz z księdzem rektorem Michałem Powęską prowadzili weekendowe dni skupienia, rekolekcje dla powołanych oraz rekolekcje dla młodzieży męskiej.

Pierwszego maja już po raz 23. przyjęto w seminarium miłych gości, którzy odwiedzili je w związku z Dniem Otwartej Furty.

Jak co roku w okresie Wielkiego Postu swój dzień skupienia przeżywali także rodzice alumnów.

W gmachu uczelnianym w spotkaniach uczestniczyli również słuchacze Akademii Biblijnej, prowadzonej przez ks. prof. Pawła Łaskę z WSD w Sandomierzu.

Już od kilku lat w kościele seminaryjnym przekazuje się Betlejemskie Świątello Pokoju, za które odpowiadają drużyny i druhowie Związku Harcerstwa Polskiego.

W czasie świąt Bożego Narodzenia koncertuje chór seminaryjny, prowadzony przez ks. dr. Leszka Chamerskiego, proboszcza parafii św. Józefa oraz profesora sandomierskiego seminarium.

W ramach Ogólnopolskiego Tygodnia Biblijnego 7 maja w murach seminarium odbył się wykład biblijny pt. *Niezawodna nadzieja i nowe życie w Chrystusie w Liście do Rzymian*, wygłoszony przez ks. dr. hab. Marcina Kowalskiego, prof. KUL.

W przededniu zakończenia roku akademickiego cała wspólnota spotkała się jak zwykle przy figurze Dobrego Pasterza, podsumowując ostatnie miesiące formacyjne.

Wydarzenia kulturalne

W gmachu seminaryjnym zorganizowano promocję książki księdza biskupa Krzysztofa Nitkiewicza zatytułowanej *Olejek różany*, zaprezentowano również pozycję pt. *Dwa, trzy, cztery* autorstwa ks. Wojciecha Kani i Mikołaja Lankamera.

Ponadto w sandomierskiej Alma Mater odbyły się również dwa spotkania tematyczne, przybliżające duchowość, zwyczaje, tradycję i kulturę słonecznej Hiszpanii i Włoch, które przygotowali ks. Tomasz Zych i ks. Grzegorz Słodkowski.

* * *

Rok akademicki 2024/2025 zakończono 21 czerwca wspólną Eucharystią pod przewodnictwem księdza rektora Michała Powęski.

Przemówienie Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu podczas inauguracji roku akademickiego 2024/2025

Wasza Ekscelencjo, Czcigodny Księżę Biskupie Krzysztofie, Księżę Biskupie Edwardzie, Magnificencje, Wielebni Księża, Czcigodne Siostry Zakonne, Szanowni Państwo, Drodzy Seminarzyści!

Dzisiejszą uroczystością rozpoczynamy nowy rok akademicki i formacyjny w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Dzień inauguracji to dla wykładowców i studentów moment niezwykle ważny, ponieważ przez następne miesiące naszym zadaniem będzie pogłębianie i przekazywanie wiedzy filozoficznej i teologicznej, modlitwa i rozeznawanie oraz nauka, jak stać się świadkiem Jezusa Zmartwychwstałego w świecie, który podlega nieustannym przeobrażeniom.

Żyjemy dziś w czasach, które cechują się głębokimi przemianami społecznymi, kulturowymi oraz duchowymi. Obserwujemy, jak zmieniają się relacje międzyludzkie – dziś nacechowane obecnością wirtualną, dostrzegamy kryzys autorytetów intelektualnych, moralnych i duchowych. Nie brak w tych czasach indywidualizmu oraz nowych form duchowości, które są obce tradycji chrześcijańskiej. Przemiany te mogą budzić niepokój, a przecież powinny przede wszystkim motywować do jeszcze gorliwszej i świadomej obecności chrześcijan w dzisiejszym świecie.

Kościół katolicki nigdy nie powinien uzależniać się od panującej mody ani opinii światowej. Celem Kościoła jest przecież rozeznawanie znaków czasu przez pryzmat przesłania ewangelicznego – w taki sposób, aby nie zatracić chrześcijańskiej tożsamości. Fundamentalnym zadaniem Kościoła, zwłaszcza kapłanów i seminarzystów, jest więc stanie na straży doktryny i Tradycji Kościoła, ale także dawanie świadectwa własnym życiem. Nie wystarczy głosić Ewangelii – Ewangelią trzeba żyć, i to w taki sposób, aby ludzie przez przykład naszego życia mogli odnaleźć odpowiedź na swoje najgłębsze pytania.

Dzisiejszy człowiek, żyjący w permanentnym kryzysie wiary, autorytetu i w ogóle sensu istnienia, potrzebuje przede wszystkim zdrowej i głębokiej duchowości. On sam czuje się zagubiony, przytłoczony światowymi newsami oraz osamotniony. W tym kontekście szczególne znaczenie ma właściwe sprofilowanie formacji seminaryjnej, którą powinno się prowadzić tak, aby opuszczający mury seminarium absolwent i neoprezbiter stał się dla przychodzącego do niego człowieka towarzyszem w poszukiwaniu Boga. Sam więc kapłan powinien być nie tylko organizatorem życia parafialnego czy administratorem sakramentów, lecz także człowiekiem głębokiej modlitwy, przekazicielem prawdziwego słowa Bożego oraz przykładem nieskazitelnego czynu. Konieczne jest, aby towarzyszył potrzebującemu, sam cechując się wiedzą, mądrością, zrozumieniem, duchowym rozeznaniem i współczuciem.

Można w tym miejscu przywołać sentencję kard. Ratzingera: „żąda się od chrześcijan realizmu – odczytywania znaków czasu, znalezienia odwagi, by spojrzeć w twarz rzeczywistości, w jej negatywne i pozytywne oblicze”¹. Owa odwaga chrześcijańska to delikatne wejście z wiarą, nadzieją i miłością w dramatyczne często życie współczesnego człowieka. W kontekście przemian zachodzących w świecie XX w. ojcowie Soboru Watykańskiego II w konstytucji *Gaudium et spes* przypomnieli, że „radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych [...] są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych”². Kapłan więc i alumn są uczestnikami tych samych wydarzeń, jakie spotykają współczesnego człowieka. To w tę historię powinien on wносить Bożą obecność, zwłaszcza tam, gdzie inni już jej nie są w stanie zobaczyć.

Szanowni Zebrani, 206. rok akademicki, licząc od dnia założenia naszej uczelni, rozpoczyna dziś 13 seminarzystów. Pośród nich w gronie naszych studentów witamy ze szczerą życzliwością braci, którzy rozpoczynają swoją drogę formacyjną w sandomierskim seminarium. Wszystkim wam tu obecnym jestem wdzięczny za waszą modlitwę i wyrzeczenia podejmowane w intencji nowych powołań kapłańskich oraz za powołanych.

Drodzy Seminarzyści – wiosno Kościoła! Czas *kairos*, w którym się formujecie, przygotowując się do przyjęcia sakramentu święceń, jest wymagający, ale jednocześnie może stać się twórczy. Dostrzegalne dziś kryzysy społeczne – dobrze przeżyte – mogą okazać się dla każdego z nas momentem działania łaski Bożej. Nie możemy dziś bać się świata, musimy wziąć za niego odpowiedzialność. Nieznaną nam przyszłość trzeba zawierzyć Bogu. Wierzę bardzo mocno,

¹ J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków–Warszawa–Struga 1986, s. 150.

² Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, red. naukowa E. Florkowski, J. Groblicki, wyd. 3, Poznań 1986, s. 537–620.

że w naszym domu formacyjnym dobrze przygotujecie się do tego niełatwego zadania. Jako moderatorzy i wykładowcy zrobimy wszystko, aby wam w tym pomóc.

Ks. Michał Powęska
Rektor Seminarium Duchownego w Sandomierzu

Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2025 roku

1. Dariusz Cichoń, *Misyjna tożsamość Jezusowego ucznia w świetle Łk 10,1-12. Studium egzegetyczno-teologiczne*, promotor: ks. dr Michał Powęska, ss. 95.
2. Łukasz Michalczyk, *Trynitarny wymiar „przybrania za synów” w nauczaniu Jana Pawła II*, promotor: ks. dr Adam Kopeć, ss. 91.

RECENZJE

Piotr M. Lechowski

 <https://orcid.org/0000-0001-8093-3289>

piotrlechowski366@gmail.com

**Grzegorz Kietliński, *Sprawa Jana
Andrzeja Morsztyna w latach 1681–1683*,
Wydawnictwo Kontekst, Poznań 2022,
ss. 98
[recenzja]**

 <https://doi.org/10.15633/sts.3214>

**Grzegorz Kietliński, *Sprawa Jana Andrzeja Morsztyna w latach 1681–1683*,
Wydawnictwo Kontekst, Poznań 2022, ss. 98 [recenzja]**

Abstrakt

Artykuł stanowi recenzję monografii pt. *Sprawa Jana Andrzeja Morsztyna w latach 1681–1683* autorstwa Grzegorza Kietlińskiego (Wydawnictwo Kontekst, Poznań 2022, ss. 98). Dokładna analiza wybranych aspektów książki, w tym jej struktury, kompozycji oraz metodologii, prowadzi do wniosków istotnych w treści przedmiotu badań recenzowanego opracowania, czyli sprawy Morsztyna w latach 1681–1683 i jej okoliczności.

Słowa kluczowe: Jan Andrzej Morsztyn, sprawa, proces, XVII w., sejm, sejmiki, I Rzeczpospolita, Francja

Grzegorz Kietliński, *The Case of Jan Andrzej Morsztyn during the Years 1681–1683*, Kontekst Publishing House, Poznań 2022, 98 pages [review]

Abstract

This article is a review of the monograph entitled *The Case of Jan Andrzej Morsztyn during the Years 1681–1683* by Grzegorz Kietliński (Kontekst Publishing House, Poznań 2022, 98 pages). A thorough analysis of selected aspects of the book, including its structure, composition and methodology, leads to conclusions that are relevant to the subject of the reviewed study, i.e. the Morsztyn case during the years 1681–1683 and its circumstances.

Keywords: Jan Andrzej Morsztyn, case, trial, 17th century, Sejm, regional assemblies, First Republic of Poland, France

Według Grzegorza Kietlińskiego, autora opracowania pt. *Sprawa Jana Andrzeja Morsztyna w latach 1681–1683*, ma ono na celu „próbę przedstawienia poety jako statysty politycznego II połowy XVII wieku” (s. 7). Autor zaznacza przy tym, że książka nie jest w zamyśle biografią polityczną jej głównego bohatera, Jana Andrzeja Morsztyna, dlatego że koncentruje się na „epilogu «afery Morsztyna» w 1683 roku” (s. 7). Odnosnie do poszerzenia przedmiotu pracy, Kietliński wyjawia, że „intencją takiego działania będzie wykazanie, że zarówno postać podskarbiego wielkiego koronnego Morsztyna, jak i jego działalność dyplomatyczna wzbudzały (lub nie) znaczne zainteresowanie ówczesnej elity państwa już wcześniej” (s. 7–8). Następne zadanie monografii stanowi „próba prezentacji okoliczności, w jakich król Jan III podjął decyzję rozprawy ze stronnictwem profrancuskim” (s. 8). Recenzowaną pracę można zatem postrzegać jako przyczynek do studiów nad dziejami stronnictwa profrancuskiego, a nawet szerzej – stosunków polsko-francuskich drugiej połowy XVII w. Warto tu zaznaczyć, że Kietliński jest autorem artykułu naukowego poświęconego epilogowi sprawy Morsztyna¹, dobrze zatem, że zakres tematyczny omawianej pracy został rozszerzony i uniknięto bezcelowego powielania ustaleń publikowanych w innym miejscu.

Część właściwą opracowania stanowi w sumie sześć rozdziałów uporządkowanych w kolejności chronologicznej, przy czym pierwszy z nich to *Wprowadzenie*. Poprzedzone są one *Słowem wstępnym* oraz *Prezentacją źródeł*, z kolei na końcu książki znajdują się *Wnioski końcowe*, *Bibliografia*, a także *Indeks nazwisk*.

W rozdziale pierwszym autor prezentuje sytuację Rzeczypospolitej drugiej połowy XVII stulecia ze szczególnym uwzględnieniem działających wówczas stronnictw politycznych. Charakteryzuje tendencje wyznaczające kurs rządów Jana III Sobieskiego, później zaś umiejscawia go w kontekście genezy i samej sprawy Morsztyna jako narzędzia polityki władcy (s. 18–21). Kietliński wysuwa istotną pod kątem całej pracy hipotezę, dlaczego akurat ów poeta stał się swoistym kozłem ofiarnym działań Sobieskiego, mianowicie jako jedyny miał on stać na drodze jego strategii wymierzonej w odwrócenie sojuszy państwa polsko-litewskiego. Formułuje także pytanie, czy ostrze spisku nie było wbrew pozorom wymierzone przeciwko arystokracji, a nie królowi (s. 21).

Drugi rozdział jest zarysem kariery politycznej i dyplomatycznej Morsztyna zarówno w kontekście krajowym, jak i zagranicznym (do 1680 r.). O jego wartości stanowi ważny pod kątem tematu głównego pracy aspekt „urzędniczo-finansjerski” kariery (s. 25–26), a także profrancuskiej aktywności poety (s. 26). Autor zwraca uwagę na charakterystyczne cechy jego działalności: przebiegłość i zręczność, w tym częste zamierzone przyjmowanie postawy dwuznacznej (s. 27–28). Badacz charakteryzuje dwie wyraźnie widoczne od 1660 r., kontrastujące ze sobą orientacje

¹ G. Kietliński, *Epilog sprawy Jana Andrzeja Morsztyna w 1683 roku*, „Studia Historyczne” 63 (2020), nr 2, s. 5–27. Należy odnotować, że numer ten ukazał się w 2024 r. z datą za rok 2020.

aktywności politycznej arystokraty, które można roboczo nazwać „prolubomirską” oraz „prokrólewską” (s. 26). Zdaniem historyka miał on przyjąć rolę „oficjalnego pośrednika między królową [Ludwiką Marią] a Lubomirskim” (s. 28). Na fundamentalną zmianę pozycji Morsztyna wpłynęła cała seria zdarzeń, począwszy od wygnania i późniejszej śmierci Jerzego Lubomirskiego oraz przedwczesnego zgonu Ludwika Marii (oba wydarzenia z 1667 r.), w wyniku czego poeta utracił rolę pomostu w kontaktach na linii Lubomirski – obóz królewski. W 1668 r. otrzymał nominację na prestiżowy urząd podskarbiego wielkiego koronnego (s. 30), co otworzyło nowy rozdział w jego karierze politycznej.

Arystokrata w czasie bezkrólewia w latach 1668–1669 umocnił się w orientacji profrancuskiej, w pewnym sensie stworzył nawet ośrodek poparcia kandydatury francuskiej na tron (s. 32). Po elekcji Michała Korybuta Wiśniowieckiego Morsztyn należał do najbardziej zagorzałych opozycjonistów, snuł plany detronizacji nowo obranego króla, współ ze stronnictwem malkontentów destabilizował jego pozycję polityczną (s. 32–33). Bodaj najbardziej wartościowy w obszarze określonego przez Kietlińskiego pola badawczego jest fragment działu mówiący o oskarżeniach wobec podskarbiego o złe gospodarowanie skarbem państwa. W 1670 r. jednak „do sądu sejmowego nie doszło. Powodem odroczenia rozprawy było niedostarczenie pozwu we właściwym czasie. Być może pewien wpływ na to miało również stanowisko Jana Sobieskiego” (s. 34–35). Autor uważa ten fakt za przykład ugodowej polityki dworu wobec przeciwników politycznych, a jednocześnie moment, od kiedy podskarbi musiał przyjmować coraz mocniejsze ataki, w tym zarzuty o zdradę stanu (s. 35). Istotna w tym kontekście jest inna kwestia, a mianowicie problem szyfrowanych listów pisanych przez poetę i do niego skierowanych, powodowały one bowiem spadek zaufania szlachty nie tylko do arystokraty, ale i do malkontentów w ogóle (s. 33). W 1673 r. Morsztyn poparł kandydaturę Jana Sobieskiego na króla. Na temat ekonomicznej strony jego działalności z tego okresu badacz wspomina, że został on wyznaczony na egzekutora testamentu zmarłego Jana Kazimierza (s. 36), w 1677 r. zaś uczestniczył w pracach komisji skarbowo-wojskowej, żądał również od Ludwika XIV zwrotu sum wyłożonych na projektowaną elekcję księcia de Longueville’a (s. 37).

Nie do końca przekonuje opinia historyka, jakoby sama częstsza korespondencja z Marią Kazimierą niż z jej mężem przesądzała jednoznacznie, że podskarbi pozostawał z nią na tym etapie w lepszych relacjach niżli z królem (s. 37). Opinia ta powinna być lepiej uargumentowana. Wyjechawszy w 1679 r. na misję dyplomatyczną na zachód Europy, Morsztyn przyjął obywatelstwo francuskie, co tym samym sformalizowało według historyka charakter jego aktywności politycznej, która „torpedowała polską rację stanu” (s. 38). Przy okazji pobytu we Francji Morsztyn realizował swoje partykularne interesy, finalizując zakup dóbr na terytorium państwa Ludwika XIV, a także przyjmując tytuł sekretarza królewskiego. Fiaskiem zakończyła się przy tym realizacja celów samej misji (s. 39). Szlachecka opinia publiczna krytykowała poetę bardziej za złożenie wasalium Królowi Słońce niż za nabycie dóbr

ziemskich. Samo oddanie się pod opiekę Ludwika XIV wyrastało, w opinii autora, ze znajomości realiów politycznych Rzeczypospolitej (s. 40). Morsztyn orientował się w krytycznych nastrojach szlacheckich, niejako wyczuwając nadchodzący sąd nad swoją osobą (s. 40). Należy w tym miejscu podkreślić wartość ustaleń niniejszego rozdziału również ze względu na przedstawienie arystokracji i jego działalności nie z dominującej perspektywy losów poety, lecz jako aktora sceny politycznej.

Kietliński tak formułuje cel trzeciego rozdziału: „dysponując jego [Morsztyna] korespondencją, postaram się [...] udzielić odpowiedzi na pytanie, czy z listów można stworzyć [tj. odtworzyć, zrekonstruować] zarys poglądów politycznych Jana Andrzeja Morsztyna” (s. 41). Badacz stwierdza, że listowną deklarację wiernopoddańczą wobec Ludwika XIV złożoną na ręce Wielkiego Kondeusza, jak zwano Ludwika de Bourbon-Condé, można traktować na równi ze złożeniem wasalarium, mimo że miała ona jedynie formę pisemną (s. 42). Podawane przez podskarbiego nieprawdziwe informacje dotyczące stanu państwa polsko-litewskiego mogły rodzić stronnicy, fałszywy i negatywny obraz Rzeczypospolitej (s. 42). Badacz wysuwa hipotezę, że Morsztyn konstruował taką narrację po to, aby „Kondeusz podjął stanowcze kroki i przybył do Rzeczypospolitej na czele wojsk” (s. 42). W tym samym celu miał on realizować doktrynę stronnictwa malkontentów polegającą na dezawuowaniu króla Michała i jego otoczenia (s. 43). Autor uważa mimo wszystko, że pogląd, jakoby arystokrata był opłaconym francuskim szpiegiem, nie wydaje się zasadny, zaznacza jednak przy tym, że weryfikacja przytoczonego sądu wymaga głębszych badań z uwzględnieniem francuskiego materiału źródłowego (s. 44), zwłaszcza że „w korespondencji nie ma śladów na podjęcie domniemyanych planów detronizacyjnych Jana III” (s. 46).

Kietliński pisze, że „przypisanie Morsztyna do konkretnej faksji jest bardzo trudne” (s. 46), dalej określa go mianem „regalisty, ale tylko w czasach Jana Kazimierza. Po jego abdykacji przeobraził się raczej w antyregalistę, czy też w regalistę «tymczasowego», torpedującego wszelkie działania króla w polityce wewnętrznej i zagranicznej, czyli w malkontenta” (s. 46). Na podstawie obaw dworu o potencjalną reorientację podskarbiego Kietliński formułuje wniosek, że „nie był regalistą, zatem był przeciwnikiem [króla i jego otoczenia] lub mógł się w takiego przeoblec” (s. 48). Za konkluzję tej części tekstu można uznać następujące słowa: „trudno jednoznacznie określić poglądy polityczne Jana Andrzeja Morsztyna, nie popełniając niewybaczalnego błędu prezentyzmu” (s. 46).

Rozdział czwarty podejmuje temat obrazu poety w oczach szlacheckiej opinii publicznej w latach 1668–1680. Sprawa Morsztyna miała w dyskursie publicznym szlachty drugorzędne znaczenie, rezonowała ona, jakkolwiek w marginalnym stopniu, tak właściwie jedynie z racji eksponowanego stanowiska podskarbiego (s. 49). Historyk ocenia, że szlachtę interesowały w omawianej sprawie przede wszystkim dwa główne oskarżenia: „defraudacja pieniędzy publicznych oraz zdrada” (s. 55). Na ogół jednak zarzuty te w omawianym okresie nie wpływały znacząco na sytuację arystokracji. Taka krytyka była spowodowana sprawowaniem eksponowanego

urzędu, narażonego na ciągłe ataki w burzliwych czasach (s. 55). Całkowity wręcz brak zainteresowania sprawą Morsztyna badacz odnotowuje również w latach 1681–1683: „dla posłów najważniejsze były ich partykularne, choć wspólnotowe sprawy. Świat wielkiej, dworskiej polityki ich nie interesował” (s. 55).

Zasadniczą część pracy stanowią rozdziały piąty i szósty, których cel, nazwawszy je „trzonem” pracy (s. 8), Kietliński określa jako analizę aktywności Morsztyna w „finalnym okresie jego działalności politycznej, prowadzonej w latach 1681–1683” (s. 57), a zatem główny przedmiot badań. Od momentu powrotu z zagranicznego poselstwa w 1679 r. podskarbi czuł narastającą niechęć szlachty, mogły mu się zatem przydać francuskie atuty (s. 57). Autor odnotowuje też coraz większą niechęć króla i dworu wobec „profrancuskości” arystokraty: „zauważalny jest postępujący i nieodwracalny rozdzwiek ideowy pomiędzy parą królewską a podskarbim” (s. 58). Autor przedstawia następujące powody postawienia Morsztyna przed sądem sejmowym w 1681 r.: „niełaska królewska, brak wsparcia ze strony członków rozpadającego się stronnictwa francuskiego, niechętna opinia szlachty, poselstwo do Paryża w 1679 roku, przyjęcie urzędu sekretarza Ludwika XIV” (s. 59). Jednak podczas sejmu poetę oskarżano głównie o przywłaszczenie pieniędzy ze skarbu państwa w celu nabywania dóbr we Francji (s. 59).

Historyk podkreśla przy tym, że sprawa podskarbiego nie była priorytetowa dla obrad sejmu. Pierwsze kroki przeciwko niemu podjęto 29 i 31 marca, oskarżano go zaś „o zakup dóbr we Francji, o przyjęcie urzędu sekretarza Ludwika XIV, o niejasny cel wyjazdu do Francji w 1679 roku”, skoro „pojechał tam przecież nie jako ablegatus (tj. dokooptowany do poselstwa), ale jako legatus, czyli ambasador” (s. 60). Sprawa Morsztyna na tym sejmie zakończyła się jednak na samych oskarżeniach, nie rozpoczęto bowiem postępowania przed sądem sejmowym. Posłowie zatem obeszlą się z poetą stosunkowo łagodnie (s. 60). Jako kluczowa postać w tych wydarzeniach jawi się Władysław Przyjemski, który zerwał sejm w celu niedopuszczenia do procesu arystokraty. Morsztyn miał być jego „przyjacielem politycznym”, opłacanym za pieniądze francuskie, na którego polecenie prawdopodobnie zerwał sejm (s. 60), możliwe jednak także, że działał z polecenia Brandenburczyków (s. 67). Pominąwszy rzeczywiste powody działania Przyjemskiego, trzeba uznać, że to dzięki niemu podskarbi uniknął sądu przed sejmem w 1681 r., a jego sprawa została odroczone (s. 61).

Kietliński zauważa, że w czasie „zagrożenia sejmowego” arystokrata słał listy do korespondentów francuskich, u których szukał oparcia, były one jednak często przechwytywane przez dwór (s. 61). Autor stara się obalić tezę, jakoby Morsztyn o tym nie wiedział, na podstawie listu, w którym poinformował go o tym Przyjemski (s. 63). Przytoczony fakt zdaje się nie wyjaśniać jednak w pełni sprawy, dalej nie wiadomo bowiem, jak sytuacja miała się w okresie przed otrzymaniem tejże wiadomości. Treść korespondencji ma, zdaniem badacza, wskazywać, że poeta ujawniał poufne informacje. Czuł się do tego w pewnym sensie zobligowany lub usprawiedliwiony jako poddany króla Ludwika XIV, a perspektywa podskarbiego zależa-

ła od jego interesów. Morsztyn przekazywał również Francuzom korespondencję z samym królem, donosił na temat jego planów politycznych, w tym dotyczących polityki zagranicznej (s. 62). W obliczu zaniedbań francuskich dyplomatów wziął na siebie również rolę przywódcy stronnictwa profrancuskiego w Rzeczypospolitej (s. 64). Historyk odnotowuje przy tym: „o wiele łagodniejszym okiem warto zatem spojrzeć na wymianę listowną Jana Andrzeja Morsztyna w świetle czekającego go procesu przed sądem sejmowym” (s. 63).

Na skutek wydarzeń roku 1681 do poety przylgnęła opinia „zrywacza sejmu”, podsycana dodatkowo przez króla (s. 66). Przerwę między sejmami z 1681 i 1683 r. Jan Sobieski mógł wykorzystać na zbieranie materiału dowodowego w celu ostatecznej rozprawy nie tylko z samym arystokratą, ale i całym stronnictwem profrancuskim (s. 67). Autor ocenia jako naiwność lub niewiedzę zachowanie Morsztyna, który dziękował królowi za pomoc w obliczu oskarżeń i w stłumieniu nastrojów szlachty (s. 65), chociaż dodaje później, że tylko z pozoru jego zachowanie *sensu stricte* było naiwne, w istocie miał to być bowiem przejaw wyrachowania (s. 66).

W dziale poświęconym procesowi z 1683 r. autor podkreśla, że Jan III przed rozpoczęciem sejmu chciał stworzyć zaplecze do realizacji swoich celów, w tym doprowadzenia do końca sprawy podskarbiego, która sama wywoływała stosunkowo duże zainteresowanie wśród szlachty, jednakże najważniejsze wciąż pozostawały tu kwestie skarbu (s. 69–70). Król szukał winnego zerwania poprzedniego sejmu przede wszystkim po to, aby móc go powiązać ze stronnictwem profrancuskim i w ten sposób zmienić kierunek polityki zagranicznej. Władca był dobrze przygotowany, m.in. zneutralizował stronników Francji, a już w 1672 r. udało mu się zebrać materiały obciążające poetę, w tym potężną korespondencję (s. 71–72). Za „największe przewinienie” podskarbiego uznano przyjęcie francuskiego tytułu sekretarza królewskiego (s. 71). Kietliński bardzo wysoko ocenia prowadzoną przez monarchę rozgrywkę w świetle jego interesów politycznych, które polegały na zmianie orientacji na proaustriacką oraz zawiązaniu ligi antytureckiej. W tym kontekście sprawa Morsztyna miała charakter drugorzędny (s. 72). Ostateczne jej rozstrzygnięcie miało być (i rzeczywiście było) formą manifestacji siły króla i jego środowiska w celu wzmocnienia pozycji politycznej, jak również po to, by „przypieczętować zwrot w polityce zagranicznej” (s. 73). Chociaż dzięki uspokojeniu nastrojów opozycji Sobieski miał ułatwioną drogę, by doprowadzić sprawę do końca, nie był to jego główny cel na sejmie 1683 r. (s. 73). Badacz niniejszym stawia pytania: czy poeta miał być „narzędziem”, za pomocą którego król chciał zerwać stosunki dyplomatyczne z Francją?; a także: „z jakiego powodu Morsztyn miał udowadniać swą niewinność? O co został oskarżony?” (s. 73).

Sobieski w węższym gronie oskarżył arystokratę o zdradę oraz plany detronizacyjne, chcąc zmusić go do przyznania się do winy (s. 74). W tym celu istotną okazała się kwestia klucza do szyfrowania listów, która posłużyła królowi za pretekst do ataku (s. 74–75). Początkowo po postawieniu podskarbiemu zarzutów szlachta pod wpływem impulsu żądała sądu doraźnego, zrezygnowano jednak z niego na

rzecz wysłuchania poety (s. 77). Autor uważa, że zdanie z listu podskarbiego do francuskiego odbiorcy, jakoby był on w stanie przekupić samego króla Sobieskiego, oznaczało „zradę racji stanu króla i Rzeczypospolitej” (s. 76). Zdaje się jednak, że opinia ta jest przesadzona, gdyż w obliczu tak beznadziejnej sytuacji, w jakiej znalazł się Morsztyn, mogły w jego poczynaniach wziąć górę pewne „zachowania obronne”, charakterystyczne dla człowieka dotkniętego syndromem obłożonej twierdzy. Historyk obarcza Morsztyna pewną odpowiedzialnością za zerwanie stosunków dyplomatycznych z państwem Ludwika XIV (s. 76). Rodzi się jednak pytanie, czy można za to winić arystokratę, skoro – jak zresztą badacz dowodzi – była to część akcji dyskredytacji jego osoby w celu zerwania owych stosunków.

Podskarbi złożył „pokorną prośbę o opiekę i łaskę królewską” (s. 77). Ostatecznie podjęto decyzję o odroczeniu procesu Morsztyna do czasu następnego sejmku, co umożliwiło poecie opuścić Rzeczpospolitą bez presji czasu (s. 77). Wymuszono na nim za to następujące zobowiązania (w sporej mierze później niezrealizowane): „niezrywania trwającego sejmku, złożenia urzędu podskarbiego, zwrotu klejnotów wziętych w zastaw za wyłożone przez niego sumy, wystawienia kilkuset żołnierzy, oddania kluczy szyfrowych” (s. 77–78). Na skutek osłabienia kontroli nad Morsztynem w obliczu wyprawy wiedeńskiej 1683 r. arystokrata opuścił kraj. W tym miejscu autor przytacza teorię o możliwej pomocy króla dla Morsztyna w organizacji ucieczki (s. 79). Dobrze, że badacz uwzględnia aspekt prawny oraz informuje o niemożności wyciągnięcia pewnych wniosków na podstawie przeprowadzonych badań. Informuje on mianowicie, że opierając się na dostępnym materiale źródłowym, nie udało się ustalić, na ile proces podskarbiego był zgodny z prawem (s. 76).

Za podstawowy materiał źródłowy Kietliński przyjmuje korespondencję Morsztyna, przede wszystkim z lat panowania Jana III, zwłaszcza z roku 1683 (s. 11). Choć autor początkowo wspomina zarówno o zagranicznych adresatach korespondencji (głównie francuskich), jak i krajowych (s. 11–12), później jednak poddaje analizie głównie część zagraniczną. Szkoda, że historyk nie przyznaje się do zastosowania takiej metody w części poświęconej źródłom, traktującej zatem o metodologii pracy. Do źródeł Kietliński zalicza także diariusze sejmowe z 1681 i 1683 r., a także akta sejmikowe, przy czym zaznacza, że z akt sejmikowych korzysta jedynie w formie drukowanej (s. 12). Wykorzystany materiał poszerzają również monografie sejmików (s. 13). Mianem źródeł „pomocniczych” są nazwane słynne listy Jana Sobieskiego do Marysieńki (s. 13). Jako ostatnią kategorię autor wymienia tzw. Teki Łukasza, Teki Naruszewicza, a także edycje źródłowe Franciszka Kluczyckiego oraz Kazimierza Waliszewskiego (s. 13). Badacz podkreśla wagę „wszelkich biogramów pióra Leszka Kukulskiego, Adama Przybosia we wstępach do utworów Jana Andrzeja Morsztyna czy w *Polskim Słowniku Biograficznym*” (s. 14). Szkoda, że historyk nie oznacza przypisami wszystkich przywoływanych pozycji, co pozwoliłoby na łatwiejsze dotarcie do tych tekstów. Spośród wymienionych opracowań na pierwszym miejscu autor wymienia prace Stefanii Ochmann (s. 14), poza tym przytacza najważniejsze prace dotyczące omawianego zagadnienia, są to jednak głównie monografie

i studia syntetyczne. Trzeba przyznać, że kwerenda została przeprowadzona rzetelnie. Widać pewną dysproporcję między liczbą monografii i artykułów naukowych, mimo to trudno wskazać przykłady prac naukowych, które ewidentnie pominięto lub przeoczono. Rzuca się w oczy jedynie brak artykułu Tomasza Palmirskiego w kontekście aspektu prawnego sprawy Morsztyna².

Bibliografia zajmuje niecałe cztery strony i jest podzielona na trzy części: *Źródła rękopiśmienne*, *Źródła drukowane*, a także *Opracowania*. Na jej podstawie można stwierdzić, że ostatecznie wykorzystano więcej tekstów, niż przywołano w *Prezentacji źródeł*, co widać zwłaszcza w sekcji *Opracowania*. Z zachowaniem właściwych proporcji przytoczono materiały tak nowsze, jak i starsze. Autor ograniczył się do kwerendy w polskich archiwach (Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu), co jest w pełni zrozumiałe, choć perspektywicznie można by się pokusić o skorzystanie także z zasobów zagranicznych oraz francuskich edycji źródłowych wydanych drukiem. Nasuwa się również refleksja nad perspektywą analizy twórczości poetyckiej Morsztyna w kontekście politycznym.

Odnosnie do przypisów, choć wykorzystane są one na ogół poprawnie, ich rola nie powinna się ograniczać do samej weryfikacji informacji, lecz winny też wzbogacać dyskurs, pełnić funkcję dygresyjną, polemiczną, rozwijającą problematykę³. Przykładowo cenna byłaby dygresja o braku dotychczasowej monografii stronnictwa profrancuskiego i potrzebie takowej, który to wniosek niejako wyłania się z lektury monografii. Należy odnotować przy tym, że w formie „wzbogacającej dyskurs” przypisy w pracy kilka razy są wykorzystane (por. np. s. 23, 33, 40, 42, 65). W tekście można odnaleźć takie zdania, jak: „co sam opisał później w liście do Marysieńki” bez przypisu odwołującego się do źródła (por. np. s. 36, 46, 47). Taki przypis umożliwiłby czytelnikowi dotarcie do źródła. Informacje typu „podskarbi podpisał się jako Morstain” (s. 42), jeśli nie stanowią istotnej części treści akapitu, w którym się znajdują, powinny być przeniesione w formie dygresji do przypisu, ewentualnie umieszczone w nawiasie. Warto zaznaczyć, że mocną stroną książki jest bardzo dogłębne przeanalizowanie korespondencji poety, w tym jej części francuskojęzycznej. Można też wspomnieć, że na końcu publikacji znajduje się pomocny *Indeks nazwisk*, w którym uwzględniono zarówno przytaczane postacie historyczne, jak i badaczy.

W streszczeniu autor omyłkowo określa pracę mianem „artykułu” (s. 4). Można to przejęzyczenie potraktować jako asumpt do namysłu nad zasadnością analizowanej monografii. Na pewno zwraca uwagę fakt, że jest ona zwyczajnie krótka (ss. 98) jak na książkowe opracowanie monograficzne. Samo w sobie nie świadczy to na jej niekorzyść, nasuwa się jednak myśl, czy zamiast publikacji książkowej ko-

² Zob. T. Palmirski, *Koniec Morsztyna. Przyczynek do dziejów prawa rzymskiego w Polsce*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 3 (2003), nr 1, s. 163–170.

³ K. Kaczor-Scheitler, *Przypisy w humanistyce – ich treść, funkcja i cel*, „Annales Universitatis Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia” 21 (2023), s. 369–378.

rzystniejszy nie byłby uprzedni podział tekstu na mniejsze partie – studia w formie zbliżonej do ostatecznych rozdziałów, a nawet zbieżne z nimi pod względem tytułów – i opublikowanie ich jako niezależnych artykułów naukowych, podobnych do pracy traktującej o epilogu sprawy Morsztyna⁴. Ułatwiłoby to chociażby udzielenie pogłębionych odpowiedzi na postawione cele i pytania badawcze.

Mimo wstępnej deklaracji autora, że „terminy, takie jak «zdrajca» oraz «zdrada» nie będą pojawiać się w niniejszej pracy. Jest to bezdyskusyjne” (s. 8), takowe określenia padają. Kietliński bowiem stwierdza, że skoro w języku polskim nie ma odpowiedniego określenia oddającego dane zachowanie bardziej adekwatnie niż „zdrajca”, będzie go jednak używał, jednakże bez „negatywnych konotacji” (s. 42). Wystarczyło przecież w tym przypadku użyć peryfrazy. Innym razem autor próbuje – już pod koniec pracy – odpowiedzieć na wprost postawione pytanie odnośnie do jej bohatera: „czy był zdrajcą” (s. 82). Takie próby z góry skazane są na prezentystyczne fiasko, skutkują więc błędem poznawczym, wynikającym zresztą z niekonsekwencji autora. Poza tym badacz błędnie pisze nazwisko francuskiego dyplomaty hrabiego de Saint-Pol w formie „Saint-Paul”⁵ (s. 33).

Na ogół praca przygotowana jest jednak starannie, bez większych błędów. W *Słowie wstępnym* autor mylnie informuje, że rozdział pierwszy stanowi szkic biograficzny (s. 8). Jest nim jednak rozdział drugi, ponieważ jako rozdział pierwszy sklasyfikowano *Wprowadzenie*. Z pomniejszych uwag należy poza tym napomknąć o błędnej numeracji w spisie treści – bibliografia nie zaczyna się na s. 80, lecz 90 (s. 5) – a także braku inicjału imienia autorki opracowania przytaczanego w przypisie nr 28 (s. 15) czy niepoprawnej numeracji przypisów nr 153 i 154 w tekście głównym (s. 38).

Pytania budzą także takie kwestie, jak: zasadność stosowania w odniesieniu do Morsztyna określenia „pisarz” w kontekście jego biografii (s. 14) (lepiej byłoby: „poeta”), brak sprecyzowania waluty przy wskazaniu kwot otrzymanych przez poszczególne osoby jako gratyfikację za zmianę orientacji politycznej (s. 31) oraz użycie terminu „gallofan” w znaczeniu zafascynowania Morsztyna Francją i jej kulturą (s. 87) – lepsze byłoby klasyczne „frankofil”. W przypadku cytatów podanych albo w całości po francusku (por. np. s. 35, 42, 43, 45, 58, 59, 62, 63, 74), albo w języku obcym jedynie w części, w tym po łacinie (por. np. s. 50, 51, 52, 53, 64, 70, 83, 84), lepiej byłoby je podać z równoległym tłumaczeniem na polski, choćby własnym, umieszczonym np. w przypisie. Należy przy tym zaznaczyć, że dobrze, iż teksty są przytoczone w zdecydowanej większości z uwzględnieniem oryginalnego brzmienia. Zdarza się jednak, że treści pierwotnie francuskie przytaczane są jedynie w polskim tłumaczeniu (por. np. s. 61, 62, 66, 86).

⁴ Zob. G. Kietliński, *Epilog sprawy Jana Andrzeja Morsztyna...*, art. cyt.

⁵ Na temat danego nazwiska i jego prawidłowego zapisu w kontekście polemiki z recenzją monografii zbiorowej o królu Michale i jego czasach pióra Kietlińskiego. Zob. P.M. Lechowski, *Król Michał rozgrzeszony? Wokół monografii pokonferencyjnej o Michale Korybutcie Wiśniowieckim – polemika z recenzją Grzegorza Kietlińskiego*, „Echa Przeszłości” 25 (2024), nr 2, s. 250.

Warte wyróżnienia i przytoczenia są niektóre interesujące i inspirujące wnioski, jakie padają w pracy. Autor pisze np. o pomysle Morsztyna polegającym na mariażu królowej wdowy po królu Michale, Eleonory Habsburżanki, z księciem de Conti w celu wprowadzenia go na tron (s. 43). Powodu niepostawienia poety przed sądem w okresie panowania Wiśniowieckiego upatruje on za to w prowadzeniu przez władcę ugodowej polityki wewnętrznej (s. 53), co miało zresztą wywrzeć wpływ na ukształtowanie się „postawy moralno-politycznej Jana Sobieskiego” (s. 83). Badacz uważa, że powodem poszukiwania przez arystokratę protektora innego niż król Jan był „brak poczucia przynależności do wspólnoty szlacheckiej” (s. 71).

Po lekturze nasuwa się kilka refleksji, które można w tym miejscu przytoczyć w charakterze swobodnego zakończenia. Morsztyn, jako jeden z ostatnich przedstawicieli stronnictwa profrancuskiego, jawi się jako relikwini minionych czasów – siedemnastowiecznego sposobu działania i ówczesnych realiów polityki „wewnętrzno-zewnętrznej” Rzeczypospolitej. Jego sprawa symbolicznie kończy w dziejach tejże polityki XVII stulecie. Sprawę podskarbiego można interpretować także jako przykład słabo funkcjonującej demokracji i, szerzej, państwa prawa *sensu stricto* (jakkolwiek można o nich mówić w realiach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej), których wyróżnik stanowi rytualne wręcz poświęcanie „kozłów ofiarnych” na ołtarzu władzy tylko po to, by ją umocnić i zademonstrować siłę.

Reasumując, książka stanowi oryginalne ujęcie sprawy Morsztyna nigdy dotąd nieanalizowanej w formie monografii. Pewne przytoczone powyżej uwagi krytyczne nie rzutują znacząco na jej wartość. Na postawione pytania i cele badawcze autor stara się udzielać odpowiedzi, choć, jak celnie spostrzega, nie zawsze jest to możliwe. Przedmiot analizy został więc, ogólnie rzecz biorąc, należycie wyeksploatowany. Pracę można wobec tego uznać za cenny impuls do dalszych badań nad podjętą problematyką.

Bibliografia

- Kaczor-Scheitler K., *Przypisy w humanistyce – ich treść, funkcja i cel*, „Annales Universitatis Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia” 21 (2023), s. 369–378.
- Kietliński G., *Epilog sprawy Jana Andrzeja Morsztyna w 1683 roku*, „Studia Historyczne” 63 (2020), nr 2, s. 5–27.
- Lechowski P.M., *Król Michał rozgrzeszony? Wokół monografii pokonferencyjnej o Michale Korybucie Wiśniowieckim – polemika z recenzją Grzegorza Kietlińskiego*, „Echa Przeszłości” 25 (2024), nr 2, s. 247–254.
- Palmirski T., *Koniec Morsztyna. Przyczynek do dziejów prawa rzymskiego w Polsce*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 3 (2003), nr 1, s. 163–170.

„Studia Sandomierskie” 32 (2025), s. 283–290

ISSN 0208-7626

Ks. Łukasz Sadlocha

 <https://orcid.org/0000-0001-8093-3289>

lusad.lusad@gmail.com

Akademia Nauk Stosowanych im. Józefa Gołuchowskiego

 <https://ror.org/03dfz9238>

Jeffrey Kane, *The Emergence of Mind. Where Technology Ends and We Begin*, Palgrave Macmillan, London 2024, ss. 177 [recenzja]

 <https://doi.org/10.15633/sts.3215>

Jeffrey Kane, *The Emergence of Mind. Where Technology Ends and We Begin*, Palgrave Macmillan, London 2024, ss. 177 [recenzja]

Abstrakt

Niniejszy tekst stanowi recenzję książki *The Emergence of Mind: Where Technology Ends and We Begin*, której autorem jest filozof Jeffrey Kane. Krytykuje on redukcjonistyczne podejście do AI, wątpiąc tym samym w możliwość zbudowania maszyny zdolnej do zajęcia miejsca człowieka.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, umysł, emergencja, antyredukcjonizm

Jeffrey Kane, *The Emergence of Mind. Where Technology Ends and We Begin*, Palgrave Macmillan, London 2024, 177 pages [review]

Abstract

This article is a review of the book *The Emergence of Mind: Where Technology Ends and We Begin*, written by the philosopher Jeffrey Kane. Kane criticizes the reductionist approach to AI, thus doubting the possibility of building a machine capable of replacing humans.

Keywords: artificial intelligence, mind, emergence, anti-reductionism

Ludzie współcześni doświadczają coraz większej integracji sztucznej inteligencji z codziennością. Nie brak głosów, że trudno już nawet mówić o inteligencji sztucznej, skoro podobno przeszła ona pomyślnie test Turinga¹. Niemniej wciąż dostrzega się granice istniejące między inteligencją sztuczną i ludzką. Do badaczy tych zagadnień przyłączył się także profesor filozofii edukacji Jeffrey Kane z Long Island University, zajmujący się doświadczalnymi podstawami ludzkiego myślenia. Swoje uwagi przedstawił w książce *The Emergence of Mind: Where Technology Ends and We Begin*, wydanej przez wydawnictwo Palgrave Macmillan w 2024 r.

Rozdział pierwszy (*Writing the Human Narrative*) pełni funkcję wstępu. Autor zaznacza, że celem książki jest zakwestionowanie obliczeniowego modelu myślenia leżącego u podstaw generatywnej AI (*artificial intelligence*) uważanej za ucieleśnienie ludzkiego umysłu i zaoferowanie alternatywnego podejścia, według którego to życie i świadomość są kluczowe dla tworzenia ludzkiej myśli. Idee, które przybierają formę w umyśle człowieka, są kształtowane przez doświadczenie, mają również swoje znaczenie i cel. Niestety wartości te są pomijane przez modele obliczeniowe. Należy zatem skonfrontować ów redukcjonizm obliczeniowych teorii umysłu opartych na statystycznej analizie języka z generatywnymi podstawami ludzkiego myślenia opartymi na dynamicznych zasadach pojawiających się w systemach złożonych.

Obliczeniowy model myślenia może doprowadzić do utracenia pewnych aspektów kondycji ludzkiej. Pożądane zaś jest wyjście poza redukcjonizm obliczeniowych teorii umysłu, aby zmierzyć się z generatywnymi podstawami ludzkiego myślenia. Alternatywna teoria umysłu jest relacyjna i opiera się na dynamicznych zasadach pojawiających się w systemach złożonych, a nie na statystycznych interakcjach.

W rozdziale drugim (*Where We Begin*) autor ukazuje podstawowy problem pojawiający się w przypadku generatywnej AI i podstawowych elementów ludzkiego doświadczenia. Jako przykład podaje on znaczenie słowa „niebieski”. AI nie ma doświadczenia tego koloru. Posługuje się tym wyrazem w danym znaczeniu tylko dlatego, że to człowiek nadał mu takie, a nie inne znaczenie w danym kontekście. Kane nawiązał przy tym do analogii badań nad wszechświatem do badań nad AI, zaproponowanej przez Yejin Choi. W fizycznym wszechświecie obserwuje się i bada ok. 5 proc. całej materii i energii, wiedząc zarazem, że na siłę grawitacji i prędkość ekspansji wpływa również pozostałe 95 proc. materii i energii, o której nic nie wiadomo. Podobnie jest w przypadku badań nad AI: naukowcy zajmują się jej niewielkim fragmentem, wiedząc, że istnieje jeszcze ogrom ciemnej materii inteligencji i języka.

Rozdział trzeci (*The Science of Mindlessness*) Kane rozpoczyna od ukazania związku między dwoma wymiarami ludzkiego istnienia, których doświadcza każdy człowiek: świadomości i cielesności. Obecna technologia umożliwia odtworzenie

¹ Od wielu lat wciąż trwa dyskusja na ten temat. Ostatnio odnotowany głos: C.R. Jones, B.K. Bergen, *Large Language Models Pass the Turing Test*, <https://arxiv.org/pdf/2503.23674> [dostęp: 31 III 2025 r.].

związku tych dwóch sfer, który mógł być zerwany np. w wyniku wypadku drogowego. Jest ona w stanie zrobić nawet więcej, gdyż może rozszerzyć przetwarzanie poznawcze (chipy Neuralink). Tym samym wydaje się, że ludzkie myślenie sprowadza się do przetwarzania informacji zgodnie z prawami fizyki i ukazuje umysł jako funkcję materii. Ale wtedy nie byłoby różnicy między AI a myśleniem człowieka. Myślenie nie byłoby cechą tylko ludzką. Modele algorytmiczne replikowałyby wzorce ludzkiego umysłu. Pozostaje tylko identyfikacja wzorców interakcji między obserwowalnymi obiektami, co przypomina dualizm kartezjuszowski.

Na myślenie człowieka – jak pisze autor – składają się jednak nie tylko informacje, ale i bezpośrednie doświadczenie odbierane przez neurony aferentne tworzące markery somatyczne, które następnie integrują się z innymi obszarami mózgu i ośrodkowym układem nerwowym, aby generować percepcje, uczucia i emocje. Osądy zatem powstają z procesów racjonalnych, jak też z bezpośredniego, subiektywnego doświadczenia wewnętrznego.

W rozdziale czwartym (*Where Computation Ends*) Kane wychodzi od koncepcji Kartezjusza. Medytacje francuskiego filozofa nad prawdą przebiegały w sferze koncepcyjnej, w oderwaniu od subiektywnego doświadczenia. Doprowadziło to do rozróżnienia dwóch światów, z których każdy wymagał własnej formy wiedzy. W świecie obiektywnym to rozum ustanawiał wszelki porządek, natomiast w świecie fizycznym – subiektywne wrażenia i interesy. Charles Darwin połączył te dwa światy, umieszczając ludzki umysł na poziomie biologicznym. Dla niego liczyły się już tylko relacje między środowiskiem a zachowaniami organizmu, dla których można było znaleźć wzorce matematyczne. Tym samym wyeliminowano subiektywność. Kolejną paradygmatyczną zmianę w badaniu ludzkiego umysłu zaproponował Noam Chomsky. Według niego umysł ludzki nie ogranicza się do środowiska fizycznego i obejmuje nieskończoną liczbę czynników psychicznych leżących poza środowiskiem, danym miejscem i czasem. Uwzględnienie takiej złożoności umożliwił dopiero rozwój technologii, zwłaszcza heurystyczne programy komputerowe i badania nad zrozumieniem ludzkich procesów heurystycznych i ich symulowanie (AI). Kolejnym badaczem był George Miller, według którego kluczem do tych dociekań powinny być struktury i wzorce zachowań językowych, czyli natura organizacji informacji, a nie jej reprezentacyjna (semantyczna) część ani relacja ze środowiskiem. Dzięki niemu dokonana się tzw. rewolucja poznawcza, a podstawowym kryterium dobrego modelu teoretycznego stała się obliczalność.

Metafora obliczeniowa umysłu wykluczyła wszystkie nieobliczeniowe stany wewnętrzne o znaczeniu naukowym w kontekście ludzkiego myślenia. Nastąpiło wywrócenie istniejącego porządku. Produkt, którym jest maszyna obliczeniowa, stał się prototypem umysłu ludzkiego. António Damásio, prowadząc badania nad funkcjonowaniem mózgu, odkrył, że subiektywnego doświadczenia i świadomości ludzkiej nie można zrozumieć obliczeniowo, nie są to też zjawiska nadprzyrodzone (jak dusza). Ponadto w codziennym użyciu informacja jest nośnikiem pewnej treści, natomiast w znaczeniu technicznym jest czysto funkcjonalna. Hubert Dreyfus odrzucił

rozumienie techniczne na rzecz codziennego w kontekście ludzkiego poznania. Dziś rozróżnienie to praktycznie zanikło w powszechnym użyciu.

Rozdział piąty (*Relational Science*) dotyczy ograniczeń, jakie niesie ze sobą funkcjonalne ujęcie inteligencji. Sztuczna inteligencja postępuje według określonego algorytmu, którego celem jest wygenerowanie wyników. Może rozwijać reguły przetwarzania (uczyć się, np. poprzez mechanizm sprzężenia zwrotnego), wydaje się nawet, że samodzielnie je wybiera. Mogą one również wykraczać poza możliwości projektantów, jednakże nie mogą generować nowych reguł przetwarzania poza parametrami wbudowanymi w ich zaprogramowaną architekturę. Nie są one w stanie porzucić swojego programu, choć człowiek może nie korzystać ze swojej intencji. To człowiek nadaje cel sztucznej inteligencji.

Ponadto trudno jest rozpatrywać mózg i jego działanie w oderwaniu od organizmu żywego, w którym wyewoluował i na którego potrzeby reaguje oraz odpowiada. Istnieje on w żywym podmiocie mającym zdolność subiektywnego doświadczania. To, że związek funkcji mózgowych z subiektywnym doświadczeniem nie jest kwestionowany, nie oznacza, że każde subiektywne doświadczenie da się sprowadzić do procesów neuronalnych. Modele obliczeniowe mózgu nie wystarczają do wyjaśnienia ludzkiej świadomości. Stwierdza to m.in. David Chalmers. Według niego obliczeniowy model umysłu zapewnia ogólne ramy dla wyjaśnienia procesów poznawczych. System można uznać za poznawczy, gdy znajdują się w nim informacje o algorytmicznym przetwarzaniu danych. Jednakże posiadanie takiego systemu nie oznacza jeszcze świadomego poznania związanego z subiektywnym doświadczeniem. Subiektywne doświadczenie może bowiem istnieć niezależnie od procesów obliczeniowych, i odwrotnie.

W rozdziale szóstym (*Life and Mind*) Kane rozprawia się z redukcjonizmem, który to ukazuje umysł jako coś nieobecnego we wszechświecie bądź w najlepszym razie nieistotnie sąsiadującego z nim. Wskazuje na relacyjność i na niepewność (prawdopodobieństwo) należące do istoty fizycznego wszechświata. Obiekty znajdujące się we wszechświecie składają się ze złożonych systemów i wykazują właściwości zależne od dynamicznej relacji pól materii i energii, w których istnieją. Z czasem pojawiają się nowe złożone systemy z własnymi systemami organizacji, w tym ludzie. Autor powołuje się m.in. na Philipa W. Andersona, według którego hipoteza redukcjonistyczna nie pociąga za sobą hipotezy konstruktywistycznej. Redukowanie wszystkiego do prostych elementów i praw nie oznacza możliwości rekonstrukcji wszechświata na ich podstawie. Dynamicznego zachowania dużych i złożonych agregatów cząstek nie da się zrozumieć za pomocą prostej ekstrapolacji właściwości kilku cząstek.

Kane opiera się również na teorii systemów (struktur) dyssypatywnych zainicjowaną przez belgijskiego fizyka Ilyę Prigogine'a. Otóż niektóre systemy fizyczne mają tendencję do naruszania zasady entropii. Organizują się, pochłaniając energię z otaczającego je środowiska. Wówczas jednak zwiększają własny porządek, a nie entropię. Tym samym stają się podstawą do pojawienia się nowych zasad organizacji

i nowych systemów dyssypatywnych. W przypadku znaczącego zakłócenia zasad organizacji taki system się rozpada.

Natura zatem jest zakorzeniona w niestabilności dynamicznej, a kolejne poziomy podlegają emergencji. Nowe poziomy są zależne od wszystkich zasad rządzących niższymi warstwami, a zarazem przejawiają własne emergentne zasady organizacyjne umożliwiające funkcjonowanie obiektów na ich poziomie. Stąd też brak jest przejść między prawami mechaniki kwantowej a prawami mechaniki klasycznej, między prawami biologii a prawami chemii, między prawami biologii a doświadczaniem wrażeń, a także między algorytmicznym przetwarzaniem informacji a świadomością. Redukcjonizm traktuje te braki jako luki dające się uzupełnić, co Kane uważa za złudzenie.

Rozdział siódmy (*Thinking as a Creative Act*) dotyczy życia biologicznego z perspektywy teorii systemów dyssypatywnych. Organizmy żywe, aby móc się utrzymać, potrzebują stałego dopływu energii z otaczającego ich środowiska. Stąd podstawową ich cechą jest inicjowanie działania. Oddziałują ze środowiskiem tak, by jak najmniejszym wysiłkiem wykorzystać jak największą ilość energii. Reagują na działania zewnętrzne, kierując się własnymi kryteriami. Wobec tego są selektywne w swoim zachowaniu i minimalizują błędy w swoich interakcjach. W konsekwencji takiego działania wyłoniło się również społeczeństwo ludzkie z własną organizacją, a w jego ramach powstają kolejne systemy z własnymi zasadami.

Również mózg powstał na drodze emergencji. Pozwala on bowiem wykonywać człowiekowi wiele funkcji niezakodowanych przez instynkt. Jego wyjątkową zdolnością jest tworzenie nowych i stopniowo coraz bardziej złożonych wzorców komunikacji między przedstawicielami własnego gatunku i szerszym środowiskiem. Z czasem język symboliczny umożliwił przekazywanie nie tylko obiektywnej wiedzy, ale i subiektywnych wrażeń – zarówno tego, co się wydarzyło, jak i tego, co się nie wydarzyło. Umożliwił on również rozwój bardziej złożonych i spójnych systemów organizacji społecznej. Ta nowa adaptacja do środowiska nie polega już na kolejnych pokoleniach powstających na drodze ewolucji genetycznej. Zmiany społeczne i językowe dokonują się w ciągu jednego życia. Z tej perspektywy sztuczna inteligencja nie jest powiązana z żadnym z ludzkich poziomów emergentnych.

Myślenie człowieka również powstało w wyniku emergencji ze wszystkich poziomów ludzkiego istnienia. Umysł organizuje sam siebie poprzez aktywność myślową, aby przekroczyć własne granice i znaleźć inny porządek poza nim. Pewne idee, będące elementami życia człowieka, nabierają coraz większej jedności i formy, przy czym stają się coraz bardziej podatne na konfrontację z innymi ideami. Systemy myśli wewnętrznie lub społecznie niespójne prawdopodobnie nie przetrwają. Tak jak ciało dąży do utrzymania swojej homeostatycznej integralności w kontekście czynników środowiskowych, tak też umysł dąży do utrzymania swojej systemowej integralności w kontekście wyzwań poznawczych. Człowiek żyje w świecie, świat zaś żyje w nim. Każdy człowiek poszukuje jedności, spójności samego siebie

i otaczającego go świata, a poszukiwane to jest źródłem inspiracji dla ludzkich myśli i idei, a zarazem głównym źródłem konfliktów i rozpaczy.

W rozdziale ósmym (*Emerging Mind*) autor podejmuje temat inteligencji. Fizyka nie może wyjaśnić aktów inteligencji, gdy inteligencję definiuje się jako zdolność wybierania spośród różnych opcji. Tak rozumiana inteligencja nie daje się również sprowadzić do programów obliczeniowych. Najważniejsze jest tu bowiem rozróżnienie postrzegającego świat i świata postrzeganego. Mechanizmy, za pomocą których dokonuje się wyborów, są drugorzędne. Fizyka nie wyjaśnia tego rozróżnienia, natomiast granicę tę tłumaczy biologia. Organizmy działają inteligentnie, utrzymując swoją homeostazę daleko od równowagi otaczającego je środowiska, działają celowo, lecz nie oznacza to automatycznie świadomości. Jako istoty świadome ludzie tworzą dodatkowo nowe wzorce oraz idee, dążą też do spójności w swoich systemach myślenia. Umysł wykracza poza własne doświadczenia i zainteresowania człowieka, język zaś umożliwia dzielenie się nimi z innymi. Tezy te Kane popiera konkretnymi badaniami i przykładami. Zaznacza zarazem, że obliczeniowe podejście do umysłu zuboży własne myślenie do samego przetwarzania informacji. Istota ludzka straci zdolność do rozumienia siebie jako czegoś więcej niż procesor informacji.

Autor recenzowanej książki w sposób popularnonaukowy ukazuje ograniczenia współczesnego modelu obliczeniowego jako modelu ludzkiego myślenia. Zamiast podejścia redukcyjnego proponuje podejście emergencyjne. Książka posiada nieliczne przypisy, brakuje w niej również bibliografii. Przywoływani naukowcy są ogólnie znani. Wydaje się, że omawiana pozycja jest skierowana do osób dopiero rozpoczynających przygodę z filozoficznymi rozważaniami dotyczącymi ludzkiej i sztucznej inteligencji, ukazując im jedną z dróg.

Drogę tę można zauważyć, korzystając m.in. z klasyfikacji zaproponowanej przez Jarka Gryza, filozofa i informatyka zajmującego się kognitywistyką. Prześledził on dyskusję metodologiczną towarzyszącą sztucznej inteligencji od jej początku, wyróżnił trzy idee przyświecające wszystkim, którzy usiłują zbudować systemy percepcji. Jedni uważają, że celem jest zbudowanie maszyny imitującej zachowanie (a więc i myślenie) człowieka (ang. *human-level AI*). Jednakże chociaż do tego nurtu należą nestorzy AI, to obecni jego reprezentanci stanowią mniejszość. Drudzy apelują o odrzucenie ludzkiego zachowania i myślenia jako wzorca dla AI. Uważają, że warto zrozumieć ludzkie myślenie, jednak celem jest zbudowanie AI przekraczającej ludzkie zdolności umysłowe w jakiś użyteczny sposób. Ostatnia, najliczniejsza grupa, postuluje całkowite porzucenie idei maszyny myślącej, proponując skupienie się na „podmiotach racjonalnych” (ang. *rational agents*), które maksymalizują zadaną miarę wydajności. Sugerują nawet zmianę nazwy dziedziny ze „sztucznej inteligencji” na „racjonalność obliczeniową”².

² J. Gryz, *Gdzie jesteś, HAL?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 22 (2013), nr 2 (86), s. 181.

Zgodnie z podejściem emergentystycznym Kane nie neguje prac nad „podmiotami racjonalnymi” ani pozaludzkimi AI. Wątpi natomiast w możliwość zbudowania maszyny imitującej człowieka (w tym AI), a tym samym zajmującej niejako jego miejsce.

Bibliografia

Opracowania

Jones C.R., Bergen B.K., *Large Language Models Pass the Turing Test*, <https://arxiv.org/pdf/2503.23674> [dostęp: 31 III 2025 r.].

Gryz J., *Gdzie jesteś, HAL?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 22 (2013), nr 2 (86), s. 167–184.

Kane J., *The Emergence of Mind. Where Technology Ends and We Begin*, Palgrave Macmillan, London 2024.

SPIS TREŚCI

Historia

- ks. Rafał Piekarski, *Papal Bull Vixdum Poloniae Unitas. Origin, Resolutions, and Effects* 7
- Piotr Sławiński, „*Ku Wyżynom*” (1933–1937) czasopismo wydawane przez Koło Literackie uczniów Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu 17
- ks. Szczepan Kowalik, *Wizytacje kanoniczne w diecezji sandomierskiej w latach II wojny światowej* 39
- Ryszard Gryz, *Konkordat z 28 lipca 1993 roku i sprawa jego ratyfikacji w świetle wybranych doniesień prasowych* 67

Teologia

- ks. Michał Staszewski, *Pierwszeństwo czy zwierzchnictwo? W jaki sposób postrzegano prymat biskupa Rzymu w II poł. III wieku. Problem wynikający z korespondencji Cypriana z Kartaginy z biskupami Rzymu – Korneliuszem i Stefanem*..... 95
- ks. Bartłomiej Krzos, *Teologiczne znaczenie wybranych chrystologicznych symboli nagrobnych Cmentarza Katedralnego w Sandomierzu* 115

Nauki biblijne

- ks. Arkadiusz Wojnicki, *Psalm 114 as a Hymn to the Creator of Israel* 133
- ks. Piotr Herok, „*Szukajcie, a znajdziecie*” (Mt 7,7). Motyw poszukiwania i odnajdywania w Ewangelii Mateusza 153
- Bartosz Kołodziej, *Terminologia związana z legionami rzymskimi występująca w Nowym Testamencie* 167

Filozofia

- Piotr Lipski, *Metafizyka światów fantomatycznych Stanisława Lema*..... 185
- Monika Wójcik, *Fenomenalna natura świadomości jako granica uploadowania umysłu w świetle neurokognitywistyki* 205

Materiały

- ks. Piotr Tylec, *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2023–2024*..... 223

ks. Michał Powęska, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2024/2025</i>	257
ks. Michał Powęska, <i>Przemówienie Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu podczas inauguracji roku akademickiego 2024/2025</i>	263
<i>Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w 2024 roku</i>	267

Recenzje

Piotr M. Lechowski, Grzegorz Kietliński, <i>Sprawa Jana Andrzeja Morsztyna w latach 1681–1683, Wydawnictwo Kontekst, Poznań 2022, ss. 98 [recenzja]</i>	271
ks. Łukasz Sadłocha, Jeffrey Kane, <i>The Emergence of Mind: Where Technology Ends and We Begin, Palgrave Macmillan, London 2024, ss. 177 [recenzja]</i>	283

CONTENS

History

- fr. Rafał Piekarski, *Papal Bull Vixdum Poloniae Unitas. Origin, Resolutions, and Effects* 7
- Piotr Sławiński, “*Ku Wyzynom*” (1933–1937) – *The Magazine Published by the Literature Circle of Students at the Diocesan Curia Junior High School in Sandomierz* 17
- fr. Szczepan Kowalik, *Canonical Visitations in the Diocese of Sandomierz during World War II* 39
- Ryszard Gryz, *The Concordat of 28 July 1993 and the Matter of its Ratification in Light of Selected Press Reports* 67

Theology

- fr. Michał Staszewski, *Primacy or Supremacy? How the Primacy of the Bishop of Rome was Perceived in the Second Half of the Third Century Based on the Correspondence Between Cyprian of Carthage and the Bishops of Rome: Cornelius and Stephen* 95
- fr. Bartłomiej Krzos, *The Theological Significance of Selected Christological Tombstone Symbols from the Cathedral Cemetery in Sandomierz* 115

Biblical studies

- fr. Arkadiusz Wojnicki, *Psalm 114 as a Hymn to the Creator of Israel* 133
- fr. Piotr Herok, “*Seek, and You Will Find*” (Matthew 7:7). *The Motif of Seeking and Finding in the Gospel According to St. Matthew* 153
- Bartosz Kołodziej, *Terminology Related to Roman Legions in the New Testament* .. 167

Philosophy

- Piotr Lipski, *The Metaphysics of Stanisław Lem’s Phantomatic Worlds* 185
- Monika Wójcik, *The Phenomenal Nature of Consciousness as a Boundary for Mind Uploading* 205

Materials

- fr. Piotr Tylec, *The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests in years 2023–2024* 223

fr. Michał Powęska, <i>Report on the Activities of the Seminary in Sandomierz in the Academic year 2024/2025</i>	257
fr. Michał Powęska, <i>Speech by the Rector of the Seminary in Sandomierz during the Inauguration of the Academic Year 2024/2025</i>	263
<i>The Register of the Master's Theses Defended by Deacons of the Seminary in Sandomierz at the John Paul II Catholic University of Lublin in the Year 2024</i>	267

Reviews

Piotr M. Lechowski Grzegorz Kietliński, <i>The Case of Jan Andrzej Morsztyn during the Years 1681–1683</i> , Kontekst Publishing House, Poznań 2022, 98 pages [review]	271
fr. Łukasz Sadłocha Jeffrey Kane, <i>The Emergence of Mind. Where Technology Ends and We Begin</i> , Palgrave Macmillan, London 2024, 177 pages [review]	283



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia
Sandomierz

SANDOMIERZ 2025

ISSN 0208-7626