

# TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

ISSN 0239-4472



## ARTYKUŁY

Antoni Maziarz • <i>Biskupi polscy wobec powrotu benedyktynów...</i>	7
ks. Antoni Żurek • <i>Instytut Teologiczny w Tarnowie...</i>	33
ks. Sebastian Śmiałek • <i>Proboszczowie parafii św. Joachima...</i>	53
ks. Paweł Nowak • <i>Problematyka zabobonu w refleksji naukowej...</i>	73
ks. Tomasz Maziarka • <i>Kazimierza Klósaka odczytanie i ocena...</i>	89

## RECENZJE

Martyna Deszczyńska • <i>Na marginesie edycji — „Listy pasterskie...</i>	109
--	-----



# TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

TOM 42  
(2023) NR 2

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

.....  
TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE  
Czasopismo Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie  
.....

REDAKCJA

ks. dr Tomasz Maziarka, redaktor naczelny  
ks. dr hab. Grzegorz M. Baran, sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Michał Heller, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Artur Malina, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Józef Stala, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Andrzej Zając, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. Pietro Angelo Muroli, Pontificia Università Urbaniana, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rzym · prof. Pier Luigi Cabri scj, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE

Piotr Pielach

Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0239-4472 (druk) · ISSN 2391-6826 (online)

Czasopismo jest indeksowane przez: ERIH PLUS, CEJSH.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: 33-100 Tarnów, ul. Piłsudskiego 6, e-mail: [tst@diecezja.tarnow.pl](mailto:tst@diecezja.tarnow.pl)

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

.....  
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/tarnowskiestudiateologiczne>  
.....

## Spis treści

### ARTYKUŁY

- 7 **Antoni Maziarz**  
Biskupi polscy wobec powrotu benedyktynów w XIX i XX wieku
- 33 **ks. Antoni Żurek**  
Instytut Teologiczny w Tarnowie — zapoznana uczelnia
- 53 **ks. Sebastian Śmiałek**  
Proboszczowie parafii św. Joachima w Krzyżanowicach od końca XVIII do początku XXI wieku. Zarys problematyki
- 73 **ks. Paweł Nowak**  
Problematyka zabobonu w refleksji naukowej i nauczaniu Kościoła
- 89 **ks. Tomasz Maziarka**  
Kazimierza Kłósaka odczytanie i ocena stanowiska  
Pierre’a Teilharda de Chardin w kwestii  
powstania człowieka i jego natury

### RECENZJE

- 109 **Martyna Deszczyńska**  
Na marginesie edycji — „Listy pasterskie, orędzia, odezwy  
Episkopatu Polski 1918–1939”, wyd. i wprowadzenie A.  
Gąsior, ks. J. Królikowski, Kraków 2018, ss. 304



## ARTYKUŁY

---





Antoni Maziarz

<https://orcid.org/0000-0002-1440-065X>

Uniwersytet Opolski

## Biskupi polscy wobec powrotu benedyktynów w XIX i XX wieku

Kasata męskich zakonów na ziemiach polskich była efektem działań władz państwowych – przede wszystkim zaborczych, ale także polskich z okresu Królestwa Polskiego. Proces ten odbył się przy biernej postawie hierarchów kościelnych. Co więcej, hierarchowie nierzadko sprzyjali sekularyzacji<sup>1</sup>. Powodem takiego stanowiska była możliwość przejęcia części dóbr poklasztornych, głównie ksiąg, paramentów liturgicznych, obrazów, dzwonów. Stopniowo ziemie polskie zostały wyjąłowione z zakonów. Podobny proces zachodził w krajach Europy Zachodniej. Ale gdy w jednych krajach kasowano klasztory, w innych dochodziło do odrodzenia życia zakonnego. Renesans objął też benedyktynów<sup>2</sup>. Jak na tę nową sytuację zareagowali hierarchowie polskiego

1 T. Borowski, *Dekret kasacyjny z 17 kwietnia 1819 roku jako wynik egzekucji bulli „Ex imposita nobis”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22 (1975) z. 4, s. 89–98; M. M. Grzybowski, *Postawa Wincentego Chościak-Popiela, biskupa plockiego, wobec kasaty klasztorów w 1864 r. w jego diecezji*, „Studia Płockie” (1983) nr 11, s. 257–272; A. Szorc, *Biskup Ignacy Krasicki wobec kasaty zakonu jezuitów na Warmii (1773–1780)*, w: *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie. Prace Historyczne*, Olsztyn 1997, s. 58–65; S. Gajewski, *Biskupi Królestwa Polskiego wobec ukazu carskiego o klasztorach z 8 listopada 1864 roku*, „Echa Przeszłości” 9 (2008), s. 143–154.

2 C. Butler, *Benediktinisches Mönchtum. Studien über benediktinisches Leben und die Regel St. Benedikts*, Eresing 1929; P. Engelbert, *Wege benediktinischer Geschichte – zwischen Regeln und Reform*, „Erbe und Auftrag” (1995) Nr. 1, s. 5–23; M. Albert, *Ordensleben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – Kontinuität, Restauration und Neuanfänge*, w: *Klöster und Ordens-*

Kościół katolicki funkcjonujący na przełomie XIX i XX wieku? Czy powracający do ojczyzny mnisi mogli liczyć na wsparcie? Czy odrodzenie ich aktywności przyjmowano z radością czy raczej z obojętnością, obserwowaną w trakcie przeprowadzania kasat? Jaką rolę biskupi przypisywali benedyktynom? Odpowiedzi na te pytania można znaleźć w źródłach przechowywanych zarówno w archiwach diecezjalnych, jak i zakonnych<sup>3</sup>. Podmiotem analiz są arcybiskupi kierujący m.in. archidiecezjami lwowską i poznańską oraz biskupi diecezji: tarnowskiej, krakowskiej, sandomierskiej, mińskiej, łódzkiej. W rozmowy na temat powrotu benedyktynów do Polski angażowano też przedstawicieli Stolicy Apostolskiej.

\* \* \*

O żywotności idei benedyktyńskiej świadczy podejmowanie prób przywrócenia zakonu już w okresie kasat. Taką aktywność wykazywał bp Grzegorz Tomasz Ziegler – benedyktyn, przeor klasztoru tynieckiego. Po upadku Księstwa Warszawskiego opactwo zlikwidowano (8 września 1816). W obiektach poklasztornych usytuowana została siedziba nowej diecezji z byłym przeorem Grzegorzem Zieglerem na czele (w latach 1822–1827)<sup>4</sup>. W sytuacji, gdy inne sekularyzowane klasztory zamieniano m.in. na więzienia czy magazyny wojskowe, nowa funkcja Tyńca jawiła się bardzo godnie. Dostrzegą ją redakcja ówczesnej „Gazety Krakowskiej”, która prezentowała instalację biskupstwa tynieckiego jako zwieńczenie historii opactwa: „Świątynia tutejsza, zabytek

.....  
*gemeinschaften*, Hrsg. E. Gatz, M. Albert, G. Fleckenstein, Basel–Wien 2006, s. 149–204 (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, 7).

3 W niniejszym opracowaniu wykorzystano m.in. materiały przechowywane w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie [dalej: AKMK], Archiwum Archidiecezji Poznańskiej [dalej: AAP], Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS]. W przypadku archiwaliów zakonnych kwerendzie były poddane: Narodni archiv w Pradze [dalej: NAP], gdzie zdeponowano archiwalia klasztoru Emaus, Archiwum Benedyktynów Beuron [dalej: ABB], Archiwum Benedyktynów w Maredsous [dalej: ABM], Archiwum Benedyktynów w Zevenkerken [dalej: ABZ], Archiwum Benedyktynów w Lubiniu [dalej: ABL], Archiwum Benedyktynów w Tyńcu.

4 G. Ziegler był biskupem tynieckim w latach 1822–1826, tarnowskim 1826–1827, następnie do 1852 roku kierował diecezją Linz. Zob. J. Pączek, *Biskup Grzegorz Tomasz Ziegler jako organizator diecezji tynieckiej (tarnowskiej)*, „Prawo Kanoniczne” (1969) nr 3–4, s. 135; P. Sczaniecki, *Biskup Grzegorz Tomasz Ziegler 1770–1852. Źródła i literatura*, w: P. Sczaniecki, *Benedyktyni polscy. Zbiór szkiców i opowiadań*, Tyniec 1989, s. 325–346.

wspaniałej pobożności króla Kazimierza, sławna z wielolicznych zdarzeń w historii Narodu polskiego, dzisiaj na koniec doczekała się szczęśliwej dla siebie zmiany, od której nową epokę zaczyna”<sup>5</sup>. „Epoka” trwała nadzwyczaj krótko. Z racji częstych wylewów Wisły w sąsiedztwie Tyńca, jego nadgranicznego położenia, biskup przeniósł ważne instytucje diecezjalne (kurię, seminarium) do obiektów poklasztornych w Bochni, a stamtąd – do centralnie położonego Tarnowa<sup>6</sup>. Do nowej siedziby diecezji trafiły elementy spuścizny tynieckiej, m.in. część biblioteki. Zapewne dzięki temu przetrwały<sup>7</sup>. Biskup Ziegler podejmował kroki zmierzające do przywrócenia Tyńca benedyktynom. Ich nową misją miało stać się prowadzenie szkoły dla młodzieży męskiej. W tym celu próbował sprowadzić mnichów ze szwajcarskich klasztorów w Rheinau i Einsiedeln. Starania te popierał arcybiskup lwowski Andrzej Ankwicz, którego stryj, też Andrzej, był benedyktynem w Tuchowie<sup>8</sup>. Ze względu na brak mnichów reaktywacja klasztoru w Tyńcu okazała się niemożliwa, toteż w opustoszałych budynkach osadzono usuniętych z Rosji jezuitów (1826). Ich pobyt przerwały konsekwencje pożogi wywołanej uderzeniem pioruna (2/3 maja 1831). Z wyjątkiem kościoła zabudowa tyniecka uległa zniszczeniu. Dla Polaków ruiny opactwa jawiły się jako symbol upadku dawnej świetności ojczyzny<sup>9</sup>.

W tym czasie w Europie Zachodniej Zakon św. Benedykta wszedł na ścieżkę odrodzenia. Za sprawą o. Prospera Guérangera, który w 1837 roku został

5 Z Tyńca dn. 18 Sierpnia, „Gazeta Krakowska” nr 68 z 25.08.1822, s. 805. Podczas ingresu jedynie proboszcz zakliczyński ks. Kazimierz Rojkowski wspominał poprzednich gospodarzy miejsca, którzy „nieśmiertelną okryli się chwałą”.

6 Ordynariuszem utworzonej w 1786 roku diecezji został opat tyniecki o. Florian Amand Janowski. Funkcję tę pełnił do 1801 roku, sześć lat później diecezję tarnowską zlikwidowano. Por. B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985; P. Szczaniecki, *Florian Amand Janowski biskup tarnowski 1788–1801*, w: P. Szczaniecki, *Benedyktyni polscy*, s. 309–325; J. Królikowski, *Materiały do życia i posługi biskupa Floriana Janowskiego*, w: *Dzieje diecezji tarnowskiej*, t. 4: *Ludzie Kościoła*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2013, s. 11–29.

7 O losach rozproszonej spuścizny materialnej po klasztorze zob. P. Szczaniecki, *Tysiąc lat jak dzień wczorajszy... Opowiadanie o dziejach Tyńca*, „Znak” (1976) nr 3, s. 347–348; M. Kaniór, *Benedyktyni w diecezji krakowskiej*, „Analecta Cracoviensia” 24 (1994), s. 338.

8 J. Pączek, *Biskup Grzegorz Tomasz Ziegler*, s. 168; P. Szczaniecki, *Tyniec*, Kraków 2008, s. 246.

9 Tak oceniali to miejsc np. Franciszek Wężyk, Kazimierz Przerwa-Tetmajer, Stefan Żeromski, zob. *Tyniec w legendzie, literaturze i na starej fotografii*, Tyniec-Kraków 2008; W. Łuszczkiewicz, *Ruiny Opactwa w Tyńcu*, w: *Zabytki dawnego budownictwa w Krakowskiem*, z. 1, Kraków 1864, b.p.

opatem klasztoru w Solesmes (zrujnowanego podobnie jak Tyniec), odrodziła się kongregacja francuska. Z kolei bracia o. Maur i Placyd Wolterowie odnowili życie benedyktyńskie w Niemczech. Utworzona w 1863 roku Kongregacja Beurońska roku dała w 1880 początek opactwu w Pradze, z którego wyróżnie przeorat lubiński (1924), a także – pośrednio – kongregacja belgijska (1920), kolebka odrodzonego Tyńca (1939)<sup>10</sup>. Odrodzenie benedyktynów nie było by możliwe bez przychylności papieża św. Leona XIII – twórcy kolegium św. Anzelma na Awentynie (1887), które dało początek uniwersytetowi benedyktyńskiemu. W 1893 roku ojciec święty wydał breve *Summum semper*, ustanawiające konfederację benedyktyńską<sup>11</sup>.

Z Solesmes wyszły pierwsze próby odnowy życia zakonnego w Tyńcu. Pośrednikami byli zaangażowani w reaktywację zakonów na ziemiach polskich ojcowie zmartwychwstańcy, którzy benedyktynom (i filipinom) wyznaczali kluczową rolę w odnowie życia religijnego rodaków. Starania o odzyskanie zrujnowanego opactwa tynieckiego podjął o. Walerian Kalinka, współpracujący na gruncie historycznym z benedyktyńskim o. Alfonsem Guépinem<sup>12</sup>. W zamiarach tych mieli im pomagać „sympatycy zgromadzenia”, a wśród nich ks. Albin Dunajewski, późniejszy biskup krakowski (1879–1894). W dobie wzmożonych ataków na mnichów w republikańskiej Francji rozważano możliwość przeniesienia mnichów z Solesmes do Tyńca<sup>13</sup>. W sprawę próbowano zaangażować kard. Włodzimierza Czackiego, nuncjusza w Paryżu, sekretarza papieża Piusa IX. Starania nie przyniosły oczekiwanych efektów. Z poczuciem

---

10 L. Helmling, *Emaus. Kurzgefaßte Geschichte und Beschreibung der Kirche und des Kloster unserer l. Frau von Montserrat zu Emaus in Prag*, Prag 1905; V. Fiala, *Ein Jahrhundert Beuroner Geschichte*, w: *Beuron 1863–1963. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Erzabtei St. Martin*, Beuron 1963, s. 39–230; L. Soltner, *Solesmes et Dom Guéranger (1805–1875)*, Sablé-sur-Sarthe 1974; D. Misonne, *En parcourant l'histoire de Maredsous*, Maredsous 2005.

11 V. Dammertz, *Das Verfassungsrecht der Benediktinischen Mönchkongregationen*. In *Geschichte und Gegenwart*, St. Othilien 1963; P. Sczaniecki, *Benedyktyni*, w: *Zakony benedyktyńskie w Polsce. Krótka historia*, Tyniec 1980, s. 63; S. Petzolt, B. Givens, *Die Beuroner Benediktinerkongregation*, w: *Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, Hrsg. U. Faust, F. Quarthal, St. Ottilien 1999, s. 705–729.

12 J. Mrówczyński, Ks. Walerian Kalinka. *Życie i działalność*, Poznań–Warszawa 1972, s. 286, 303.

13 Zob. M. Radwan, *Antyzakonna polityka francuska (1901–1904)*, w: *Źródła wielkości mistrzów. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Piotrowi Pawłowi Gachowi*, red. M. Nowak, R. Jusiak, J. Mazur, Lublin 2013, s. 600.

żału opat Guépin pisał: „gdyby kard. Czacki wziął był na serio naszą ówczesną sytuację, Tyniec stałby się, czym obecnie w Hiszpanii jest opactwo w Silos”<sup>14</sup>.

W 1880 roku diecezji krakowskiej przywrócono jej dawne tereny, tym samym Tyniec spod jurysdykcji biskupów tarnowskich trafił pod zarząd biskupów krakowskich (w wymiarze kościelnym, pod względem własnościowym nadal należał do kamery austriackiej)<sup>15</sup>. Baczniejszą uwagę na ruiny klasztoru tynieckiego zwrócił wyżej wspomniany kard. Dunajewski, o którym o. Paweł Szczaniecki pisał, że był „na pewno życzliwy benedyktynom”<sup>16</sup>. Stało się tak za sprawą o. Majolusa Lameya z Cluny, który w 1892 roku, podczas wizyty w Krakowie, podjął kroki w celu odzyskania obiektów byłego opactwa. Biskup krakowski okazywał przychyłność wszelkim instytutom życia konsekrowanego, które w jego opinii poprzez aktywność charytatywną, oświatowo-wychowawczą, wydawniczą i formacyjną miały odegrać ważną rolę w kształtowaniu postaw religijnych. Biskup wspierał zarówno nowe, czynne zgromadzenia zakonne, jak i wspólnoty o wielowiekowej tradycji<sup>17</sup>. Dla benedyktynów, od których oczekiwał wsparcia w pracy duszpasterskiej, m.in. prowadzenia rekolekcji oraz inicjowania badań naukowych, pozyskał poparcie miejscowej arystokracji i władz państwowych, w tym namiestnika Galicji hr. Kazimierza Badeniego. W odpowiedzi na pytanie urzędników o stanowisko konsystorza w tej sprawie pojawia się krótkie i konkretne orzeczenie biskupa: „Najgoręcej popieram wniosek przeora z Cluny” z uzasadnieniem, że powrót zakonu będzie wielkim pożytkiem dla diecezji<sup>18</sup>. Ordynariusz wstawiał się za mnichami u cesarza Franciszka Józefa I. Urzędnicy państwowi dopytywali o liczbę zakonników i źródła ich utrzymania, co potwierdza, jak dalece sprawa była zaawansowana (włączyły się w nią opactwa w Solesmes i Beuron)<sup>19</sup>. Wydział Krajowy, który wyasygnował na remont zachowanych budynków tynieckich ponad tysiąc koron, wielokrotnie dopytywał o finał inwestycji

14 Cyt. za: P. Szczaniecki, *Tyniec*, s. 248.

15 S. Dobrzański, *Restauracja Diecezji Krakowskiej w latach osiemdziesiątych XIX wieku*, w: *Studia z historii Kościoła w Polsce*, red. E. Wyczawski, t. 3, Warszawa 1977, s. 86n.

16 P. Szczaniecki, *Tyniec*, s. 247; por. M. Kanior, *Benedyktyni w diecezji*, s. 335.

17 S. Dobrzański, *Kardynał Dunajewski i rola zakonów w duchowej odnowie diecezji*, w: *Kardynał Albin Dunajewski (1817–1894)*, red. W. Murawiec, Kraków 1995, s. 68.

18 AKMK, Akta benedyktyńskie, Pismo namiestnika hr. Kazimierza Badeniego do bpa Albina Dunajewskiego, Lwów 26.11.1892. Ojciec Lamey miał deklarować budowę nowego kościoła w Tyńcu.

19 AKMK, Akta benedyktyńskie, Prośba o. M. Lameya o zgodę na osiedlenie się w granicach Cesarstwa Austro-Węgierskiego, Cluny 18.10.1892.

i termin przyjazdu benedyktynów do Tyńca<sup>20</sup>. Zabrakło wsparcia ze Stolicy Apostolskiej. Była to reakcja na autonomię o. Lameya, który nie włączył się w działania centralizujące zakon. Ponadto Stolica Apostolska oczekiwała od organów państwowych zwrócenia Kościołowi dóbr tynieckich<sup>21</sup>.

Następca kard. Dunajewskiego – bp Jan Puzyna (1895–1911) – zerwał rozmowy z opatem Cluny, ale podtrzymywał kontakty z czarnymi mnichami. Nadzieję wiązał z księciem Edmundem Radziwiłłem, który został mnichem w Beuron (o. Benedykt), a z czasem – opiekunem tamtejszego nowicjatu. Przedwczesna śmierć o. Radziwiłła w 1895 roku przerwała plany odrodzenia klasztoru tynieckiego w oparciu o niego<sup>22</sup>. Kardynał Puzyna korespondował w sprawie Tyńca z opatem-prymasem o. Hildebrandem de Hemptine. Owocem tej konwersacji była wizyta w Krakowie w kwietniu 1898 roku przeora praskiego opactwa Emaus – o. Waława Wittke<sup>23</sup>. Sprawa dobrze rokowała, a biskup krakowski nakazał modlitwy w intencji powrotu benedyktynów. Liczył, że obecność starego zakonu, dynamicznie rozwijającego się w Europie, wpłynie na ożywienie „leniwej polskiej religijności”<sup>24</sup>. Tym razem wątpliwości pojawiły się po stronie zakonu. Barię okazał się fatalny stan zabudowy byłego opactwa oraz przynależność dóbr tynieckich do kamery austriackiej. Drugie ograniczenie wkrótce zniknęło. W konsekwencji starań kard. Puzyny cesarz zarządzeniem z 22 maja 1899 roku przekazał „Państwo Tynieckie” na własność diecezji krakowskiej (byłe opactwo wraz z dziesięcioma folwarkami), w zamian biskup zrzekał się części swej pensji, wypłacanej z funduszu państwowego. Nowy gospodarz zreformował zarząd dóbr, a tzw. „opatówkę” przeznaczył na ośrodek wypoczynkowy dla krakowskich kleryków. Sprowadził do Tyńca

---

20 AKMK, Akta benedyktyńskie, Pismo namiestnictwa galicyjskiego do bpa A. Dunajewskiego, Lwów 2.12.1894; AKMK, Akta benedyktyńskie, Pismo namiestnictwa galicyjskiego do bpa A. Dunajewskiego, Lwów 4.07.1896.

21 Na początku 1898 roku konsystorz pisał do namiestnictwa: „Zwracamy uwagę, że sprawa osiedlenia się Kongregacji Benedyktyńskiej z Cluny w klasztorze tynieckim jest w ścisłym związku ze sprawą oddania dóbr tynieckich tutejszej mensie biskupiej” (AKMK, Akta benedyktyńskie, Pismo konsystorza do namiestnictwa galicyjskiego, Kraków 11.01.1898).

22 ABB, sygn. D2-52,1, Personalakte Benedikt Radziwill 1863-1895; M. Pater, P. Szczaniecki, *Radziwiłł Edmund*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 30, Wrocław-Warszawa 1987, s. 180.

23 M. Kanior, *Tyniec wczoraj i dziś. Życie i działalność benedyktynów tynieckich w latach 1939-2009*, Tyniec 2009, s. 22.

24 AKMK, Akta kard. Puzyny, k. 183.



siostry felicjanki, założył ochronkę oraz szkołę<sup>25</sup>. W ten sposób połączył realizację dwóch wielkich idei: troski o wykształcenie nowych kapłanów z odzyskiwaniem własności kościelnej („wypleniał resztki józefinizmu”). Rocznie na Tyniec przeznaczał jakoby po kilka tysięcy koron. W 1905 roku inicjował remont elewacji tamtejszego kościoła<sup>26</sup>.

Inaczej widział zagospodarowanie Tyńca kolejny ordynariusz diecezji krakowskiej – bp Adam Stefan Sapieha (1911–1951), podobnie jak poprzednicy przyjaźnie nastawiony do zakonów. Krótco po swym ingresie, za pośrednictwem ks. Bogdana Niemczewskiego, przekazał ojcom z belgijskiego Maredsous życzenie reaktywacji benedyktynów na podległym mu terenie<sup>27</sup>. Planom tym sprzyjała hrabiowska rodzina Juliusza Karola i Marii Delfiny Ostrowskich, których syn Stanisław (1890–1939) w roku 1909 wstąpił do Maredsous, a dwa lata później został mnichem, przyjął zakonne imię Jozafat. W przypadku powrotu o. Jozafata do Polski Ostrowscy obiecali przekazać pokaźną kwotę na fundację polskiego klasztoru<sup>28</sup>. I tym razem nie sfinalizowano zabiegów o przekazanie Tyńca benedyktynom, a przyczyną był brak zainteresowania ze strony opata Maredsous – bł. Kolumby Marmiona, wówczas zajętego tworzeniem klasztoru w irlandzkim Glenstal<sup>29</sup>.

Wydawało się, że bliższy celu będzie arcybiskup lwowski św. Józef Bilczewski (1900–1923), który w zakonach widział jeden z filarów życia katolickiego na

25 E. Fijałkowska i in., *100 lat tynieckiej szkoły*, Kraków-Tyniec 2004, s. 8. Szkoła początkowo mieściła się w organistowce na terenie byłego opactwa, w 1904 roku kardynał przeniósł ją do dworu i wówczas powierzył siostram. Por. J. Marszał, *Przewodnik po kościele i ruinach klasztoru pobenedyktynskiego w Tyńcu*, Kraków 1908, s. 18.

26 J. Marszał, *Przewodnik po kościele*, s. 9; E. Komar, *Kardynał Puzyna (moje wspomnienia)*, Kraków 1912, s. 28, 36; P. Sczaniecki, *Wskrzeszenie opactwa benedyktynów w Tyńcu*, w: *Księga Sapieżyńska*, red. J. Wolny, t. 1, Kraków 1982, s. 372.

27 ABT, Dzieje fundacji w Polsce, Biskup Sapieha a Tyniec, sygn. DKT, List bpa Sapiehy do o. K. Marmiona, Kraków 19.05.1913. Zob. L. Piechnik, *Zakony w archidiecezji krakowskiej za rządów Adama Stefana Sapiehy*, w: *Księga Sapieżyńska*, s. 345.

28 ABM, Correspondance (avec les Supérieurs de Maredsous). Fondation en Pologne (Project) 1914–1935: Succession D. Josaphat Stanislas Ostrowski, Umowa między rodziną Ostrowskich a o. K. Marmionem w sprawie przekazania sum spadkowych na rzecz polskiej fundacji klasztornej, Maredsous 11.05.1914.

29 O. K. Marmion do o. P. Roxa, [Maredsous?] 2 IV 1920, w: C. Marmion, *Correspondance 1881–1923*, ed. M. Tierney, Maredsous 2008, s. 1067–1068; M. Tierney, *Dom Columba Marmion. A biography*, Dublin 1994; M. Borkowska, *Chrystus życiem Marmiona. Biografia i wybór tekstów*, Tyniec 2000, s. 105; A. Maziarz, O. Klemens Dąbrowski (1875–1953). *Pierwszy polski benedyktyn doby pokasacyjnej*, Opole 2019, s. 166.

terenie metropolii. O ile wspólnoty żeńskie rozwijały się tam bardzo dynamicznie (wzrost o 25% w latach 1901–1914), o tyle męskie wykazywały regres<sup>30</sup>. Benedyktynom zaproponował siedzibę przy lwowskim kościele św. Elżbiety. Środki na utrzymanie miały pochodzić z majątku Lesienice, oferowanego na ten cel przez lwowskie benedyktynki<sup>31</sup>. Wybuchła jednak Wielka Wojna i ponownie plany musiały ulec odłożeniu.

Po zakończeniu wojny zadanie odrodzenia Zakonu św. Benedykta w Polsce wzięli na siebie dwaj mnisi: wspomniany Jozafat Ostrowski z Maredsous oraz Klemens Dąbrowski (1875–1953) z praskiego Emaus. W 1919 roku swym planem zainteresowali ówczesnego nuncjusza apostolskiego – kard. Achille Rattiego. Późniejszy papież Pius IX potwierdził przychylność wobec benedyktynów, ale hr. Marię Ostrowską i jej córkę hr. Ludwikę Żółtowską informował, że jego priorytetem jest popieranie wspólnot realizujących apostołat czynny<sup>32</sup>.

Polscy benedyktyni zainteresowali swym projektem bp. A. Sapiechę. W Krakowie usłyszeli propozycję objęcia byłego opactwa tynieckiego wraz z probostwem<sup>33</sup>. Zachęceni przychylnością biskupa mnisi namawiali opata o. Marmiona do inwestowania potencjału kongregacji w Tynec. Wśród watorów o. Dąbrowski wymieniał przychylność biskupa, splendor miejsca okraszonego niemal tysiącletnią tradycją benedyktyńską, nienajgorszy stan świątyni i małe rozmiary parafii, a także perspektywę atrakcyjnego zabezpieczenia ekonomicznego (18 ha i grunty dotąd dzierżawione przez chłopów, ponadto biskup obiecał mnichom część z 2500 ha włości benedyktynek staniąteckich, które miały ulec parcelacji)<sup>34</sup>. Do osiedlenia się nad Wisłą zniechęcał

30 M. Tarnawski, *Arcybiskup Józef Bilczewski. Krótki rys życia i prac*, Kraków 1991, s. 35; P.P. Gach, *Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach polskich dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1772–1914*, Lublin 1999, s. 123; J. Marecki, *Rzymskokatolickie zakony i zgromadzenia zakonne w archidiecezji lwowskiej w latach pasterskiej posługi arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, w: *Błogosławiony Józef Bilczewski metropolita lwowski obrządku łacińskiego*, red. J. Wołczański, Kraków 2003, s. 108.

31 A. Maziarz, *Zmagania o przetrwanie. Benedyktynki lwowskie w latach 1782–1946*, w: *In servitute scientiarum. Biografistyka – Galicja – Druga Rzeczypospolita. Księga pamiątkowa w 10. rocznicę śmierci Profesora Leszka Kuberskiego*, red. A. Maziarz, Opole 2017, s. 84.

32 Kard. A. Ratti do kard. P. Gasparriego, Warszawa 4 VI 1919, w: *Achilles Ratti (1918–1921)*, vol. 5: 1 V 1919–31 VII 1919, ed. S. Wilk, Romae 1999, s. 148–149; ABZ, sygn. TN 54, List hr. M. Ostrowskiej do o. P. Roxa, Poznań 3.11.1920.

33 ABL, Zapiski z parafii świętokrzyskiej (1919–1923) i Kronika parafii lubińskiej 1924–1931, s. 94.

34 ABM, Correspondance (avec les Supérieurs de Maredsous). Fondation en Pologne (Project) 1914–1935, Correspondance de Clemens Dabrowski 1919–1925, O.K. Dąbrowski do



stan tynieckich ruin, bliskość nasyconego zakonami Krakowa, a także brak zdecydowania ze strony opata o. Marmiona. Ojcowie Jozafat i Klemens ruszyli więc dalej w poszukiwaniu siedziby. Do Tyńca jednak jeszcze wracali nie raz, o czym niżej.

W burzliwym 1920 roku pojawiła się propozycja nad wyraz ryzykowna, ale przez zdeterminowanych w kwestii powrotu do ojczyzny mnichów także rozważana, mianowicie instalacji klasztoru na terenach wschodnich, na Polesiu, w pobliżu skasowanego w 1864 roku klasztoru w Horodyszczach. Ofertę ufundowania klasztoru w swych dobrach zgłosiła Konstancja Skirmuntt z Mołodowa<sup>35</sup>. Przychylnością okazywał biskup miński Zygmunt Łoziński (1917–1925). Ojciec Ostrowski nie wykluczał podjęcia starań o odzyskanie Horodyszcz, głównie ze względów misyjnych, ale wśród przeszkód wymieniał zły stan tamtejszego kościoła, brak klasztoru (rozbiórki uniknął tylko jeden, niewielki budynek) i marny majątek. „Dóbr nie ma, jezioro to mało”<sup>36</sup>.

W 1919 roku, podczas pobytu ojców Dąbrowskiego i Ostrowskiego w kurii krakowskiej (stale rozważano pozyskanie Tyńca), mnisi spotkali biskupa sandomierskiego Mariana Józefa Ryxa (1910–1930) – ordynariusza diecezji pozbawionej wówczas męskich wspólnot zakonnych. Zwrócił on uwagę na możliwość odzyskania klasztoru świętokrzyskiego<sup>37</sup>. Należało „jedynie” doprowadzić do usunięcia z Łysej Góry więzienia, zainstalowanego tam przez władze rosyjskie w latach 80. XIX wieku, ale funkcjonującego także po 1918 roku. Perspektywa powrotu na prastare opactwo wręcz zachwycała benedyktynów. Zapewne za sprawą biskupa w organie prasowym diecezji pojawiło się pompatyczne powitanie mnichów: „Witajcie wyglądani zawsze, Czcigodni Benedykta św. Synowie, a Boże Wam Szczęść! Ze strony naszej, duchowieństwa, jak od ludu naszego życzliwości szczerzej i czynnej możecie być pewni. Prost!”<sup>38</sup>. W kolejnym numerze przypomniano zasługi czarnych mnichów, wskazywano na korzyści wynikające z ich powrotu oraz wyzwania, jakie stoją przed wspólnotą katolików. Wśród nich wymieniono zachętę do pielgrzymowania do sanktuarium

---

o. K. Marmiona, Emaus 4.02.1919; Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Ostrowskich z Ujazdu, sygn. 547, O.J. Ostrowski do L. Żółtowskiej, Warszawa 6.11.1919; M. Kanior, *Upadek i odrodzenie opactwa tynieckiego*, „Rocznik Krakowski” 57 (1991), s. 90.

35 ABL, sygn. 56F, K. Skirmuntt do o. J. Ostrowskiego, Mołodów 10.02.1920.

36 ABL, sygn. 56F, K. Skirmuntt do o. J. Ostrowskiego, Mołodów 20.01.1920.

37 NAP, *Řád Benediktinu Emauz: Benediktini v Polsku 1922–1939. Obnoveni Lubina*, O.K. Dąbrowski do o. E. Vykoukala, Święty Krzyż 6.05.1922.

38 *Powrót Benedyktynów*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (1920) nr 1, s. 43.

świętokrzyskiego, nakłonienie rządu do usunięcia więzienia oraz przekazania mnichom stosownej subwencji<sup>39</sup>. Dnia 27 stycznia 1920 roku bp Ryx scedował prawa diecezji do świątyni świętokrzyskiej na opactwo Maredsous, a 3 marca owego roku powierzył ją polskim benedyktynom<sup>40</sup>. Dwa dni później trzech mnisi osiedli na szczycie Łysej Góry. Zamieszkali w trzech izbach przekazanych im przez naczelnika Leona Wasiljewa w drewnianym domku zarządu. Dobrą zapowiedzią na przyszłość była decyzja biskupa o przekazaniu na rzecz odbudowy zrujnowanego klasztoru zbiórki pieniędzy, choć organizowanie jej w gorącym dla Polski okresie zmagania z sowiecką Rosją, a także gromadzenia środków na rzecz Górnego Śląska, sprawiło, że na takie źródło finansowania nie można było liczyć<sup>41</sup>. Szybko okazało się, że piękne gesty nie wystarczyły do skutecznej instalacji klasztoru na Świętym Krzyżu. Mnisi oczekiwali systematycznej i wymiernej pomocy (o. Dąbrowski odnotował, że jedyna wpłata biskupa sandomierskiego wyniosła 1780 marek polskich, podczas gdy koszt przejazdu do Krakowa to wydatek wielkości 880 marek)<sup>42</sup>.

Jednak o fiasku zabiegów o Święty Krzyż nie zdecydowało marne wsparcie ordynariusza sandomierskiego. Kluczowe były rozstrzygnięcia gremiów rządowych, które odmówiły likwidacji więzienia i zwrotu obiektu pierwotnym właścicielom. Wobec fatalnych warunków pobytu w tym miejscu oraz braku perspektyw na odzyskanie klasztoru o. Dąbrowski porzucił „swoją świętokrzyski romantyzm”. Do takiego stanowiska przekonali go arcybiskup lwowski obrządku ormiańskiego Józef Teodorowicz i bp Sapieha, którzy uznali zabiegi o osiedlenie się na Łysej Górze za bezcelowe<sup>43</sup>. Arcybiskup Teodorowicz zobowiązał się, że podczas posiedzenia episkopatu zaproponuje kwatery na terenie swojej metropolii.

Zamiast Lwowa mnisi trafili jednak na teren diecezji łódzkiej, do Tomaszowa Mazowieckiego. W mieście założonym przez rodzinę Ostrowskich benedyktyni

39 X. H. C., *Z okazji powrotu oo. Benedyktynów na św. Krzyż*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (1920) nr 4, s. 81–82.

40 ADS, Akta klasztoru oo. Benedyktynów na św. Krzyżu. oo. Oblaci. 1920–1983, Pismo bpa M. Ryxa w sprawie przekazania Św. Krzyża benedyktynom, Sandomierz 27.01.1920.

41 K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów w Polsce odrodzonej. Kronika-pamiętnik 21 v 1919–23 IX 1929*, wyd. A. Maziarz, Wrocław–Lubiń 2018, s. 67.

42 K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów*, s. 63, 68; P. Tylec, *Postawa bp. Mariana Ryxa w sprawie powrotu zakonów monastycznych do diecezji sandomierskiej*, w: *Erem kamedułów w Rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej. Duchowość – historia – dziedzictwo*, red. P. Tylec, Rytwiany–Sandomierz 2022, s. 88–93.

43 ABL, sygn. 34, List o. K. Dąbrowskiego do o. J. Ostrowskiego, Święty Krzyż 28.01.1922.

otrzymali do dyspozycji pałac letni. Zaprzyjaźniony z Ostrowskimi ordynariusz diecezji – bp Wincenty Tymieniecki (1921–1934) – bez wahania przekazywał im prowadzenie miejscowej parafii<sup>44</sup>. Dość oryginalna, żeby nie powiedzieć dziwna propozycja wyszła wówczas od opata o. Marmiona. Nie był on przekonany do inwestowania potencjału zakonu w Polsce, toteż zaproponował, by dom tomaszowski podlegał... biskupowi miejsca<sup>45</sup>. Zły stan zdrowia opata Maredsous (mnich zmarł 30 stycznia 1923) zdecydował o tym, że projekt nie wszedł w życie.

Instalacja klasztoru w pałacu okazała się rozwiązaniem tymczasowym. Docelowo polscy mnisi zamierzali osiąść w jednym ze starych, skasowanych opactw. Po fiasku prób osiedlenia się na Świętym Krzyżu na nowo spoglądano w stronę Tyńca – „kolebki polskich fundacji”. Właściciel obiektu, czyli bp Sapieha, wprawdzie był „gotowy oddać Tyniec w każdej chwili”<sup>46</sup>, ale jego stanowisko wymagało – jak to ujął o. Dąbrowski: „starannej dyplomacji”, co oznacza, że w przeciwieństwie do kilku wyżej wymienionych biskupów, to nie bp Sapieha występował w roli petenta. Temat zwrotu skasowanego opactwa pojawił się podczas pobytu ordynariusza w Belgii w 1919 roku. Biskupa zaskoczyło podejście opata o. Marmiona do polskiej fundacji. Mnich operował ogólnikami, raczej żartował i bynajmniej nie naciskał na finalizowanie przedsięwzięcia<sup>47</sup>. Skoro przełożony Maredsous nie było zdecydowany, to i biskup nie przywiązywał uwagi do obdarowania benedyktynów dawnym opactwem. Możliwość zwrotu Tyńca pierwotnym właścicielom jednak nie odrzucał, toteż podczas rozmowy z o. Dąbrowskim, do której doszło na początku 1923 roku,

44 NAP, Řád Benediktinu Emauz: Benediktini v Polsku 1922–1939. Obnoveni Lubina, List o. K. Dąbrowskiego do o. E. Vykoukala, Święty Krzyż 17.03.1922; A. Maziarz, *Benedyktyni w Tomaszowie Mazowieckim w latach 1922–1923*, w: *Karty z dziejów Tomaszowa Mazowieckiego. W 100. rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę oraz 230-lecie powstania miasta*, red. A. Wróbel, D. Warzocha, Tomaszów Mazowiecki 2018, s. 207. W 1922 roku od bp. Tymienieckiego wyszła propozycja objęcia parafii w Mileszkach (współcześnie osiedle Łodzi). Ze względu na zaawansowane rozmowy na temat Lubinia nie pochylano się nad nią.

45 K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów*, s. 161–162.

46 NAP, Řád Benediktinu Emauz: Benediktini v Polsku 1922–1939. Obnoveni Lubina, O.K. Dąbrowski do o. E. Vykoukala, Tomaszów Maz. 8 I 1923.

47 ABM, Correspondance (avec les Supérieurs de Maredsous). Fondation en Pologne (Project) 1914–1935, List o. J. Ostrowskiego do o. G. François, b.m. 3.11.1919. Ojcu Bernardowi Turowiczowi opowiadał, że podczas pobytu we Francji chciał odwiedzić Solesmes, ale mnisi odmówili mu spotkania, bo powinno być umówione 6 tygodni wcześniej. Zob. B. Turowicz, *Wspomnienie o księciu kardynale Sapieżu*, w: *Księga Sapieżyńska*, red. J. Wolny, t. 2, Kraków 1986, s. 727.

dopytywał o plany zakonu<sup>48</sup>. Polski mnich chyba nie zrelacjonował tego spotkania swemu przełożonemu, bo w marcu przeor Emaus o. Ernest Vykoukal sądował możliwość zwrotu Tyńca. W liście do biskupa prezentował trudności polskich mnichów z pozyskaniem siedziby, przekonywał, że powrót słynnego zakonu nad Wisłę przyda diecezji krakowskiej splendoru<sup>49</sup>. Miesiąc później biskup i przeor wspólnie udali się do Tyńca, by na miejscu przeprowadzić lustrację obiektu. Jakie były wrażenia przełożonego Emaus? „Kiedyś to musiał być potężny klasztor, teraz to jest tylko wspaniała ruina”, na odbudowę której nie stać opactwa praskiego. Ponadto w samym Krakowie działa 15 klasztorów, czy jest potrzebny kolejny? – zastanawiał się czeski mnich.

W tym czasie za przejściem Tyńca opowiadał się o. Dąbrowski. Przyznawał, że klasztor jest ruiną, ale nie była to okoliczność wykluczająca. Pisał wówczas: „powinno skończyć się na Tyńcu i to w najbliższym czasie”<sup>50</sup>. Do tymczasowego zamieszkania nadawała się kryta gontem tzw. „opatówka”, świątynia była stale użytkowana. Planował prace remontowe, sprowadzał w tym celu materiały budowlane zdeponowane w Tomaszowie Mazowieckim<sup>51</sup>. Bliższemu przyjrzeniu się sytuacji na miejscu miały sprzyjać misje parafialne prowadzone przez benedyktynów. Do kontynuowania zabiegów o Tynec zachęcał bp Władysław Krynicki – papieski delegat ds. zakonnych w Polsce. Przychylność okazywał ówczesny proboszcz tyniecki ks. Jan Marszał, autor niewielkiej publikacji przybliżającej benedyktyńską przeszłość opactwa, zainteresowany wstąpieniem do Zakonu św. Benedykta.

Polskim mnichom brakowało jednak zdecydowania, o czym świadczy fragment korespondencji o. Klemensa do o. Vykoukala: „obok projektu tynieckiego musimy brać pod uwagę inne rozwiązania, nie możemy bowiem wiedzieć,

48 K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów*, s. 166.

49 NAP, Řád Benediktinu Emauz: Benediktini v Polsku 1922–1939. Obnoveni Lubina, List o. E. Vykoukala do bpa S. Sapiěhy, Praga 23.03.1923.

50 NAP, Řád Benediktinu Emauz: Benediktini v Polsku 1922–1939. Obnoveni Lubina, O. K. Dąbrowski do o. E. Vykoukala, Tomaszów Maz. 27.03.1923; A. Maziarz, *Ojciec Klemens Dąbrowski OSB – promotor odnowy benedyktynów polskich po 1918 r.*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 19, red. J. Walkusz, Tynec 2020, s. 26.

51 NAP, Řád Benediktinu Emauz: Benediktini v Polsku 1922–1939. Obnoveni Lubina, O. K. Dąbrowski do o. E. Vykoukala, Tomaszów Maz. 8.01.1923. Jeszcze w 1887 roku komisja budowlana stwierdzała, że „opatówka” nie nadaje się do zamieszkania, a kościół grozi zawaleniem. Zob. АКМК, Akta benedyktyńskie, List dziekana ks. Franciszka Wolffa do konsystorza krakowskiego, Krzęcin 15.01.1891.

który z nich uda się zrealizować”<sup>52</sup>. Przeor Emaus zwrócił się z zapytaniem do ówczesnego nuncjusza apostolskiego w Polsce abp. Lorenzo Lauriego o opinię w sprawie Tyńca, a hierarcha reprezentujący Stolicę Apostolską miał odpowiedzieć, że ta kwestia go nie interesuje<sup>53</sup>. Pozytywne stanowisko zajęła kuria krakowska, tyle tylko, że decyzję wydano w grudniu 1923 roku, a więc w czasie, gdy polscy benedyktyni przebywali już w Lubiniu<sup>54</sup>.

Ojcowie Ostrowski i Dąbrowski udali się do Tyńca ponownie na wiosnę 1923 roku, ale chyba tylko po to, by utwierdzić się w rezygnacji z tej opcji<sup>55</sup>. Uwagę koncentrowali wówczas na odzyskaniu Lubinia. Kiedy w dniu Wszystkich Świętych 1923 roku z Poznania do Tomaszowa Mazowieckiego dotarł telegram w imieniu arcybiskupa poznańskiego wzywający do natychmiastowego podjęcia pracy duszpasterskiej w Lubiniu, o. Klemens nie zastanawiał się ani chwili. Kilka dni później był w wielkopolskim klasztorze<sup>56</sup>.

Postulat sprowadzenia benedyktynów do Lubinia pojawił się na progu polskiej niepodległości i wyszedł z dwóch, niezależnych od siebie kręgów: klerikalnego i arystokratycznego. O benedyktynach przypomniał ks. dr Ludwik Sobkowski. Długoletni proboszcz parafii w Starym Gostyniu opracował historię obecności mnichów na podległym mu terenie<sup>57</sup>. W trakcie Wielkiej Wojny wystosował list do metropolity poznańskiego Edmunda Dalbora (1915–1926), w którym zwracał uwagę, iż „niepodobna przypuścić, aby w odrodzonej Ojczyźnie nie miały odrodzić się także i zakony, zwłaszcza tak zasłużone jak Benedyktyni. Miejmy nadzieję, że i w Lubiniu na nowo zakwitnie życie zakonne przytłumione przemocą nieprzyjacielską”<sup>58</sup>. Głos ten został wysłuchany, ale nie od razu. W 1918 roku metropolita na wakujące probostwo zamianował zasłużonego dla Wielkopolski ks. Karola Kielczewskiego. O benedyktynach nie zapominał. Za pośrednictwem hr. Marii Ostrowskiej wskazywał dobrze zagospodarowane pokarmelickie Markowice k. Mogilna<sup>59</sup>. W 1920 roku

52 NAP, *Řád Benediktinu Emauz: Benediktini v Polsku 1922–1939. Obnoveni Lubina*, O. K. Dąbrowski do o. E. Vykoukala, Lubin połowa roku 1923.

53 ABB, sygn. D1/4, 8, List o. E. Vykoukala do o. F. Stotzingena, Emauz 7.05.1923.

54 A. Maziarz, *Ojciec Klemens Dąbrowski OSB – promotor*, s. 27.

55 NAP, *Řád Benediktinu Emauz: Benediktini v Polsku 1922–1939. Obnoveni Lubina*, O. K. Dąbrowski do o. E. Vykoukala, Tomaszów Maz. 27.03.1923.

56 K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów*, s. 177.

57 L. Sobkowski, *O benedyktynach lubińskich w Starym Gostyniu*, Poznań 1913.

58 ABL, *Zapiski z parafii świętokrzyskiej*, s. 263.

59 K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów*, s. 67. W archidiecezjach podległych abp. Dalborowi w 1918 roku funkcjonowały zaledwie cztery klasztory: bernardynów w Bronisze-

o. Klemens był pełen wiary w odzyskanie Świętego Krzyża, nie zgłaszał więc zakusów na własność karmelitów trzewickowych.

List ks. Sobkowskiego nie był pierwszym sygnałem w sprawie Lubinia, jaki pojawił się w poznańskiej kurii. Należy zauważyć, że już abp Marcin Dunin (1831–1842), który biernie podchodził do kasaty klasztorów po 1833 roku, z czasem stał się orędownikiem przywrócenia benedyktynów. W petycji z 19 marca 1841 roku przekonywał króla Fryderyka Wilhelma IV, że kasaty przekreśliły ogrom dobrodziejstw, jakie zakony świadczyły społeczeństwu w sferze pomocy charytatywnej, oświaty i aktywności na polu kultury<sup>60</sup>. Postulował otwarcie w archidiecezjach poznańskiej i gnieźnieńskiej czterech klasztorów męskich i dwóch żeńskich. Zgodnie z ustaleniami poczynionymi z hr. Edwardem Raczyńskim pierwszeństwo w reaktywacji dawał benedyktynom, którzy przez wieki udowodnili swą przydatność, szczególnie w wymiarze naukowym i wychowawczym. Pismo zostało bez odpowiedzi.

Kilkadziesiąt lat później role się odwróciły. Inicjatorem osiedlenia benedyktynów na ziemi wielkopolskiej był dwór cesarski, a oponentem okazała się kuria z abp. Florianem Stablewskim (1891–1906). Trudno się dziwić stanowisku metropolity, gdy uwzględnimy, jakie były faktyczne cele instalacji niemieckich benedyktynów. W zamierzeniu rządu mieli oni stać się rozsądnym kultury niemieckiej, a zatem wyznaczono im rolę germanizatorów Wielkopolski<sup>61</sup>. Krytyczne stanowisko arcybiskupa ze zrozumieniem przyjął opat klasztoru

---

wicach Nowych, bonifratrów w Marysinie oraz dwa franciszkańskie: w Osiecznej i Miejskiej Górcie. Zob. *Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri Archidioecesis Gnesnensis pro Anno Domini 1919*, Gnesnae 1919, s. 31; *Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri Archidioecesis Posnaniensis, pro AD 1918*, Posnaniae 1918, s. 131; C. Pest, *Kardynał Edmund Dalbor (1869–1926). Pierwszy Prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004, s. 380, 403; L. Wilczyński, *Dzieje archidiecezji poznańskiej w XX wieku i na początku XXI wieku*, Poznań 2019, s. 472.

<sup>60</sup> List hrabiego Raczyńskiego do Dunina z d. 10 III 1841, w: K. Miaskowski, *Nieznany list hr. Edwarda Raczyńskiego do arcybiskupa Dunina w sprawie przywrócenia zakonu Benedyktynów w Wielkopolsce*, „Dziennik Poznański” nr 246 z 25.10.1908, s. 12; K. Miaskowski, *Z historii zabiegów o przywrócenie klasztorów w W. Ks. Poznańskim*, „Dziennik Poznański” nr 275 z 29.11.1908, s. 12.

<sup>61</sup> ABT, *Dzieje fundacji w Polsce*, Biskup Sapieha a Tyniec, sygn. DKT, Notatka o. F. von Stotzingen z audiencji u cesarza Wilhelma II w dniu 16.04.1902; S. Łukomski, *Arcybiskup Stablewski. Kartki z jego życia i działania*, Poznań–Warszawa [1912], s. 61; J. Strötz, *Wilhelm II. und der Katholizismus*, w: *Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds*, Hrsg. S. Samerski, Berlin 2001, s. 192–193.



Beuron – o. Placyd Wolter. Zgodził się, że przy braku poparcia kurii nie może być mowy o jakiegokolwiek fundacji benedyktyńskiej na terenie Wielkopolski<sup>62</sup>.

Odzyskanie niepodległości przez Polskę zmieniło sytuację. W Czaczu mieszkała siostra o. Jozafata Ostrowskiego – hr. Ludwika Żółtowska, która już od pierwszych miesięcy pobytu polskich mnichów na ziemi ojczyściej zwracała uwagę na możliwość odzyskania któregoś ze skasowanych opactw wielkopolskich. Najbardziej nadawały się do tego Mogilno i Lubiń. Ojciec Dąbrowski był sceptyczny z powodu wielkości parafii lubińskiej (8 tys. wiernych). Przyznał, że podczas pobytu w Poznaniu, nawet nie zajechał do Lubinia, bo „czas nie pozwalał na turystykę”<sup>63</sup>. Zdanie zmienił po fiasku zabiegów o Święty Krzyż. Co istotne – do powrotu na teren Wielkopolski zachęcał prymas Dalbor. Wiosną 1923 roku projekt nabierał realnych kształtów, co potwierdziła wizyta w Polsce przeora o. Vykoukala<sup>64</sup>. Powrót benedyktynów wzbudził niepokój dotychczasowego proboszcza lubińskiego – ks. Kielczewskiego. Pokłosem wizyty benedyktynów w Lubiniu stał się list księdza do abp. Dalbora, w którym informował o „żywiolowym ruchu” parafian, protestujących przeciw odwołaniu go ze stanowiska. Wysuwał też wątpliwości (kierowane do Stolicy Apostolskiej!), czy zakonnicy będą potrafili poprowadzić tak rozległą parafię<sup>65</sup>. Także benedyktyni naciskali na kurię. Zwracali uwagę, że uciekający czas przynosi szkody dla planowanego dzieła – kandydaci do życia konsekrowanego, widząc niepewną sytuację benedyktynów, rezygnowali z zamiaru wstąpienia do zakonu.

Na wyżej wskazane wezwanie abp. Dalbora o. Klemens niezwłocznie przybył do Poznania, a 12 listopada 1923 roku, o godz. 10.00 dotarł do Lubinia. Mimo obaw snutych też przez arcybiskupa, mnich został dobrze przyjęty przez ks. Kielczewskiego, usatysfakcjonowanego propozycją przeniesienia do atrakcyjnej parafii w Pakości. Z dniem 1 stycznia 1924 roku o. Klemens uzyskał prawo administrowania parafią w Lubiniu. W dniu 9 lutego z Pragi przybyła grupka mnichów z o. Vykoukałem na czele<sup>66</sup>. Ku zaskoczeniu nowych

62 ABT, Dzieje fundacji w Polsce, Biskup Sapięha a Tyniec, sygn. DKT, List o. F. von Stotzingen do abp. F. Stablewskiego z 7.11.1902.

63 K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów*, s. 33.

64 K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów*, s. 166.

65 AAP, sygn. KA 15068, List ks. K. Kielczewskiego do abp. E. Dalbora z 30.04.1923; AAP, sygn. KA 15068, List ks. K. Kielczewskiego do Stolicy Apostolskiej z 23.11.1923.

66 AAP, sygn. KA 15068, Nadanie administracji parafii lubińskiej o. Dąbrowskiemu z 28.12.1923; ABL, sygn. 34, Pismo Konsystorza Arcybiskupiego w Poznaniu z 28.12.1923; K. Dąbrowski, *Pierwsze lata benedyktynów*, s. 181.

gospodarzy lubińskiej parafii, dwa dni później odwiedził ich kard. Dalbor. Przyjechał z potwierdzeniem nadania parafii zakonowi na wieczny użytek wraz z gruntami beneficjalnymi i kapitałami parafii<sup>67</sup>. Trudno zatem dziwić się, że w wykazie dobrodziejów klasztoru na pierwszym miejscu widnieje „Jego Eminencja Prymas Kard. Dalbor, któremu zawdzięczamy Lubiń”<sup>68</sup>.

Piętnaście lat od odrodzenia klasztoru w Lubiniu benedyktyni odzyskali także Tyniec. Był to efekt zabiegów o. Karola van Oosta (1899–1986) z klasztoru Zevenkerken. Podczas pierwszej wizyty z konsternacją przyjął obraz ruin zarosłych chwastami i drzewami; żalony widok przedstawiała także wyżej wspomniana opatówka<sup>69</sup>. W przeciwieństwie do poprzedników nie zraził się stanem obiektu i u arcybiskupa podjął starania o przejęcie Tyńca. „Kiedy go zapytałem – wspominał po latach o. Karol – czy benedyktyni mogliby wrócić, odpowiedź była raczej [podkreślenie A. M.] pozytywna”<sup>70</sup>. Jednocześnie mnich gromadził wokół siebie członków planowanej wspólnoty. W gronie tym znaleźli się alumni seminariów duchownych. W Wilnie za zgodą tamtejszego metropolity – abp. Romualda Jałbrzykowskiego (1926–1955) zwerbował Jacka Matusewicza i Kazimierza Ratkiewicza. Arcybiskup August Hlond (1926–1946) miał mu powiedzieć: „mój ojciec, proszę brać u mnie w seminarium, ktokolwiek by się zgłosił”<sup>71</sup>. Dowodem zainteresowania prymasa nowicjatem benedyktyńskim była wizyta zwierzchnika polskiego Kościoła katolickiego w opactwie św. Andrzeja w Zevenkerken w 1934 roku.

Ojciec Karol znalazł zrozumienie w środowisku ziemiańskim (m.in. Skirmunttów i Kozłowieckich, rodziców abp. Adama Kozłowieckiego), wojewody Władysława Sołtana. Niestety, tym razem niestałością względem zakonu wykazał się abp Sapieha. W 1929 roku zachęcał do powrotu do Tyńca, a rok później przekazał tamtejsze dobra ziemskie siostronom felicjankom, w zamian za co uzyskał parcelę pod budowę krakowskiego Domu Katolickiego przy ul. Smoleńsk. Benedyktynom zasugerował skupienie się na wzmacnianiu

67 Zob. AAP, sygn. KA 15068, Dekret abp. E. Dalbora z 13.02.1924; ABL, Parafia lubińska 1924–1962, Pismo abp. Dalbora do o. E. Vykoukala z 11.02.1924.

68 ABL, sygn. 62, Nekrolog abp. E. Dalbora.

69 Zob. ABT, sygn. 7/3/o/11, K. van Oost, Jak to się stało, że benedyktyni na nowo się zjawili na tynieckiej skale?, s. 42; B. Kanior, *Benedyktyni tynieccy w latach 1939–1947*, „Studia Theologica Varsaviensia” (1976) nr 2, s. 188; P. Sczaniecki, *Ojciec Karol van Oost*, Tyniec 1990, s. 62.

70 ABT, sygn. 7/3/o/11, K. van Oost, Jak to się stało, 42; M. Kanior, *Pięćdziesiąt lat działalności benedyktyńców tynieckich*, „Analecta Cracoviensia” 23 (1991), s. 326.

71 P. Sczaniecki, *Ojciec Karol van Oost*, s. 61.



fundacji lubińskiej. Belgijski mnich nie zniechęcił się. Kiedy w 1935 roku pojawiła się możliwość stworzenia prowizorycznej fundacji w Rabce, wyjednał wsparcie arcybiskupa dla tego projektu<sup>72</sup>. Powstał tam kilkuosobowy konwent oraz internat dla 30 chłopców (wrzesień 1936).

Niewykluczone, że w toku dyskusji nad losem benedyktynów pojawiły się pytania o ich rolę we współczesnym świecie – czy ich odrodzenie ma być równoznaczne z odbudową pięknej, staropolskiej tradycji, w której zakonom wyznaczono rolę strażników kultury i wartości? Czy może jest to powrót form reliktowych, niepasujących do nowych wyzwań? Odpowiedź nie była jednoznaczna i nie ograniczała się do rozważań na temat roli mnichów w Kościele i społeczeństwie<sup>73</sup>. Z perspektywy kurii (ale także świeckich sąsiadów klasztorów) istotne były także względy natury finansowej – czy pierwotni właściciele obiektów nie upomną się o skasowaną spuściznę materialną?<sup>74</sup> Do rozstrzygnięcia hierarchów pozostawała kwestia relacji zakonników z klerem diecezjalnym. Obawy stopniowo rozwiewano, chociażby w oparciu o zapisy konkordatu z 1925 roku.

W opinii o. Pawła Szczanieckiego rozmowy z Zevenkerken na temat przekazania Tyńca benedyktynom prowadził kard. Hlond i to być może on zwrócił uwagę opata o. Theodora Nève'a na potrzebę stworzenia nowej fundacji w Polsce<sup>75</sup>. Prymasowi imponowało harmonijne łączenie przez benedyktynów z Zevenkerken życia duchowego z apostołstwem. Istotnym argumentem przemawiającym za sprowadzeniem do Polski benedyktynów był ich wkład w reformę liturgii<sup>76</sup>. Nie przypadkiem utworzone w 1928 roku w Krakowie

72 M. Kanior, *Tyniec wczoraj i dziś*, s. 32.

73 Ówczesni mnisi zwracali uwagę, że w XX wieku nie ma potrzeby angażować się w przepisywanie ksiąg czy produkcję ziół, bo edytorstwem i medycyną lepiej zajmują się inni. W opinii o. Kazimierza Ratkiewicza benedyktyni powinni zająć się wychowaniem i edukacją młodzieży. Zob. T. Kalli, *Jak zamierzają pracować o.o. Benedyktyni w Tyńcu*, „Głos Narodu” nr 210 z 1.08.1939.

74 A. Maziarz, *Problem rewindykacji dóbr poklasztornych w okresie II RP na przykładzie Wielkopolski*, w: *Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, nuntia vetustis. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Włodzimierzowi Kaczorowskiemu*, red. E. Koziarska, M. Maciejewski, P. Stec, Opole 2015, s. 556.

75 P. Szczaniecki, *Wskrzeszenie opactwa*, s. 374.

76 K. van Oost, *Duch Święty a liturgia*, „Mysterium Christi” (1932–1933) nr 5, s. 129–135; W. Świerzawski, *Ruch odnowy liturgicznej w archidiecezji krakowskiej w okresie biskupstwa Adama Stefana Sapiehy*, w: *Księga Sapieżyńska*, t. 1, s. 255; S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego według Prospera Guérangera*, Kraków 1984; J. Mieczkowski, *Wkład opactwa św. Marcina w Beuron w ruch liturgiczny*, „Liturgia Sacra” (2007) nr 1, s. 105–117.

Towarzystwo Miłośników Liturgii przyjęło za patrona św. Benedykta. Jego twórcy – księża Michał Kordel i Jan Korzonkiewicz – omawiali koncepcję stowarzyszenia z o. van Oostem. Odnowa liturgiczna miała stanowić zasadniczy temat rozmów podejmowanych w Poznaniu przez prymasa Hlonda z tymże benedyktynem. O randze o. Karola (a może raczej znaczeniu przykładanym wówczas do odnowy liturgii?) niech świadczy fakt, że abp Aleksander Kakowski (1913–1938) uznał za afront nieodwiedzenie go podczas pobytu benedyktyńskiego liturgisty w Warszawie. Kwestią odnowy liturgii z uwzględnieniem ducha benedyktyńskiego interesował się bazylianin i grekokatolicki arcybiskup Lwowa Andrzej Szeptycki (1900–1944), a także cieszący się autorytetem duchowny ormiański ks. Adam Bogdanowicz<sup>77</sup>.

Po osiedleniu się w Rabce o. Karol nadal sądował stanowisko abp. Sapiehy w sprawie utworzenia regularnego klasztoru<sup>78</sup>. Kilka lat minęło bez konkretnej decyzji, a temat wrócił dość niespodziewanie za sprawą 26-letniego o. Jana Wierusz-Kowalskiego, który w trakcie spotkania z kard. Sapięhą (bez konsultacji z o. Karolem!) podsunął myśl przekazania Tyńca benedyktynom. Arcybiskup zgodził się oddać byłe opactwo dawnym właścicielom z poleceniem, by „coś z niego zrobić”<sup>79</sup>. Akceptacja była o tyle zaskakująca, że w tym czasie kuria miała zaawansowany plan utworzenia w Tyńcu ośrodka wypoczynkowego dla krakowskich kleryków<sup>80</sup>. Tym razem zakon podjął wyzwanie. W maju 1939 roku abp Sapieha wyrażał pełne poparcie dla zakonu i informował o przekazaniu mu świątyni tynieckiej wraz z ogrodem. „Chwilowo to tylko będzie oddane aż przeprowadzi się kroki prawne, które będą musiały oprzeć się o Stolicę Świętą”<sup>81</sup>. Do czasu znalezienia nowej placówki na plebanii pozostał dotychczasowy proboszcz – ks. Wojciech Luraniec. Jego obecność miała sprzyjać wdrożeniu się zakonników do pracy duszpasterskiej. Arcybiskup Sapieha życzył benedyktynom, by ich nowy klasztor stał się „ogniskiem życia religijnego, promieniującego na całą diecezję i całą Polskę”<sup>82</sup>.

77 P. Sczaniecki, *Ojciec Karol van Oost*, s. 47.

78 AKMK, Akta benedyktyńskie, Pismo o. K. van Oosta do kurii krakowskiej, Rabka 18.09.1935.

79 ABT, K. van Oost, sygn. 7/3/o/11, *Moja opowieść o Polsce*, s. 3.

80 P. Sczaniecki, *Wskrzeszenie opactwa*, s. 375.

81 AKMK, Akta benedyktyńskie, Pismo abp. A. Sapiehy do o. K. van Oosta, Kraków 29.05.1939.

82 AKMK, Teki Sapiężyńskie, t. 38, List abp. A. Sapiehy do o. P. Rostworowskiego, Kraków 26.05.1939.

Podczas uroczystego ingresu (30 lipca 1939) abp. Sapiechę reprezentował dziekan skawiński – ks. dr Józef Nieć<sup>83</sup>. W imieniu metropolity przekazał on mnichom klucze do klasztoru i kościoła. Obecny wówczas w Tyńcu opat o. Nève podkreślił decydującą rolę kardynała w przywróceniu prastarej siedziby benedyktynom<sup>84</sup>. Remont opactwa miał wspierać Komitet Odbudowy Tyńca, działający, co podkreślano „pod protektorem JE kard. Sapiehy”. Czas wskrzeszania z ruin przypadł na lata okupacji i władzy „ludowej”, mnichów czekał więc mozolny trud, rozłożony na dziesiątki lat.

\* \* \*

Ordynariusze diecezji, także ci, którzy byli beneficjentami XIX-wiecznych kasat klasztorów, okazali się orędownikami odrodzenia Zakonu św. Benedykta w Polsce. To raczej przełożonym polskich mnichów brakowało konsekwencji w dziele przywracania wspólnoty w niepodległej Polsce. Powrót czarnych mnichów do Lubinia i Tyńca stał się możliwy m.in. za sprawą metropolitów archidiecezji poznańskiej i krakowskiej. Przychylność okazali także ordynariusze diecezji, m.in. sandomierskiej i łódzkiej. Zgodnie z oczekiwaniami hierarchów zakonnicy, oprócz realizacji podstawowych form aktywności ujętych w charyzmacie zakonu, angażowali się w pracę duszpasterską. W przypadku klasztoru lubińskiego zadania związane z prowadzeniem parafii absorbowały większość czasu tamtejszych zakonników. Tylko niektórzy z nich znajdowali czas na inne typowe dla benedyktynów zajęcia, takie jak głoszenie rekolekcji czy prowadzenie badań naukowych. Wielu biskupów doceniało wkład zakonników w reformę liturgii. Potwierdzeniem życzliwości okazywanej mnichom przez hierarchów były ich wizyty w Lubiniu i Tyńcu, a także zapisy gruntów rolnych, stanowiących podstawę utrzymania konwentów. W konsekwencji arcybiskupi Edmund Dalbor i Adam Stefan Sapieha są wymieniani w gronie najważniejszych dobrodziei zakonu.

83 Ojciec Karol przyznawał się do niezręczności, do jakiej doszło wówczas względem metropolity: proboszcz był przekonany, że zaproszenie wystosowali zakonnicy, a benedyktyni – że zrobił to ks. Luraniec. Okazało się, że nikt nie wysłał zaproszenia. Zob. ABT, sygn. 7/3/0/11, K. van Oost, Jak to się stało, że benedyktyni na nowo się zjawili na tynieckiej skale?, s. 43.

84 ABT, *Annales Monasterii s. Apostolorum Petri et Pauli in Tyniec 1939–1949*, s. 2–3; *Uroczysty powrót o.o. Benedyktynów do Tyńca*, „Głos Narodu” nr 209 z 31.07.1939.

## Bibliografia

- Achilles Ratti (1918–1921)*, vol. 5: *1 v 1919–31 VII 1919*, ed. S. Wilk SDB, Romae 1999.
- Albert Marcel OSB, *Ordensleben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – Kontinuität, Restauration und Neuanfänge*, w: *Klöster und Ordensgemeinschaften*, Hrsg. E. Gatz, M. Albert OSB, G. Fleckenstein, Basel–Wien 2006, s. 149–204 (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, 7).
- Archiwum Archidiecezji Poznańskiej, Akta benedyktynów w Lubiniu, 1923–1934, sygn. KA 15068.
- Archiwum Benedyktynów w Beuron, Emaus, Lubin, Altwasser. Nachlass Raphael Walzer 1919–1930, sygn. D1/4,8.
- Archiwum Benedyktynów w Beuron, Personalakte, Benedikt Radziwill 1863–1895, sygn. D2–52,1.
- Archiwum Benedyktynów w Lubiniu, Nekrologi, sygn. 62.
- Archiwum Benedyktynów w Lubiniu, Parafia lubińska 1924–1962, b. sygn.
- Archiwum Benedyktynów w Lubiniu, Spuścizna o. Klemensa Dąbrowskiego, sygn. 34.
- Archiwum Benedyktynów w Lubiniu, I Korespondencja prywatna o. Jozafata Ostrowskiego OSB, sygn. 56F.
- Archiwum Benedyktynów w Lubiniu, Zapiski z parafii świętokrzyskiej (1919–1923) i Kronika parafii lubińskiej 1924–1931, b. sygn.
- Archiwum Benedyktynów w Maredsous, Correspondance (avec les Supérieurs de Maredsous). Fondation en Pologne (Project) 1914–1935: Succession D. Josaphat Stanislas Ostrowski; Correspondance de Clemens Dabrowski 1919–1925.
- Archiwum Benedyktynów w Tyńcu, Annales Monasterii s. Apostolorum Petri et Pauli in Tyniec 1939–1949, b. sygn.
- Archiwum Benedyktynów w Tyńcu, Dzieje fundacji w Polsce: Biskup Sapieha a Tyniec, sygn. DKT.
- Archiwum Benedyktynów w Tyńcu, Spuścizna o. Karola van Oosta, sygn. 7/3/0/11.
- Archiwum Benedyktynów w Zevenkerken, P. Theodore Nève, vol. 54.
- Archiwum Diecezji Sandomierskiej, Akta klasztoru oo. Benedyktynów na św. Krzyżu. oo. Oblaci. 1920–1983.
- Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Ostrowskich z Ujazdu.
- Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Akta benedyktyńskie.
- Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Akta kard. Jana Puzyny.
- Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Teki Sapieżyńskie, t. 38.

- Borkowska M. OSB, *Chrystus życiem Marmiona. Biografia i wybór tekstów*, Tyniec 2000.
- Borowski T. ks., *Dekret kasacyjny z 17 kwietnia 1819 roku jako wynik egzekucji bulli „Ex imposita nobis”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22 (1975) z. 4, s. 7–162.
- Butler C. OSB, *Benediktinisches Mönchtum. Studien über benediktinisches Leben und die Regel St. Benedikts*, Eresing 1929.
- Dammert V. OSB, *Das Verfassungsrecht der Benediktinischen Mönchkongregationen. In Geschichte und Gegenwart*, St. Othilien 1963.
- Dąbrowski K. OSB, *Pierwsze lata benedyktynów w Polsce odrodzonej. Kronika-pamiętnik 21 v 1919 – 23 IX 1929*, wyd. A. Maziarz, Wrocław–Lubiń 2018.
- Dobrzański S. ks., *Restauracja Diecezji Krakowskiej w latach osiemdziesiątych XIX wieku*, w: *Studia z historii Kościoła w Polsce*, red. H. E. Wyczawski OFM, t. 3, Warszawa 1977, s. 3–268.
- Dobrzański S. ks., *Kardynał Dunajewski i rola zakonów w duchowej odnowie diecezji*, w: *Kardynał Albin Dunajewski (1817–1894)*, red. W. Murawiec OFM, Kraków 1995, s. 65–104.
- Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri Archidioecesis Posnaniensis, pro AD 1918, Posnaniae 1918.*
- Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri Archidioecesis Gnesnensis pro Anno Domini 1919, Gnesnae 1919.*
- Engelbert P. OSB, *Wege benediktinischer Geschichte – zwischen Regeln und Reform, „Erbe und Auftrag”* (1995) Nr. 1, s. 5–23.
- Fiala V. OSB, *Ein Jahrhundert Beuroner Geschichte*, w: *Beuron 1863–1963. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Erzabtei St. Martin*, Beuron 1963, s. 39–230.
- Fijałkowska E. i in., *100 lat tynieckiej szkoły*, Kraków-Tyniec 2004.
- Gach P. P., *Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach polskich dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1772–1914*, Lublin 1999.
- Gajewski S., *Biskupi Królestwa Polskiego wobec ukazu carskiego o klasztorach z 8 listopada 1864 roku*, „Echa Przeszłości” 9 (2008), s. 143–154.
- Grzybowski M. M. ks., *Postawa Wincentego Chościak-Popiela, biskupa płockiego, wobec kasaty klasztorów w 1864 r. w jego diecezji*, „Studia Płockie” (1983) nr 11, s. 257–272.
- Helmling L. OSB, *Emaus. Kurzgefaßte Geschichte und Beschreibung der Kirche und des Kloster unserer l. Frau von Montserrat zu Emaus in Prag*, Prag 1905.
- Kanior M. OSB, *Benedyktyni w diecezji krakowskiej*, „Analecta Cracoviensia” 24 (1994), s. 325–351.

- Kanior M. OSB, *Pięćdziesiąt lat działalności benedyktynów tynieckich*, „Analecta Cracoviensia” 23 (1991), s. 325–358.
- Kanior M. OSB, *Tyniec wczoraj i dziś. Życie i działalność benedyktynów tynieckich w latach 1939–2009*, Tyniec 2009.
- Kanior M. OSB, *Upadek i odrodzenie opactwa tynieckiego*, „Rocznik Krakowski” 57 (1991), s. 83–99.
- Komar E. bp, *Kardynał Puzyna (moje wspomnienia)*, Kraków 1912.
- Koperek S. CR, *Teologia roku liturgicznego według Prospera Guérangera*, Kraków 1984.
- Królikowski J. ks., *Materiały do życia i posługi biskupa Floriana Janowskiego*, w: *Dzieje diecezji tarnowskiej*, t. 4: *Ludzie Kościoła*, red. A. Gąsior, ks. J. Królikowski, Tarnów 2013, s. 11–29.
- Kumor B. ks., *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985.
- Łukomski S. bp, *Arcybiskup Stablewski. Kartki z jego życia i działania*, Poznań–Warszawa [1912].
- Łuszczkiewicz W., *Ruiny Opactwa w Tyńcu w: Zabytki dawnego budownictwa w Krakowskiem*, z. 1, Kraków 1864.
- Marecki J. ks., *Rzymskokatolickie zakony i zgromadzenia zakonne w archidiecezji lwowskiej w latach pasterskiej posługi arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, w: *Błogosławiony Józef Bilczewski metropolita lwowski obrządku łacińskiego*, red. ks. J. Wołczański, Kraków 2003, s. 103–130.
- Marmion Columba OSB, *Correspondance 1881–1923*, ed. M. Tierney OSB, Maredsous 2008.
- Marszał J. ks. *Przewodnik po kościele i ruinach klasztoru pobenedyktynskiego w Tyńcu*, Kraków 1908.
- Maziarz A., *Benedyktyni w Tomaszowie Mazowieckim w latach 1922–1923*, w: *Karty z dziejów Tomaszowa Mazowieckiego. W 100. rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę oraz 230-lecie powstania miasta*, red. A. Wróbel, D. Warzocha, Tomaszów Mazowiecki 2018, s. 199–218.
- Maziarz A., *O. Klemens Dąbrowski (1875–1953). Pierwszy polski benedyktyn doby pokasacyjnej*, Opole 2019.
- Maziarz A., *Ojciec Klemens Dąbrowski OSB – promotor odnowy benedyktynów polskich po 1918 r.*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 19, red. ks. J. Walkusz, Tyniec 2020, s. 19–33.
- Maziarz A., *Problem rewindykacji dóbr poklasztornych w okresie II RP na przykładzie Wielkopolski*, w: *Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae*,



- nuntia vetustis. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Włodzimierzowi Kaczorowskiemu*, red. E. Koziarska, M. Maciejewski, Piotr Stec, Opole 2015, s. 545–557.
- Maziarz A., *Zmagania o przetrwanie. Benedyktynki lwowskie w latach 1782–1946*, w: *In servitute scientiarum. Biografistyka – Galicja – Druga Rzeczypospolita. Księga pamiątkowa w 10. rocznicę śmierci Profesora Leszka Kuberskiego*, red. A. Maziarz, Opole 2017, s. 75–99.
- Mieczkowski J. ks., *Wkład opactwa św. Marcina w Beuron w ruch liturgiczny*, „Liturgia Sacra” (2007) nr 1, s. 121–131.
- Misonne D., *En parcourant l’histoire de Maredsous*, Maredsous 2005.
- Mrówczyński J. CR, *Ks. Walerian Kalinka. Życie i działalność*, Poznań–Warszawa 1972.
- Narodni archiv w Pradze, *Řád Benediktinu Emauz: Benediktini v Polsku 1922–1939. Obnoveni Lubina*.
- Oost K. van OSB, *Duch Święty a liturgia*, „Mysterium Christi” (1932–1933) nr 5, s. 129–135.
- Pater M., Sczaniecki P. OSB, *Radziwiłł Edmund*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 30, Wrocław–Warszawa 1987, s. 178–180.
- Pączek Jan ks., *Biskup Grzegorz Tomasz Ziegler jako organizator diecezji tynieckiej (tarnowskiej)*, „Prawo Kanoniczne” (1969) nr 3–4, s. 129–199.
- Pest C., *Kardynał Edmund Dalbor (1869–1926). Pierwszy Prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004.
- Petzolt S. OSB, Givens B., *Die Beurer Benediktinerkongregation*, w: *Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, Hrsg. U. Faust OSB, F. Quarthal, St. Ottilien 1999, s. 705–729.
- Piechnik L. SJ, *Zakony w archidiecezji krakowskiej za rządów Adama Stefana Sapiehy*, w: *Księga Sapieżyńska*, red. ks. J. Wolny, t. 1, Kraków 1982, s. 339–368.
- Radwan M. SCJ, *Antyzakonna polityka francuska (1901–1904)*, w: *Źródła wielkości mistrzów. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Piotrowi Pawłowi Gachowi*, red. ks. M. Nowak, R. Jusiak OFM, J. Mazur, Lublin 2013, s. 599–612.
- Sczaniecki P. OSB, *Benedyktyni*, w: *Zakony benedyktyńskie w Polsce. Krótka historia*, Tyniec 1980, s. 39–77.
- Sczaniecki P. OSB, *Florian Amand Janowski biskup tarnowski 1788–1801*, w: P. Sczaniecki OSB, *Benedyktyni polscy. Zbiór szkiców i opowiadań*, Tyniec 1989, s. 309–325.
- Sczaniecki P. OSB, *Ojciec Karol van Oost*, Tyniec 1990.
- Sczaniecki P. OSB, *Tyniec*, Kraków 2008.

- Szczaniecki P. OSB, *Tysiąc lat jak dzień wczorajszy... Opowiadanie o dziejach Tyńca*, „Znak” (1976) nr 3, s. 325–354.
- Szczaniecki P. OSB, *Wskrzeszenie opactwa benedyktynów w Tyńcu*, w: *Księga Sapieżyńska*, red. ks. J. Wolny, t. 1, Kraków 1982, s. 369–376.
- Szczaniecki Paweł OSB, *Biskup Grzegorz Tomasz Ziegler 1770–1852. Źródła i literatura*, w: P. Szczaniecki OSB, *Benedyktyni polscy. Zbiór szkiców i opowiadań*, Tyniec 1989, s. 325–346.
- Sobkowski L. ks., *O benedyktynach lubińskich w Starym Gostyniu*, Poznań 1913.
- Soltner L. OSB, *Solesmes et Dom Guéranger (1805–1875)*, Sablé-sur-Sarthe 1974.
- Strötz J., *Wilhelm II. und der Katholizismus*, w: *Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds*, Hrsg. S. Samerski, Berlin 2001, s. 171–198.
- Szorc A. ks., *Biskup Ignacy Krasicki wobec kasaty zakonu jezuitów na Warmii (1773–1780)*, w: *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie. Prace Historyczne*, Olsztyn 1997, s. 58–65.
- Świerzawski W. bp, *Ruch odnowy liturgicznej w archidiecezji krakowskiej w okresie biskupstwa Adama Stefana Sapiehy*, w: *Księga Sapieżyńska*, red. ks. J. Wolny, t. 1, Kraków 1982, s. 251–264.
- Tarnawski M. ks., *Arcybiskup Józef Bilczewski. Krótki rys życia i prac*, Kraków 1991.
- Tierney M. OSB, *Dom Columba Marmion. A biography*, Dublin 1994.
- Turowicz B. OSB, *Wspomnienie o księciu kardynale Sapieże*, w: *Księga Sapieżyńska*, red. ks. J. Wolny, t. 2, Kraków 1986, s. 726–730.
- Tylec P. ks., *Postawa bp. Mariana Ryxa w sprawie powrotu zakonów monastycznych do diecezji sandomierskiej*, w: *Erem kamedułów w Rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej. Duchowość – historia – dziedzictwo*, red. P. Tylec, Rytwiany-Sandomierz 2022, s. 83–105.
- Tyniec w legendzie, literaturze i na starej fotografii*, Tyniec–Kraków 2008.
- Wilczyński L. ks., *Dzieje archidiecezji poznańskiej w XX wieku i na początku XXI wieku*, Poznań 2019.

---

## Abstrakt

*Biskupi polscy wobec powrotu benedyktynów w XIX i XX wieku*

Polscy biskupi zareagowali biernie na likwidację klasztorów w XVIII wieku i w I połowie XIX wieku. Wielu z nich skorzystało na kasatach. Jednak po latach



brak zakonów został oceniony przez biskupów negatywnie, toteż w II poł. XIX wieku i na początku następnego stulecia większość z nich z radością witała powracające stare oraz nowo tworzone wspólnoty zakonne. Także benedyktynów traktowano przychylnie. Biskupi diecezji krakowskiej, lwowskiej, sandomierskiej, poznańskiej widzieli w mnichach istotną pomoc w pracy duszpasterskiej, naukowej i wydawniczej. Niestety, w wielu przypadkach hierarchowie nie wychodzili poza ogólne deklaracje pomocy, toteż przez długi czas benedyktyni nie mogli znaleźć stałej siedziby w Polsce. Decydujące okazało się wsparcie arcybiskupa Poznania i Gniezna – Edmunda Dalbora oraz arcybiskupa Krakowa – Adama Stefana Sapiehy. Pierwszy pomógł przy fundacji klasztoru w Lubiniu (1924), drugi – w Tyncu (1939). Za ich sprawą benedyktyni zakończyli długi proces, którego celem było odzyskanie skasowanych w XIX wieku prastarych opactw. Kolejne lata przyniosły owocną współpracę między zakonem a przedstawicielami diecezji.

**Słowa kluczowe:** benedyktyni, Lubiń, Tyniec, abp Edmund Dalbor, abp Adam Stefan Sapieha

---

## Abstract

### *Polish Bishops and the Return of Benedictines in the 19th and 20th centuries*

Polish bishops had a passive response to the closure of monasteries in the 18th century and in the first half of the 19th century. Many of them benefited from the dissolutions. However, after many years, the lack of religious orders was negatively assessed by the bishops, so in the second half of the 19th century and at the beginning of the next century, most of them welcomed the return of old and newly created religious communities. The Benedictines were also treated favorably. The bishops of the dioceses of Kraków, Lwów, Sandomierz and Poznań saw in the monks a significant help in their pastoral, scientific and publishing work. Unfortunately, in many cases the hierarchs did not go beyond general declarations of help, so for a long time the Benedictines could not find a permanent home in Poland. The support of the Archbishop of Poznań and Gniezno – Edmund Dalbor and the Archbishop of Kraków – Adam Stefan Sapieha turned out to be decisive. The first helped with the foundation of the monastery in Lubiń (1924), the second – in Tyniec (1939). Thanks to them, the Benedictines completed a long process of reclaiming the ancient abbeys that had been dissolved in the 19th century.

The following years brought fruitful cooperation between the order and diocesan representatives.

**Keywords:** Benedictines, Lubiń, Tyniec, archbishop Edmund Dalbor, archbishop Adam Stefan Sapieha

ks. Antoni Żurek

<https://orcid.org/0000-0002-9627-0245>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Instytut Teologiczny w Tarnowie — zapoznana uczelnia

Przed dwoma laty (2021) seminarium tarnowskie świętowało 200-lecie istnienia. Przy okazji wspomniano o Instytucie Teologicznym, którego dzieje są związane z seminarium, a nawet z nim utożsamiane. Istotnie, historia Instytutu Teologicznego, istniejącego do 2004 roku, jest zawiła, o czym warto wiedzieć. Tym bardziej, że nawet lokalni historycy, podejmujący zagadnienie formacji księży tarnowskich, nie zawsze rzetelnie do tej kwestii podchodzą<sup>1</sup>.

### Geneza Instytutu Teologicznego w Tarnowie

Powstanie Instytutu Teologicznego wiąże się ściśle z powołaniem do istnienia diecezji tarnowskiej, a następnie utworzeniem seminarium<sup>2</sup>. W zaborze austriackim, w którym rozgrywały się te wydarzenia, obowiązywał specyficzny system studiów teologicznych. Wszystko regulowały rozporządzenia cesarskie. Zgodnie z nimi kandydaci do kapłaństwa mieli studiować na uniwersyteckich

---

<sup>1</sup> Zob. A. Nowak, *Studia w Seminarium Duchownym w Tarnowie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 6 (1977), s. 271–281. Już sam tytuł jest błędny, bo seminarium duchowne formalnie nie było instytucją naukową. W artykule wspomniano wprawdzie o „instytucie teologicznym w Tarnowie” (s. 273), ale ani słowem nie wyjaśniono, co to za byt, ani jak się ma do seminarium.

<sup>2</sup> Szerzej: B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1789–1985*, Kraków 1985, s. 38–52, 478–485.

wydziałach teologicznych. Tych w Galicji było mało, a potrzeby były znaczne, bo brakowało księży. W celu zaradzenia tym potrzebom restytuowano seminaria duchowne, a przy nich tworzono instytucje naukowe wzorowane na uniwersyteckich wydziałach teologicznych. Taka instytucja funkcjonowała pod nazwą Naukowy Instytut Teologiczny. Struktura i program tych instytutów był taki sam, jak na wydziale uniwersyteckim. Dyrektorem studium teologicznego był ordynariusz miejsca, który zazwyczaj mianował wicedyrektora do kierowania Naukowym Instytutem Teologicznym, a oddzielnie mianowano rektora seminarium, kompetentnego tylko do spraw wychowawczych<sup>3</sup>.

Diecezja tarnowska, utworzona w 1786 roku, długo nie mogła samodzielnie kształcić przyszłych księży. Biskup Florian Amand Janowski podejmował próby utworzenia seminarium, ale na temat efektów tych zabiegów niewiele dziś można powiedzieć i historycy są podzieleni w swoich opiniach na ten temat<sup>4</sup>. Z chwilą, gdy diecezję zniesiono (1801), podobne inicjatywy straciły rację bytu. Diecezja została na nowo erygowana w 1821 roku, pod nazwą „diecezja tyniecka”. W bulli papieża Piusa VII *Studium paterni affectus* zalecono ordynariuszowi tynieckiemu utworzenie seminarium duchownego „według przepisów świętego Soboru Trydenckiego”<sup>5</sup>. Wydanie tej właśnie bulli jest traktowane jako moment, od którego datuje się dzieje Seminarium Duchownego w Tarnowie.

Pierwszy biskup tej diecezji Tomasz Ziegler, chcąc się dostosować do zaleceń Stolicy Apostolskiej, wystąpił do władz cesarskich z prośbą o utworzenie seminarium diecezjalnego. Załatwianie formalności przeciągało się. Odpowiednie rezolucje cesarskie po dłuższych perypetiach zostały wreszcie podpisane, ale biskup Ziegler nie czekając na ich finał, otworzył tym razem w Bochni studium filozoficzne, jako wstępne do studium teologicznego, oraz studium pastoralistów, które jako „Seminarium Episcopale Tynecense” zaczęło działać 15 listopada 1822 roku<sup>6</sup>. Było to seminarium mocno okrojone, popularnie nazywane „alumnatem”<sup>7</sup>. Na jeden rok przybywali do niego kandydaci do kapłaństwa,

---

3 Szerzej: B. Kumor, „*Ratio studiorum*” w polskich seminariach duchownych, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 476.

4 Szerzej: B. Kumor, *Diecezja tarnowska*, s. 480.

5 Zob. B. Kumor, *Dzieje polityczno-gospodarcze diecezji tarnowskiej*, Lublin 1958, dodatek nr 20, s. 157.

6 Szerzej: B. Kumor, *Diecezja tarnowska*, s. 484–485.

7 Zob. R. Banach, *Początki Seminarium Duchownego w Tarnowie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 5 (1972), s. 192. Decyzją władz gubernium studium filozoficzne musiało zostać rozwiązane.

którzy ukończyli studia filozoficzne i teologiczne na którymś z istniejących wydziałów teologicznych (Lwów, Wiedeń, Ołomuniec, Przemyśl<sup>8</sup>) i pragnęli pracować w diecezji „tynieckiej”, późniejszej tarnowskiej. W dokumentach pojawiają się dwie nazwy tej instytucji: Studium Teologiczne Pastoralistów oraz Seminarium Duchowne Pastoralistów<sup>9</sup>.

W cztery lata później stolica diecezji została przeniesiona do Tarnowa, a wkrótce później to samo stało się ze studium pastoralistów. W tym czasie biskup tarnowski czynił starania o zezwolenie na budowę nowego gmachu seminaryjnego i ulokowania tam studiów teologicznych. Minęło ponad dziesięć lat zanim wszystkie formalności — łącznie ze znalezieniem parceli — zostały załatwione i budynek seminarium powstał. Zanim jeszcze został w pełni ukończony otwarto w nim studia filozoficzne<sup>10</sup>. Wreszcie 1 września 1838 roku, na początku roku akademickiego 1838/1839, „ks. Michał Król dokonał uroczystego otwarcia Instytutu Teologicznego i Seminarium Duchownego w Tarnowie”<sup>11</sup>. Tę datę należy zatem uznać za oficjalny początek działalności Instytutu Teologicznego w Tarnowie<sup>12</sup>.

W świetle przytoczonych danych trudno wiązać początki Instytutu Teologicznego z rokiem 1821, co pod koniec XX wieku stało się praktyką. Kiedy mniej więcej od lat siedemdziesiątych tego wieku zaczęto częściej mówić o Instytucie Teologicznym, jego powstanie automatycznie wiązano z poleceniem zawartym w bulli Piusa V, nie próbując w żaden sposób zbadać, czy rzeczywiście oznaczało to początek istnienia seminarium, nie mówiąc już o Instytucie Teologicznym, o którym w tym dokumencie nie ma ani słowa<sup>13</sup>.

8 W Przemyślu istniał Instytut Teologiczny.

9 Zob. R. Banach, *Początki Seminarium Duchownego w Tarnowie*, s. 192.

10 Było to w 1837 roku. Szerzej zob. R. Banach, *Początki Seminarium Duchownego w Tarnowie*, s. 195–198.

11 B. Kumor, *Diecezja tarnowska*, s. 487.

12 Ten problem nie był szerzej dyskutowany. Dopiero przy okazji obchodów 150-lecia Wyższego Seminarium Duchownego w 1971 roku, ówczesny biskup tarnowski Jerzy Ablewicz oficjalnie mówił: „Diecezja tarnowska wspomina dzisiaj 54 788 dni, które złożyły się na 150 lat bytu i działalności Tarnowskiego Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego” (J. Ablewicz, *Kazanie na rozpoczęcie jubileuszu 150. rocznicy seminarium duchownego*, „Currenda” 122 [1972] nr 1–6, s. 99).

13 Jak wspomniano wyżej, pierwszym, który z taką interpretacją wystąpił, był bp Ablewicz. Natomiast łączenie tych dwóch instytucji: seminarium i instytutu, najbardziej widoczne jest w informacjach o kolejnych inauguracjach roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym, począwszy od 1989 roku: „inauguracja 168 roku akademickiego Tarnowskiego Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego w Tarnowie” (A. Kokoszka, *Inaugura-*

## Instytut Teologiczny w Tarnowie przed pierwszą wojną światową

Od 1838 roku istnienie Instytutu Teologicznego w Tarnowie nie podlega dyskusji. Dokumentują to urzędowe pisma diecezjalne różnego szczebla. Wystarczy otworzyć *Schematismus* diecezji tarnowskiej, który co roku podawał najważniejsze dane. Na czołowym miejscu wymienia się tam władze Instytutu Teologicznego i kadre profesorską. Przez wiele dziesięcioleci nazwę, a właściwie nazwy, podawano w języku łacińskim: raz było napisane „Dioecesanum Institutum theologicum”<sup>14</sup>, kiedy indziej „Studium Theologicum”, albo – w tym samym schematyzmie – „Institutum theologicum episcopale Dioecesanum”<sup>15</sup>. Kiedy pod koniec XIX wieku dokumenty zaczynają być redagowane w języku polskim, mówi się o zakładzie teologicznym albo o „Instytucie teologicznym”, czy tylko „studium teologicznym”<sup>16</sup>. Dzięki informacjom zawartym w schematyzmie zmiany osobowe zachodzące w uczelni są łatwe do ustalenia. Trudniej ustalić inne szczegóły jego działalności.

Instytut Teologiczny był pomysłem i tworem austriackich władz świeckich, które też sprawowały nadzór nad studiami. Początkowo nadzór ten mocno ograniczał władze diecezjalne w kierowaniu tą instytucją. Władze państwowe decydowały o liczbie katedr oraz o ich obsadzie, a nawet o treści wykładów. Funkcja dyrektora z mocy prawa była zastrzeżona dla biskupa ordynariusza, więc nie zawsze przy prezentacji władz instytutu dyrektor jest wymieniany. Obowiązkowo schematyzm wymienia go wtedy, gdy na stolicy biskupiej dochodziło do wakatu, a diecezją kierował administrator<sup>17</sup>. W imieniu biskupa instytutem kierował *director substitutus*, czyli wicedyrektor<sup>18</sup>. Jego zadaniem było nadzorowanie działalności instytutu, opiniowanie wykładów,

---

*cja roku akademickiego 1988/1989*, „Currenda” 139 [1989] nr 1–3, s. 24). W następnych latach stało się to zwyczajową praktyką. Rachubę tę podjęto również wówczas, gdy w miejsce instytutu został powołany wydział (2004).

14 Por. *Schematismus* 1843, s. 10.

15 Por. *Schematismus* 1850, s. 5, 11.

16 Por. rubryki urzędowe: „Currenda” (1885) nr 1, s. 1, 27.

17 Tak było w 1850 roku, gdy wikariuszem kapitulnym był „Szlosarczyk”. Por. *Schematismus* 1850. Podobnie było w 1885 roku, gdy funkcję wikariusza kapitulnego pełnił ks. W. Gwiazdoń; był on równocześnie „Dyrektorem studium teologicznego” (informacja urzędowa: „Currenda” (1885) nr 1, s. 1).

18 Znamienne, że przez kilka pierwszych lat „wicedyrektor” nie był wymieniany, choć przy nazwisku ks. M. Króla pojawia się informacja: „Director Stud. Theol. subst” (*Schematismus* 1850).

wyznaczanie czasu wykładów i egzaminów. Był osobą najważniejszą, o szerokich kompetencjach. Podlegali mu studenci przygotowujący się do kapłaństwa mieszkający w seminarium, oraz ewentualnie eksterniści<sup>19</sup>.

Pierwszym dyrektorem Instytutu Teologicznego w Tarnowie był biskup Franciszek Zachariasiewicz, który urząd „dyrektora substytutu” powierzył ks. Michałowi Królowi. Ksiądz Król pełnił także urząd rektora seminarium. Dzięki powierzeniu tych dwóch stanowisk jednej osobie, obie instytucje – seminarium i instytut – mogły harmonijnie działać. Łączenie funkcji rektora seminarium i dyrektora substytutu nie było sztywną zasadą, choć stosowanie jej mogło być pożyteczne dla obu instytucji. Instytucje te działały również wtedy, gdy funkcje były rozdzielone, co miało miejsce choćby w czasie, gdy rektorem seminarium został ks. Marcin Leśniak. Ksiądz Król pozostał wówczas dyrektorem substytutem. Jednak jego funkcja w dużej mierze sprowadzała się do składania podpisu pod urzędowymi pismami.

Pełnienie funkcji rektora seminarium i zarazem zastępcy dyrektora instytutu było tym łatwiejsze, że od samego początku istnienia instytut mieścił się w budynku seminarium i wraz z nim dzielił losy. Gdy budynek odbierano seminarium, a zdarzało się to zawsze w czasie wojen, jak też w niektórych okresach pokoju, również instytut był pozbawiony lokum. Co więcej, studentami instytutu zwyczajowo byli wyłącznie alumni seminarium, więc równoczesne pełnienie funkcji rektora seminarium i wicedyrektora Instytutu Teologicznego ułatwiało pracę i działalność placówki. Niosło też niebezpieczeństwo zatarcia się różnicy między tymi stanowiskami, co istotnie nastąpiło w czasie, gdy stanowisko rektora piastował ks. Alojzy Góralik<sup>20</sup>. Skutkiem łączenia tych funkcji było prawdopodobnie też to, że przyjęło się nazywać wicedyrektora instytutu jego rektorem. Jest to domysł, nie ma bowiem żadnego dokumentu, który nadawałby wicedyrektorowi tytuł rektora lub wicerektora, a tak jest on tytułowany w późniejszym okresie<sup>21</sup>.

---

tismus 1838, s. 5). Po raz pierwszy został zaś wymieniony na czele instytutu w 1845 roku. Por. *Schematismus* 1845, s. 11.

19 Z zasady w Instytucie Teologicznym mogli studiować także studenci niebędący alumnami seminarium, choć w Tarnowie takich przypadków nie było.

20 Był rektorem seminarium w latach 1885–1888.

21 Por. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka osobowa Instytutu Teologicznego, Nominacja J. Pasterskiego na rektora seminarium i wicerektora Instytutu Teologicznego, 2.09.1962; ks. prof. dr hab. M. Heller [informacja przy osobie], w: *Schematyzm Diecezji Tarnowskiej 2000*, Tarnów 2000, s. 72.

Nowo powstały instytut został zorganizowany na wzór już istniejących<sup>22</sup>. Miał mieć osiem katedr: historii Kościoła, prawa kościelnego, Nowego Testamentu i Starego Testamentu, dogmatyki, moralnej, teologii pastoralnej, katechetyki i metodyki<sup>23</sup>. Profesorów na te katedry wyznaczał biskup, ale musiał uzyskać zatwierdzenie Nadwornej Komisji Studiów. W następnych dziesięcioleciach liczba katedr zmieniała się, podobnie jak przedmioty wykładane w ramach poszczególnych katedr. Zmieniali się też wykładowcy obejmujący katedry, a w ich obsadzaniu coraz większą rolę odgrywał biskup ordynariusz. Zgodnie z obowiązującym prawem przy obsadzie katedr należało uwzględniać wyniki konkursu, który miał obowiązek ogłaszać biskup. Wyjątek można było zrobić wtedy, gdy o katedrę ubiegał się wybitny uczonek albo profesor danego przedmiotu na innej uczelni. Konkursy początkowo były rozstrzygane na wydziale teologicznym we Lwowie, a później było to w gestii biskupa ordynariusza<sup>24</sup>. Przy nazwiskach profesorów podawano, że są profesorami instytutu. Taki zapis obowiązywał też wówczas, gdy ogólnie była mowa o wykładowcach tej placówki<sup>25</sup>.

Studia miały trwać cztery lata, a podstawą do ich rozpoczęcia było ukończenie przez kandydata dwuletnich studiów filozoficznych<sup>26</sup>. Program i podręczniki były odgórnie zatwierdzone, a odchodzenie od nich narażało wykładowcę na surowe konsekwencje. Dopiero w 1850 roku cesarz Franciszek: „nadał [biskupom] rozległe uprawnienia w zakresie urządzania studiów teologicznych”<sup>27</sup>. Od tego momentu następowały dość istotne zmiany w programach. Wprowadzały je ogólnokościelne rozporządzenia, albo też wytyczne biskupa, czy nawet inicjowały je same władze instytutu<sup>28</sup>.

Instytut działał na szczególnych zasadach. Tworzyli go wykładowcy, a studentami byli kandydaci przygotowujący się do kapłaństwa. Musieli oni spełniać warunki wymagane od kandydatów na studia wyższe, a efekty ich studiów

22 Najbliższy istniał w Przemyślu.

23 Zob. B. Kumor, *Seminarium Duchowne w Tarnowie (1838–1958)*, „Currenda” 109 (1959) nr 5–6, s. 269.

24 Szerzej zob. B. Kumor, *Diecezja tarnowska*, s. 504–505.

25 „Currenda” z 1885 roku wymienia wśród uczestników rekolekcji kapłańskich „profesorów Instytutu teologicznego”. Zob. lista uczestników: „Currenda (1885) nr 4, s. 27.

26 Zob. B. Kumor, *Diecezja tarnowska*, s. 502.

27 B. Kumor, „*Ratio studiorum*” w *polskich seminariach duchownych*, s. 477.

28 Zob. B. Kumor, *Diecezja tarnowska*, s. 503.



były skrupulatnie odnotowywane w matrykułach Instytutu Teologicznego<sup>29</sup>. Wprawdzie instytut nie miał własnego budynku, ale jego wicedyrektor urzędował w oddzielnej kancelarii. Była to instytucja diecezjalna, lecz funkcjonująca w oparciu o państwowe przepisy i przez państwo finansowana. Sprowadzało się to przede wszystkim do opłacania pensji zatrudnionym wykładowcom. Sale wykładowe były mieściły się w budynku seminarium, który również był finansowany z funduszu religijnego, zarządzanego przez władze państwowe<sup>30</sup>.

## Instytut Teologiczny w Tarnowie w odrodzonej Polsce

W tej formie Instytut Teologiczny w Tarnowie przetrwał do końca zaboru austriackiego. Po rozpadzie monarchii austriackiej instytut nie przestał formalnie istnieć, choć do jego istnienia nie przywiązywano specjalnej wagi. Władze II Rzeczypospolitej poprzez rozporządzenie uznały istniejące „seminarium duchowne diecezjalne w Tarnowie” za „szkołę wyższą, równorzędną uniwersytetowi”<sup>31</sup>. W innych dokumentach są wzmianki o „ośrodku teologicznym”<sup>32</sup> albo o „zakładzie teologicznym w Tarnowie”<sup>33</sup>. W konkordacie z 1925 roku mówi się o seminariach duchownych (bez wymieniania miejsca) oraz o instytutach teologicznych, choć trudno dociec, co pod tą nazwą się kryło. Na tej podstawie zwykle się przyjmowało, że władze II Rzeczypospolitej uznawały istnienie Instytutu Teologicznego w Tarnowie jako szkoły wyższej<sup>34</sup>; w korespondencji zazwyczaj używały one nazwy „zakład teologiczny”<sup>35</sup>.

---

29 Archiwum Seminarium Duchownego w Tarnowie, *Matricula auditorum S. Theologiae in Instituto Theologiae Dioeceseo Tarnoviensi ab anno scholastico 1839*.

30 Szerzej zob. B. Kumor, *Diecezja tarnowska*, s. 493–494.

31 Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 27 lutego 1922 r. w sprawie zmiany art. 12 rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 5 sierpnia 1920 r. o dodatkach do płacy zasadniczej funkcjonariuszów państwowych oraz załącznika nr 4 do tegoż artykułu, § 2, Dz. U. z 1922 r. Nr 22 poz. 183.

32 Zob. Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 24 marca 1925 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych duchownych rzymsko-katolickich do nauczania religii w szkołach średnich ogólnokształcących i seminarjach nauczycielskich państwowych i prywatnych, Dz. U. z 1925 r. Nr 36 poz. 246.

33 Rozporządzenie Rady Ministrów z 8 listopada 1929 r. o zakładach naukowych i egzaminach szkolnych, wystarczających do osiągnięcia stanowiska urzędniczego w państwowej służbie cywilnej, Dz. U. z 1929 r. Nr 88 poz. 663.

34 Zob. *Informator. Rok akademicki 1999/2000*, Instytut Teologiczny w Tarnowie, Tarnów 1999, s. 4.

35 Zob. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka personalna ks. W. Gnutka.

Jako ciekawostkę można potraktować fakt, że nazwa Instytut Teologiczny rzadko występuje w tym czasie w źródłach kościelnych. Oficjalny informator diecezjalny *Rocznik diecezji tarnowskiej*, dopóki wychodził w języku łacińskim, zamieszczał informacje o „Studium Theologicum”, natomiast gdy zaczął wychodzić po polsku, używał nazwy „Instytut teologiczny”<sup>36</sup>. Instytut miał swego dyrektora (biskup tarnowski) oraz jego zastępcę, którym był rektor seminarium. Natomiast władze instytutu firmowały się pieczęcią o treści: „Rektorat Nauk. Zakładu Teologicznego w Tarnowie”<sup>37</sup>. Instytut dysponował też kolegium profesorów. Wykazy tych profesorów pojawiały się w pismach o charakterze urzędowym, ale sam Instytut Teologiczny w nich się nie pojawia. Dość powiedzieć, że w statutach pierwszego synodu nie pojawia się ani Instytut Teologiczny, ani seminarium duchowne, choć jest tam mowa o konieczności zdobywania „gruntownej wiedzy” przez kandydatów do kapłaństwa.

W kurii diecezjalnej zdawano sobie sprawę z istnienia instytutu, bo w nominacjach na wykładowców, czyli jego profesorów, jak też w korespondencji z nimi, nazwa jest obecna. O profesorach bowiem mówi się: „Professori in diocesano Instituto Teologico”. Być może było to związane z koniecznością uzgadniania tych stanowisk z władzami państwowymi<sup>38</sup>. Te ostatnie również w korespondencji z tymi profesorami, a sprawa dotyczyła wynagrodzenia, używały nazwy „Instytut Teologiczny” lub jego odpowiednika. Jednak samą instytucję traktowano dość swobodnie, czego dowodem może być choćby mianowanie na stanowiska, których w instytucie w rzeczywistości nie było<sup>39</sup>. Dowolność zauważa się także w przypadku mianowania profesorów. Jedni byli mianowani profesorami lub wykładowcami w Instytucie Teologicznym, inni w seminarium duchownym<sup>40</sup>.

Po drugiej wojnie światowej władze komunistyczne zerwały konkordat i przestały respektować wynikające z niego ustalenia. W ich opinii studia w Instytucie Teologicznym nie były studiami wyższymi. Uznawano jedynie

36 Zob. *Rocznik diecezji tarnowskiej 1936*, Tarnów 1936, s. 21.

37 W pismach urzędowych rektor seminarium reprezentował „Naukowy Zakład Teologiczny w Tarnowie”. Zob. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka personalna ks. W. Gnutka.

38 Por. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka personalna ks. W. Gnutka; Teczka personalna ks. S. Łacha.

39 Np. ks. W. Gnutek był mianowany 11 sierpnia 1934 roku „ojcem duchownym w Instytucie Teologicznym w Tarnowie” (Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka personalna ks. W. Gnutka). W rzeczywistości była to nominacja na ojca duchownego w seminarium.

40 Zob. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka personalna ks. S. Adamczyka.

studia teologiczne na uniwersyteckich wydziałach teologicznych w Krakowie i Warszawie oraz na KUL-u. Dla ścisłości warto dodać, że w latach pięćdziesiątych w dokumentach państwowych zdarzały się jeszcze ślady traktowania Wyższego Seminarium Duchownego jako placówki naukowej, np. w dokumentach Urzędu Statystycznego z 1950 roku (Naukowy Zakład Teologiczny w Tarnowie), sporadycznie w innych dokumentach. Jednakże w kościelnych aktach urzędowych kurii tarnowskiej ciągłość Instytutu Teologicznego została w pewnym stopniu zachowana. Nazwa ta występuje w urzędowych schematach od 1946 do roku 1967<sup>41</sup>, potem zanika i pojawia się dopiero w 1993 roku. Od czasu do czasu jest ona stosowana również w innych dokumentach kurialnych, na przykład w aktach personalnych, czyli w nominacjach. „Currenda” jeszcze w latach pięćdziesiątych informowała o nominacjach na wykładowców Diecezjalnego Instytutu Teologicznego<sup>42</sup>, a nawet o powołaniu jego władz<sup>43</sup>. W aktach personalnych zdarzają się nominacje na „profesora Instytutu Teologicznego”, choć ci sami ludzie mogą być przy innej okazji mianowani wykładowcami w seminarium duchownym<sup>44</sup>. Kiedy jednak jest mowa o studiach, już w latach pięćdziesiątych XX wieku, wspomina się Tarnowski Instytut Teologiczny<sup>45</sup>. Oznacza to, że władze diecezjalne miały świadomość istnienia tego instytutu, nie mieli jej jednak ani studenci, ani księża, ani tym bardziej wierni. Na forum publicznym wzmianka o instytucie nie występuje nawet tam, gdzie jej obecność byłaby czymś oczywistym<sup>46</sup>.

Nazwa „Instytut Teologiczny” systematycznie zaczyna pojawiać się w dokumentach urzędowych w latach sześćdziesiątych, przede wszystkim w sprawozdaniach składanych w Rzymie przez bp. Jerzego Ablewicza przy okazji

---

41 Schematyzm w tych latach ukazywał się nieregularnie.

42 Por. nominacje w „Currenda” 100 (1950) nr 10–12, s. 151 informuje o nominacjach ks. dr. L. Regnera i ks. mgr. J. Majki.

43 Por. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka osobowa ks. J. Pasternskiego, Nominacja ks. J. Pasternskiego na rektora seminarium i wicerektora Instytutu Teologicznego (6.09.1962).

44 Por. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka osobowa W. Smolenia, Nominacja W. Smolenia; Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka osobowa ks. Kani, Nominacja na profesora nadzwyczajnego Instytutu Teologicznego (18.12.1972).

45 Por. projekt studiów 6-letnich w Tarnowskim Instytucie teologicznym z 1955 roku.

46 W 1959 roku artykuł, w którym nie ma nawet wzmianki o Instytucie Teologicznym, choć jest mowa o wszystkich profesorach. Zob. ks. P. Gajda, *Sylwetki biograficzne profesorów Seminarium Duchownego w Tarnowie*, „Currenda” 109 (1959) nr 5–6, s. 291–334. Być może jest to wynik ingerencji ówczesnej cenzury.

wizyt „ad limina”<sup>47</sup>. Na forum kościelnym, w kontaktach z kongregacjami watykańskimi sprawa zatem nie budziła żadnych kontrowersji.

W początku lat siedemdziesiątych istnienie Instytutu Teologicznego zaczyna być awizowane w tarnowskich dokumentach kościelnych. Pojawiają się indeksy z nagłówkiem „Instytut Teologiczny”, wykładowcy mogą otrzymać legitymacje z napisem „Institutum Theologicum Tarnoviense”<sup>48</sup>, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie w oficjalnych pismach do biskupa ordynariusza prosi o nominacje na wyższe stanowiska profesorów „Instytutu Teologicznego”<sup>49</sup>, sami wykładowcy mają świadomość bycia pracownikami Instytutu Teologicznego<sup>50</sup>. Wtedy też rozpoczynają się starania o afiliowanie Instytutu Teologicznego najpierw do Wydziału Teologicznego w Krakowie, a następnie do Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Działania te promuje kard. Karol Wojtyła. W efekcie wiosną 1973 roku zostaje przygotowany stosowny tekst, a do jego podpisania dochodzi 22 czerwca tegoż roku<sup>51</sup>.

Instytut Teologiczny wzmiankowany jest w pracach IV Synodu Diecezji Tarnowskiej, który obradował w latach osiemdziesiątych XX wieku. Nazwa instytutu pojawia się zarówno w pracach przygotowawczych, jak i samych uchwałach, w kontekście seminarium duchownego<sup>52</sup>. Mówi się tam o formacji

47 Są to wzmianki o studiach alumnów („studia in Tarnoviensi Instituto Theologico 15 alumnów e Congregation S. Filipo Neri” – 1968; „formatio intellectualis alumnorum cum Instituto Theologico accurate coniuncta est – 1986”), Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, wizyty „ad limina”.

48 Zob. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka personalna ks. W. Gnutka.

49 Zob. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka Instytutu Teologicznego, Pismo o nominację ks. W. Kani.

50 Zob. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka personalna ks. W. Gnutka, Pośba ks. W. Gnutka o zwolnienie z „obowiązku wykładowcy w Instytucie Teologicznym”.

51 Por. A. Kubiś, *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954–1981*, Kraków 2005, s. 142. Autor w tekście raz pisze o Wyższym Seminarium Duchownym, raz o Instytucie Teologicznym. Z kolei w oryginalnym, zatwierdzonym przez Kongregację dokumencie widnieje nazwa „Instytut Teologiczny”. Sam dokument ze stosownymi podpisami nie nosi daty. Natomiast zachowało się zaproszenie ówczesnego dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej na ceremonię podpisania po „obiedzie habilitacyjnym” ks. Michała Hellera w dniu 8 czerwca 1973 roku. Umowa jest sporządzana nieco niedbale. Jako rektor Wyższego Seminarium występuje „ks. dr F. Gawlik” (w rzeczywistości był magistrem), ale na umowie występuje podpis ks. S. Rosy (ks. F. Gawlik już nie żył). Zob. Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Teczka W T-013.

52 Szerzej zob. A. Żurek, *Troska Kościoła tarnowskiego o formację intelektualną duchownych. W świetle synodów diecezji tarnowskiej*, w: *Dzieje diecezji tarnowskiej*, t. 7: *Synody diecezji tarnowskiej*, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2017, s. 161–165.

intelektualnej alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, która dokonuje się w „złączonym z Seminarium Instytucie Teologicznym” (statut 456). Wspomina się również o absolwentach Instytutu Teologicznego (statut 462).

Instytut Teologiczny w Tarnowie formalnie zatem istniał, choć świadomość tego była mocno zredukowana, a w nazewnictwie placówki panował chaos. Jedni wykładowcy byli mianowani profesorami w Instytucie Teologicznym, inni wykładowcami lub profesorami seminarium. Sytuację zamieszania ilustruje pieczęć z lat osiemdziesiątych, na której widnieje napis: „Instytut Teologiczny Wyższe Seminarium Duchowne”. Jeszcze w 1991 roku w schematyzmie nie ma wzmianki o Instytucie Teologicznym, choć jest informacja o Wyższym Seminarium Duchownym, a pod tą informacją zamieszczony wykaz: Kolegium Księży Profesorów<sup>53</sup>. Natomiast rok później ukazał *Schematyzm diecezji tarnowskiej na rok 1992. Część historyczna*, w którym zamieszczono opracowany przez ks. Ryszarda Banacha wykaz profesorów, wykładowców i lektorów Instytutu Teologicznego w Tarnowie<sup>54</sup>. Brak wzmianki o profesorach seminarium, choć wymienione są jego władze i personel. Na tej podstawie można sądzić, że na poziomie diecezjalnym uznawano odrębność tych dwóch instytucji.

Głośniej stało się o Instytucie Teologicznym za sprawą ks. bp. Józefa Życińskiego. Miał on ambicję stworzenia w Tarnowie mocniejszego ośrodka teologicznego. Początkowo nosił się z zamiarem powołania nowej instytucji naukowo-dydaktycznej, ale w rezultacie rozmów z Kongregacją ds. Edukacji Katolickiej poprzestał na reorganizacji Instytutu Teologicznego<sup>55</sup>. W efekcie instytut otrzymał nowy statut i nową strukturę oraz zyskał nowe możliwości, m.in. kształcenia świeckich teologów. Przede wszystkim jednak rozdzielono stanowisko rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie i stanowisko rektora Instytutu Teologicznego. Powstało grono profesorskie. Oficjalnie, przynajmniej formalnie, alumni seminarium studiowali w Instytucie Teologicznym afiliowanym, a następnie agregowanym

53 Zob. *Schematyzm Diecezji Tarnowskiej 1991*, s. 61–62.

54 Zob. *Schematyzm Diecezji Tarnowskiej na rok 1992. Część historyczna*, Tarnów 1992, s. 93–147.

55 Zawirowania związane z przekształceniami zapoczątkowanymi przez bp. Józefa Życińskiego trwały przez kilka lat. Szerzej zob. ks. A. Żurek, *Historia Wydziału Teologicznego do roku 2010*, „Tarnowskie Studia Historyczne” 3 (2013), s. 110–111.

do Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie<sup>56</sup>. W świetle dokumentów Instytut Teologiczny miał własne władze, własnych studentów i własny program<sup>57</sup>.

Ksiądz bp Wiktor Skworc podjął starania o przekształcenie instytutu w wydział. W wyniku jego zabiegów Instytut Teologiczny w Tarnowie przestał ostatecznie istnieć w 2004 roku, w chwili przekształcenia go w Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie<sup>58</sup>.

## Byt rzeczywisty czy wirtualny?

W świetle przytoczonych wyżej, nawet tylko wybiórczych danych istnienie Instytutu Teologicznego jako instytucji kształcącej na poziomie studiów wyższych nie ulega wątpliwości. Jego początek należy wiązać z rokiem 1838, czyli z otwarciem pełnych studiów teologicznych w Tarnowie i mianowaniem kadry profesorskiej. Odwoływanie się do roku 1821 nie ma żadnego uzasadnienia.

Dzieje instytutu są nierozzerwalnie związane z seminarium duchownym, jakkolwiek formalnie są to dwa odrębne byty. Przez pierwszych kilkadziesiąt lat w dokumentach urzędowych dość jasno je rozgraniczano, nawet jeśli nazwa tej drugiej instytucji nie była w nich jednakowa („Institutum Theologicum”, „Institutum Theologicum Dioecesanum”<sup>59</sup>, „Instytut teologiczny”, „studium teologiczne”). Natomiast od chwili, gdy rektor seminarium duchownego był jednocześnie wicedyrektorem instytutu, odrębność tego ostatniego zaciera się. Wykładowcy są nazywani „profesorami w diecezjalnym Instytucie

---

56 Początkowo wyglądało to dość kuriozalne, czego dowodem jest „Schematyzm Diecezji Tarnowskiej 1993”, gdzie najpierw jest informacja o Wyższym Seminarium Duchownym i zamieszczonym pod nim Kolegium Księży Profesorów (s. 53–54), a następnie wymienia się Instytut Teologiczny (s. 55), i wyliczeni zostają „Pracownicy Naukowo-Dydaktyczni”.

57 Szerzej zob. ks. A. Żurek, *Historia Wydziału Teologicznego do roku 2010*, s. 111–112.

58 Szerzej zob. A. Żurek, *Studia o charakterze teologicznym i religijnym w diecezji tarnowskiej od początku jej dziejów*, w: *Dzieje diecezji tarnowskiej*, t. 2: *Instytucje i wydarzenia*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2012, s. 223–226; A. Żurek, *Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie*, w: *Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła w Krakowie (2004–2014)*, Tarnów 2014, s. 11–12.

59 Tę nazwę spotykamy m.in. w: *Relacja o stanie diecezji tarnowskiej biskupa Józefa Alojzego Pukalskiego*, § 6, „Archiwa i Biblioteki Kościelne” 34 (1977), s. 363, co można traktować jako nazwę oficjalną.



teologicznym”<sup>60</sup>, ale każdy z nich może też być traktowany jako „Professor [...] in Seminario diocesano”<sup>61</sup>, choć w innym dokumencie kurialnym może figurować jako profesor instytutu. Może to świadczyć o małym znaczeniu instytutu dla władz kościelnych. Ponieważ jednak dla czynników państwowych bycie „profesorem Instytutu” było istotne, również w Kościele tarnowskim respektowano ten stan rzeczy. Akceptowały go też władze Kongregacji, o czym świadczą relacje biskupów składane w trakcie wizyt „ad limina”. Studenci, którym instytut nie wystawiał żadnych dokumentów, nie musieli się tymi formalnościami interesować. Mieszkali w seminarium, podlegali władzom i rygorom seminaryjnym, a to, że wykłady w tym samym budynku prowadzili profesorzy instytutu, nie miało dla nich znaczenia.

Również w międzywojniu nie było ani indeksów, ani nie wydawano dyplomów ukończenia studiów. Kandydaci do kapłaństwa zgłaszali się do seminarium diecezjalnego, a przyjęcie do niego oznaczało przyjęcie na studia. Wyniki egzaminów zapisywano na stosownych listach, na których często nie było ani pieczęci, ani nagłówków. Wprowadzie matrykuły były firmowane przez instytut, ale studenci, a potem księża nie mieli potrzeby do nich zaglądać. Natomiast absolutoria, jeśli je wystawiano, były firmowane przez instytut. Tytuł wówczas brzmiał: „NN alumn Diecezjalnego Seminarium Biskupiego ukończył stosowne studium teologiczne w Instytucie Teologicznym Biskupa Tarnowskiego”<sup>62</sup>.

Studia teologiczne w Tarnowie miały charakter studiów wyższych, ale chcąc uzyskać tytuł magistra, należało po ukończeniu tych studiów zdać odpowiednie egzaminy na jednym z wydziałów uniwersyteckich<sup>63</sup>. Tym procesem zainteresowani byli nieliczni. Udającym się na dalsze studia na uczelniach kościelnych wystarczyło absolutorium. Władze diecezjalne ze swej strony dążyły do utrwalenia wśród diecezjan przekonania o seminarium jako instytucji przygotowującej do kapłaństwa. Informacje czy nawet wzmianki

---

60 Por. J. Goryl [informacja przy osobie], „Currenda” (1886) nr 21, s. 184. Nominację J. Tyłki odnotowano w dziale urzędowym: „nominetur ... Professor Studii bibl. ... in Instituto theologico diocesano” (*Mutationes inter Venerabilem Clerum*, „Currenda” (1883) nr 19, s. 147).

61 Por. ks. A. Góralik [informacja przy osobie]: *Mutationes inter Venerabilem Clerum*, „Currenda” (1886) nr 21, s. 184.

62 Por. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, Teczka personalna ks. W. Węgła.

63 Kwestię tę regulowało Zarządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 8 lutego 1928 r. (Nr IV. S. W. 373/28) w sprawie programu studiów i egzaminów na wydziałach teologii katolickiej w Uniwersytetach na stopień magistra teologii, „Currenda” (1928) nr 12, s. 80–82.

o Instytucie Teologicznym trudno znaleźć w jakikolwiek publikacjach diecezjalnych. Jedynie w schematyzmie diecezjalnym kolegium profesorskie instytutu było co roku wymieniane.

Po drugiej wojnie światowej o Instytucie Teologicznym w materiałach diecezjalnych było jeszcze mniej. Temat był odgórnie eliminowany przez reżim komunistyczny, ale też nie był podnoszony przez stronę kościelną: nawet na forum wewnętrznym, o czym świadczy labilność terminologiczna w nominacjach wykładowców. Studenci, czyli klerycy seminarium duchownego, nie musieli mieć świadomości, jak nazywa się uczelnia, w której studiują. Nie mieli żadnych dokumentów uczelnianych, wszystkim zarządzały władze seminaryjne, wykładowców tytułowano profesorami seminaryjnymi, rok akademicki inaugurowano w seminarium, mówiono i pisano o ukończeniu studiów w seminarium duchownym – więc nawet nazwa „Instytut Teologiczny” rzadko się pojawiała. Również w opracowaniach naukowych pomijano ten fakt<sup>64</sup>. Pamięć o tej instytucji zachowało jedynie wąskie grono wykładowców oraz niektórzy urzędnicy kurii diecezjalnej.

Taka sytuacja trwała do lat siedemdziesiątych xx wieku. Dopiero wtedy zaczęto częściej nawiązywać do tradycji Instytutu Teologicznego. Pojawiły się indeksy z tytułem „Instytut Teologiczny w Tarnowie” na stronie tytułowej i „Seminarium Dioecesanum Tarnoviense” na odwrocie. Pojawiły się absolutoria z podobnym nadrukiem, na których widniała jednak pieczęć „Seminarium Tarnoviense”. W późniejszym okresie nadruk na indeksach zmieniono i brzmiał on: „Instytut Teologiczny – Wyższe Seminarium Duchowne w Tarnowie”. Jednak informacja ta nie przebiła się ani do świadomości studentów, ani innych instytucji diecezjalnych. Nawet w latach dziewięćdziesiątych, gdy już głośno było o przekształceniach Instytutu Teologicznego, panowało coś w rodzaju zмовy milczenia na jego temat. Jeżeli już mówiono o instytucie, to kojarzono z nim studia teologiczne dla świeckich. Nawet jego władze nie zadbały o udokumentowanie posiedzeń i uchwał istniejących już wówczas uczelnianych gremiów urzędowych.

---

64 Na przykład wspomniany artykuł ks. P. Gajdy. Znamienne, że autor tego artykułu, wspominając o reformach studiów z końca lat pięćdziesiątych xx wieku, wymienia Wyższy Instytut Filozoficzno-Teologiczny. Zob. ks. P. Gajda, *Sylwetki biograficzne profesorów*, s. 307. Z kolei ks. A. Nowak w artykule *Z okazji 150-lecia Seminarium Duchownego w Tarnowie* („Currenda” 122 (1972) nr 1–6, s. 89–95) ani słowem nie wspomina o Instytucie Teologicznym, natomiast podaje, że w Seminarium Duchownym „było około 100 profesorów”.



Atmosfera panująca wokół Instytutu Teologicznego pełna była niedomówień. Widocznym i symptomatycznym tego znakiem jest kilkutomowy *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*<sup>65</sup>. Jego autor, ks. Adam Nowak, wzmiankę o Instytucie Teologicznym pominął w biogramach księży, zamieszczając przy każdym księdzu formułę: „ukończył studia teologiczne w Tarnowie”<sup>66</sup>. Natomiast przy wykładowcach pojawia się od czasu do czasu informacja: „profesor w Instytucie Teologicznym w Tarnowie”<sup>67</sup>. Przy wielu jednak, nawet pełniących ważne funkcje w instytucie, można przeczytać: „wykładał [...] w seminarium duchownym w Tarnowie”<sup>68</sup>. Z całą pewnością był to świadomy zabieg autora, na który nie miała już wpływu nieistniejąca już wówczas cenzura.

Jeszcze dalej szli autorzy zamieszczanych w „Currendzie” nekrologów księży, pisząc o ukończeniu przez nich studiów filozoficzno-teologicznych w seminarium tarnowskim. Taka formuła pojawia się w biogramach kapłanów, którzy kończyli studia w Instytucie Teologicznym, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej<sup>69</sup>. Podobnie było z biogramami wykładowców, których kojarzono z seminarium duchownym, nawet jeśli mieli urzędowe nominacje do Instytutu Teologicznego. Jest to wyraz powszechnej świadomości wśród duchowieństwa diecezji tarnowskiej. Nawet w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, gdy głośno było o Instytucie Teologicznym i jego przekształceniach, prawda o jego istnieniu nie mogła się przebić ani do świadomości księży, ani opinii publicznej. Dowodem może być informacja, jaka się pojawiła w tarnowskim wydaniu „Gościa Niedzielnego” w 2002 roku o uczelniach tarnowskich. Redaktor na początku wymienił „najstarszą uczelnię”, czyli „posiadające ponad 180-letnią historię Wyższe Seminarium Duchowne”<sup>70</sup>. Taka była świado-

---

65 Por. *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 1–4, ks. A. Nowak, Tarnów 1999–2004.

66 Autor widocznie miał świadomość, że gdyby napisał o ukończeniu studiów w Wyższym Seminarium Duchownym, dopuściłby się dużej nieścisłości. Powód, dla którego przemilczał informację o Instytucie Teologicznym, jest nieznan.

67 ks. A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1788–1985*, t. 2, Tarnów 2000, s. 9.

68 Tak jest w przypadku ks. A. Góralika, wicedyrektora Instytutu Teologicznego. Zob. ks. A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1788–1985*, t. 1, Tarnów 1999, s. 105.

69 Zdarzają się wyjątki. Zob. Ks. J. Rogóż, „Currenda” 117 (1967) nr 1–4, s. 86. Autorem nekrologu był prawdopodobnie ks. J. Rzepa, redaktor „Currendy”.

70 ZbW, *Uczelnie Tarnowa*, „Gość Niedzielnny” 19.05.2002, nr 20, wkładka tarnowska, s. 20.

mość i pamięć o Instytucie Teologicznym wśród „dobrze poinformowanych” czynników.

Istnienie Instytutu Teologicznego w Tarnowie w latach 1838–2004 jest niezaprzeczalnym faktem. Przez większą część swej historii stanowił on, przynajmniej formalnie, specyficzną uczelnię wyższą w Tarnowie. Tam mieli się kształcić kandydaci do kapłaństwa, którzy byli formowani w seminarium duchownym. W praktyce jednak personalne połączenie władz obu tych instytucji skutkowało tym, że to ta druga firmowała wszystko. Gdy jednak zaistniała potrzeba, można było się na Instytut Teologiczny powołać. Wiedziały o nim władze diecezjalne, które nie kwapiły się ani z jego rozwiązaniem, ani specjalnie nie troszczyły o jego rozwój. Zamiast tego panowała wokół niego swoista zmowa milczenia.

Na temat powodów, dla których istnienie i działalność Instytutu Teologicznego w Tarnowie były tak przemilczane, można tylko dywagować. Pewnym wytłumaczeniem może być fakt, że była to specyficzna instytucja państwowa, utworzona w czasach zaborów. Strona kościelna musiała się na jej powstanie zgodzić. Przynosiło to zresztą diecezji pewne profity (np. utrzymanie, prestiż). Prowadzenie instytutu nie nastroczało dodatkowych trudności, zwłaszcza po początkowych zawirowaniach, więc władze diecezjalne bez większych oporów godziły się na jego istnienie. Z czasem przyzwyczajono się do jego obecności, choć specjalnie tego nie podkreślano. Dopiero pod sam koniec istnienia instytutu nabrało większego znaczenia, gdy już w wolnej Polsce pojawił się problem podniesienia studiów teologicznych w Tarnowie do rangi studiów uniwersyteckich: było co przekształcać w prawdziwy Wydział Teologiczny.

## Bibliografia

- Archiwum Diecezjalne w Tarnowie.  
Archiwum Seminarium Duchownego w Tarnowie.  
Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.  
Ablewicz J. ks. bp, *Kazanie wygłoszone w kościele parafialnym w Bochni*, „Currenda” 122 (1972) nr 1–6, s. 99–102.  
Banach R., *Początki Seminarium Duchownego w Tarnowie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 5 (1972), s. 183–197.  
„Currenda. Pismo Urzędowe Tarnowskiej Kurii Diecezjalnej” (1885) nr 1; nr 4.

- Gajda P. ks., *Sylwetki biograficzne profesorów Seminarium Duchownego w Tarnowie*, „Currenda” 109 (1959) nr 5–6, s. 291–334.
- Informator. Rok akademicki 1999/2000. Instytut Teologiczny w Tarnowie*, Tarnów 1999.
- Kokoszka A., *Inauguracja roku akademickiego 1988/1989*, „Currenda” 139 (1989) nr 1–3, s. 24–28.
- Kubiś A., *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954–1981*, Kraków 2005.
- Kumor B., *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1789–1985*, Kraków 1985.
- Kumor B., „Ratio studiorum” w polskich seminariach duchownych, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 473–480.
- Kumor B., *Dzieje polityczno-gospodarcze diecezji tarnowskiej*, Lublin 1958.
- Mutationes inter Venerabilem Clerum*, „Currenda” (1883) nr 19, s. 147–148.
- Mutationes inter Venerabilem Clerum*, „Currenda” (1886) nr 21, s. 183–184.
- Nowak A., *Studia w Seminarium Duchownym w Tarnowie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 6 (1977), s. 271–281.
- Nowak A. ks., *Z okazji 150-lecia Seminarium Duchownego w Tarnowie*, „Currenda” 122 (1972) nr 1–6, s. 89–95.
- Nowak A. ks., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1788–1985*, t. 1, Tarnów 1999.
- Nowak A. ks., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1788–1985*, t. 2, Tarnów 2000.
- Nowak J., *Uczelnie tarnowskie*, „Gość Niedzielny” 20 (2002), wkładka tarnowska, s. 20–21.
- Relacja o stanie diecezji tarnowskiej biskupa Józefa Alojzego Pukalskiego*, „Archiwa i Biblioteki Kościelne” 34 (1977), s. 351–369.
- Rocznik diecezji tarnowskiej 1936*, Tarnów 1936.
- Schematismus* 1838; 1843; 1845; 1850.
- Schematyzm Diecezji Tarnowskiej na rok 1992. Część historyczna*, Tarnów 1992.
- Schematyzm Diecezji Tarnowskiej 2000*, Tarnów 2000.
- Zarządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 8 lutego 1928 r. (Nr IV. S. W. 373/28) w sprawie programu studiów i egzaminów na wydziałach teologii katolickiej w Uniwersytetach na stopień magistra teologii, „Currenda” (1928) nr 12, s. 80–82.
- Żurek A. ks., *Historia Wydziału Teologicznego do roku 2010*, „Tarnowskie Studia Historyczne” 3 (2013), s. 104–121.

Żurek A. ks., *Studia o charakterze teologicznym i religijnym w diecezji tarnowskiej od początku jej dziejów*, w: *Instytucje i wydarzenia*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2012, s. 223–226.

Żurek A. ks., *Troska Kościoła tarnowskiego o formację intelektualną duchownych. W świetle synodów diecezji tarnowskiej*, w: *Synody diecezji tarnowskiej*, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2017, s. 153–165.

Żurek A. ks., *Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie*, w: *Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła w Krakowie (2004–2014)*, Tarnów 2014, s. 11–24.

---

## Abstrakt

### *Instytut Teologiczny w Tarnowie — zapożyczona uczelnia Tarnowa*

W 1838 roku rozpoczął swoją działalność Instytut Teologiczny w Tarnowie. Jego zadaniem miało być kształcenie alumnów seminarium duchownego w Tarnowie. Seminarium odpowiadało za formację duchową, a instytut za intelektualną. Jednak w świadomości diecezjan, a nawet samych adeptów tej uczelni, to seminarium kształciło. Na taki stan rzeczy wpłynęło kilka czynników. Najważniejsze, jak się wydaje, było to, że rektor seminarium stał często na czele instytutu. W 2004 roku Instytut Teologiczny w Tarnowie, istniejący od czasów austriackich, został ostatecznie przekształcony w specyficzny Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Tym samym przestała istnieć najstarsza uczelnia wyższa Tarnowa. W artykule podjęto próbę wyjaśnienia zawiłych relacji seminarium duchownego z Instytutem Teologicznym, skutkujących znikomą wiedzą księży i diecezjan na temat jego istnienia i działalności.

**Słowa kluczowe:** Instytut Teologiczny, seminarium duchowne, Tarnów

---

## Abstract

### *Theological Institute in Tarnow — a recognized academy of Tarnow*

In 1838, the Theological Institute in Tarnow started its activity. Its task was to educate the seminary students in Tarnow. The seminary itself was responsible for

the spiritual formation, while the Institute for the intellectual one. However, in the diocesans' awareness, even among the Institute students, the seminary itself was perceived as the academy. That was a result of various reasons. It was mainly due to the fact that the same person was simultaneously the rector of the seminary and the chief of the Institute. In 2004, the Theological Institute in Tarnow, existing since the Austrian times, was transformed into the specific Theological Department of the Pontifical Academy of Theology in Krakow. Because of that, the oldest academy in Tarnow (whose existence had been recognized only by a small group of people) ceased to exist. This article attempts to present the complex relations between the seminary and the Institute, resulting with a minimal knowledge about the Institute's existence and activity among the clergymen and diocesans.

**Keywords:** Theological Institute, seminary, Tarnow



ks. Sebastian Śmiałek

<https://orcid.org/0009-0002-1623-7726>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Proboszczowie parafii św. Joachima w Krzyżanowicach od końca XVIII do początku XXI wieku. Zarys problematyki

Parafia w Krzyżanowicach k. Bochni swoimi początkami sięga XIV wieku, co potwierdzają rachunki świętopietrza zachowane od 1325 roku<sup>1</sup>. O znajdującym się tam kościele mówią także starsze źródła, jak chociażby wzmianka na temat niejakiego Rynarda z Krzyżanowic, który wybrał się na polowanie w dniu św. Michała ok. 1250 roku, kiedy dzwoniło na mszę świętą. Po powrocie zachował, ale udał się do grobu św. Stanisława i doznał uzdrowienia<sup>2</sup>.

Niemal od samego początku Krzyżanowice związane były z Bochnią. W 1392 roku król Władysław Jagiełło nadał Bochni wieś, którą kupił od ówczesnego właściciela Krzyżanowic Dzierżka Momota<sup>3</sup>. Mieszczanie bocheńscy nabyli tylko część Krzyżanowic, położoną na prawym brzegu Raby, nazwanych

1 Zob. *Acta Camerae Apostolicae*, vol. 1: 1207–1344, ed. J. Ptaśnik, Cracoviae 1913, s. 124 i 195 (*Monumenta Poloniae Vaticana*, 1). *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioecesis Tarnoviensis* z 1898 roku podaje jako datę fundacji parafii Krzyżanowice rok 1312, jednak data ta pochodzi z falsyfikatu aktu fundacyjnego parafii. Por. *Rocznik diecezji tarnowskiej na rok 1972*, red. J. Rzepa, Tarnów 1972, s. 116.

2 Zob. *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. 4, opr. Lwowska Komisja Historycznej Akademii Umiejętności, Lwów 1884, s. 292; por. Z. Perzanowski, J. Pleziowa, *Cuda św. Stanisława*, „*Analecta Cracoviensia*” 11 (1979), s. 75–77.

3 Por. *Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. 6: *Dokumenty króla Władysława Jagiełły z lat 1386–1417*, red. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Wrocław–Warszawa 1974, nr 1586.

później Krzyżanowicami Wielkimi (dzisiejsze Krzyżanowice), dla odróżnienia od Krzyżanowic Małych (dziś część Proszówek), które były nadal własnością szlachecką<sup>4</sup>.

Źródła pochodzące z xv wieku podają, że pierwotny kościół w Krzyżanowicach był świątynią drewnianą, noszącą wezwanie Świętego Ducha<sup>5</sup>. Pod koniec xviii wieku najprawdopodobniej uległ spaleni. Wówczas podjęto decyzję, aby do Krzyżanowic przenieść z Bochni pobernardyński kościół, ponieważ w 1788 roku miała miejsce kasata klasztoru. Budynek został sprzedany na licytacji władzom miejskim w 1793 roku, a rok później odbudowano go w Krzyżanowicach. Jako patrona obrano św. Joachima<sup>6</sup>.

Blisko 700 lat historii parafii oraz zbliżająca się 230 rocznica przeniesienia zabytkowego kościoła św. Joachima z Bochni do Krzyżanowic wydaje się dobrą okazją do opracowania, które może przybliżyć dzieje tejże parafii. Dzieje, na które składają się zarówno zaangażowanie parafian, jak i duchowa oraz materialna troska kapłanów. Celem artykułu będzie przedstawienie sylwetek krzyżanowickich duszpasterzy (proboszczów i administratorów), kierujących parafią od momentu przeniesienia obecnego kościoła parafialnego z Bochni do Krzyżanowic aż do początku xxi wieku.

## Duszpasterze w Krzyżanowicach od końca xviii do końca xix wieku

Wiekі xviii i xix to czas burzliwych przemian politycznych, społecznych i gospodarczych. Rzeczpospolita zniknęła z mapy Europy, co rusz wybuchały też powstania i zrywy narodowe. W tak trudnych czasach rodziła się diecezja tarnowska, a także kształtowała krzyżanowicka parafia, która stopniowo odcinała się od swoich bocheńskich korzeni. Ów związek Krzyżanowic z Bochnią widoczny był m.in. w tym, że większość proboszczów krzyżanowickich wywodziła się z kleru bocheńskiego. Widać to chociażby na przykładzie kilku

4 Por. *Słownik historyczno-geograficzny województwa krakowskiego w średniowieczu*, cz. 3, z. 2, opr. W. Bukowski, J. Kurtyka, J. Laberschek, Z. Leszczyńska-Skrętowa, F. Sikora, red. F. Sikora, Kraków 1997, s. 267.

5 Zob. *Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. 1: *Dokumenty z lat 1257–1420*, red. S. Kuraś, Wrocław–Warszawa 1962, nr 268.

6 B. Krasnowolski, *Urbanistyczne i architektoniczne przekształcenia po I rozbiórce Polski (1772–1795)*, w: *Bochnia. Atlas historyczny miast polskich*, t. 5: *Małopolska*, z. 4, red. Z. Noga, Toruń–Kraków 2016, s. 11.



ostatnich duchownych, sprawujących urząd proboszcza lub administratora jeszcze przed przeniesieniem pobernardyńskiego kościoła z Bochni w 1794 roku.

Ks. Krzysztof Stanczewski urodził się w 1740 roku w Bochni. Studia odbył na Akademii Krakowskiej i również w Krakowie ok. 1765 roku przyjął święcenia kapłańskie. Parafię w Krzyżanowicach objął w 1784 roku i był proboszczem aż do swojej śmierci 5 października 1791 roku. Został pochowany w Bochni<sup>7</sup>.

Na krótki czas administratorem został ks. Urban Lalikiewicz. On także pochodził z Bochni, gdzie urodził się w 1749 roku. Naukę w zakresie szkoły średniej i studia odbył w Krakowie. Po kilku latach posługi w różnych parafiach (Bobowa, Okulice, Myślenice) na nowo związał się z Akademią Krakowską, głównie poprzez pracę dydaktyczną. W latach 1778–1779 wykładał gramatykę w Kolonii Akademickiej Uniwersytetu Krakowskiego w Nowym Korczynie<sup>8</sup>. W okresie od 15 stycznia do 17 czerwca 1787 roku pełnił też funkcję seniora w szkole parafialnej św. Anny w Krakowie<sup>9</sup>.

W 1791 roku na miejsce ks. Lalikiewicza przybył ks. Ambroży Żabiński. Urodził się w 1760 roku. Wstąpił do zakonu bernardynów, gdzie przyjął święcenia w 1785 roku. Prawdopodobnie pierwszą placówką, w której pracował, był klasztor w Bochni, skasowany w 1788 roku przez reformę cesarza Józefa II. Po kasacji pozostał w Bochni, gdzie posługiwał jako wikariusz i kaznodzieja przy kościele św. Mikołaja. W 1791 roku został proboszczem w Krzyżanowicach<sup>10</sup>. To w czasie jego proboszczowania przeniesiono z Bochni pobernardyński kościół i wybudowano w miejsce spalonego kościoła Świętego Ducha. Żabiński zasłynął jako kapłan sumienny w pracy i pobożny. Urząd proboszcza sprawował aż do śmierci w 1820 roku. Został pochowany w Krzyżanowicach<sup>11</sup>.

Ks. Żabiński w pewien sposób wpisał się także w historię kaplicy na bocheńskiej Murowiance, która po dziś dzień słynie z cudownej figury Matki Bożej Anielskiej. Owa figura pierwotnie znajdowała się w kościele bernardynów w Bochni, ale po przeniesieniu go do Krzyżanowic przechodziła z rąk do

7 Por. A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 4, Tarnów 2004, s. 96.

8 Por. Z. Ruta, *Nauczyciele kolonii akademickich Uniwersytetu Krakowskiego w XVIII wieku*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny wsp w Krakowie” 32 (1968), s. 140.

9 Por. J. Krukowski, *Szkolnictwo parafialne Krakowa w dobie Komisji Edukacji Narodowej (1777–1794)*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 16 (1973), s. 32.

10 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 4, s. 256.

11 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 4, s. 256.

rąk, aż dotarła do krzyżanowickiego proboszcza. Gdy pewnego razu krawiec Gurgul wykonywał pracę na plebanii u ks. Żabińskiego, dostrzegł figurę Maryi, która bardzo mu się spodobała. W podziękowaniu proboszcz ofiarował ją krawcowi, a ten przekazał dalej, aż trafiła ona do górnika Stanisława Cyza, który umieścił ją w wybudowanej przez siebie kaplicy<sup>12</sup>.

W 1820 roku do Krzyżanowic przybył ks. Feliks Pustowski, który przez 10 lat pełnił tu funkcję proboszcza. Święcenia kapłańskie przyjął jako kanonik regularny Grobu Pańskiego w 1810 roku. Został zapamiętany jako gorliwy duszpasterz, który zasłużył się w szkolnictwie. W 1830 roku został proboszczem w Zabierzowie, gdzie też zmarł 16 marca 1850<sup>13</sup>.

4 stycznia 1831 roku administratorem został ks. Stanisław Kobylński herbu Łódzia. Pochodził z dobrze sytuowanej rodziny o szlacheckich korzeniach, jego ojcem był Józef Kobylński, a matką Magdalena Lisiecka. Studiował filozofię we Lwowie i w Wiedniu, a teologię w Wiedniu i w Bochni. To właśnie w Bochni przyjął święcenia z rąk bp. Grzegorza Zieglera w 1823 roku. Pracował jako wikariusz i administrator w wielu placówkach (parafia katedralna w Tarnowie, Wielopole Skrzyńskie, Siedliska Bogusz, Cerekiew, Podegrodzie, Krościenko, Biała, Zabierzów), natomiast w Krzyżanowicach administrował do 1834 roku<sup>14</sup>. Późniejsze lata jego posługi znów obfitowały w liczne parafie (Niepołomice, Jordanów, Tylmanowa), w 1839 roku objął probostwo w Iwkowej<sup>15</sup>. Proboszczem był do 1877 roku, kiedy to zrezygnował i zamieszkał u krewnych w Porąbce Iwkowskiej, gdzie rok później zmarł. Został pochowany w Wojakowej<sup>16</sup>.

Następnym proboszczem w Krzyżanowicach był ks. Kasper Miernicki. Urodzony w 1803 roku, studia ukończył we Lwowie i w Tarnowie, a święcenia przyjął w 1830 roku w Przemyślu z rąk bp. Jana Antoniego Potockiego. Jako wikariusz pracował w Trzcianie i w Bochni. W latach 1834–1853 proboszczował w Krzyżanowicach, a następnie przeniósł się na probostwo do Zabierzowa, gdzie zmarł 22 marca 1870<sup>17</sup>.

12 Por. *Kaplica Matki Boskiej w Murowiance pod Bochnią*, red. J. Łabaj, „Prawda. Pismo ludowe poświęcone sprawom religijnym, narodowym, politycznym, gospodarskim i rozrywcze” 30 (1896), s. 3–4.

13 Por. A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 3, Tarnów 2001, s. 341.

14 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 3, s. 49.

15 Zob. *Rejestr zapisów gruntowych wsi Iwkowa 1804–1876*, opr. R. Kurzydło, Iwkowa 2014, s. 190.

16 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 3, s. 49.

17 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 3, s. 206.

Przez kolejny rok krzyżanowicka parafia miała administratora w osobie ks. Wincentego Worka. Urodził się 14 kwietnia 1816 roku jako syn Antoniego Worka i Małgorzaty Karaś. Szkołę podstawową i gimnazjum ukończył w Bochni, filozofię studiował w Tarnopolu, a teologię we Lwowie i w Tarnowie. Przyjął święcenia z rąk bp. Franciszka Zachariasiewicza w 1840 roku. Był wikariuszem w Bobowej, Nowym Sączu, Andrychowie, Wadowicach, Sułkowicach, Odporyszowie, Pcimiu, Żabnie, Dębicy i Niepołomicach. W 1853 roku został administratorem w Krzyżanowicach, ale już w 1854 roku mianowano go wikariuszem w Mszanie Dolnej, zaś w 1855 roku wikariuszem eksponowanym w Szczawnicy. Na emeryturę przeszedł w 1865 roku i zamieszkał w Bochni. W 1870 roku na krótko objął administrację w Starym Wiśniczu, by ponownie wrócić do rodzinnego miasta, gdzie zmarł 12 maja 1882 roku i został tam pochowany<sup>18</sup>.

Do grona wybitnych postaci XIX wieku należy zaliczyć następnego krzyżanowickiego proboszcza, ks. Feliksa Gondka. Urodził się 21 maja 1821 roku w Bobowej jako syn Wawrzyńca Gondka i Franciszki Nowak. Szkołę podstawową ukończył w rodzinnej miejscowości, natomiast gimnazjum prawdopodobnie w Nowym Sączu. Po odbyciu studiów teologicznych w Tarnowie w 1846 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Józefa Grzegorza Wojtarowicza. Był wikariuszem w Makowie i w Chełmie, a od 1848 roku pracował jako katecheta w bocheńskim gimnazjum. W latach 1854–1882 pełnił funkcję proboszcza parafii Krzyżanowice (od 1873 do 1874 roku wspierał go jako wikariusz ks. Józef Guzdrewicz, który pracował jako nauczyciel w szkole<sup>19</sup>), a w latach 1882–1891 proboszcza parafii Trzciana. W 1891 roku zrezygnował z probostwa i przeniósł się do Bochni, gdzie zmarł 9 kwietnia 1892 roku. Jego grobowiec znajduje się przy głównej bramie bocheńskiego cmentarza<sup>20</sup>.

Ks. Gondek zasłynął jako poczytny pisarz religijny. Pisał i wydawał wiele prac homiletycznych oraz artykułów do czasopism. Wiele z nich napisał podczas swojego pobytu w Krzyżanowicach, m.in. relacje ze swojego pobytu w Ziemi Świętej i w Libanie pt. *Wspomnienia z pielgrzymki do Ziemi Świętej w roku 1859 odbytej* (1860) oraz *O Maronitach i innych pokoleniach na Libanie* (1860), a także *Jozafata dolina czyli sąd ostateczny* (1861), *Prawdy nad prawdami*

18 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 4, s. 218.

19 Por. A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 2, Tarnów 2000, s. 262.

20 Por. J. Zbudniewek, *Feliks Gondek*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, red. H.E. Wyczanowski, Warszawa 1981, s. 555–556.

czyli lekarstwo niebieskie dla człowieka (1862), Gorzałka źródłem wszystkich zbrodni wobec Boga i ludzi (1864), Ćwiczenia duchowe czyli lekarstwo niebieskie dla człowieka (1865), cykl tekstów pt. Siedem grzechów głównych (1869–1871), Wieczór św. Sylwestra czyli wypisy z mojego dziennika (1875), Rozmyślenia nad ewangeliąmi każdego dnia wielkiego postu ku zbudowaniu i uświęceniu ludu chrześcijańskiego (1881), Męka pańska do rozmyślenia w poście i w dni piątkowe (1882)<sup>21</sup>. Ponadto ks. Feliks Gonddek pełnił obowiązki dziekana dekanatu bocheńskiego, a w 1876 roku został honorowym doradcą konsystorza biskupiego w Tarnowie. W dowód zasług otrzymał diecezjalne odznaczenia *Expositorium Canoniale* i *Rochettum et Mantolettum*<sup>22</sup>.

Dwóm kolejnym proboszczom nie było dane sprawować tego urzędu tak długo, jak ich poprzednikowi. Ks. Franciszek Dobrowolski urodził się 11 sierpnia 1849 roku w Starym Sączu i był synem Jakuba Dobrowolskiego i Katarzyny Kawińskiej. Szkołę podstawową i gimnazjum ukończył w Nowym Sączu. Teologię studiował w Tarnowie, gdzie 29 lipca 1873 roku z rąk bp. Józefa Alojzego Pukalskiego przyjął święcenia kapłańskie. Był wikariuszem w Podegrodziu i w Bochni. W 1882 roku został administratorem, a w 1883 roku proboszczem w Krzyżanowicach. Zmarł 2 lutego 1884 roku i został pochowany na tamtejszym cmentarzu<sup>23</sup>.

Ks. Antoni Karnasiewicz urodził się w Jaśle 18 maja 1848 roku. Był synem Macieja Karnasiewicza i Wiktorii Kaśkiewicz. Do szkoły podstawowej i gimnazjum uczęszczał w rodzinnym mieście. Teologię studiował w Tarnowie, gdzie 13 lipca 1872 roku przyjął też święcenia z rąk bp. Pukalskiego. Zanim przybył do Krzyżanowic pracował jako wikariusz w Skrzyszowie, Wadowicach i Bochni. 29 stycznia 1884 roku został administratorem, a nieco później proboszczem parafii św. Joachima w Krzyżanowicach. Zmarł 10 marca 1886 roku i został pochowany na krzyżanowickim cmentarzu. W 1876 został odznaczony *Expositorium Canoniale*<sup>24</sup>.

Pod koniec XIX wieku obowiązki proboszcza pełnił ks. Józef Dankowski. Syn Michała Dankowskiego i Marianny Rogowskiej urodził się 16 grudnia 1845 roku

21 Zob. W. Krynicki, *Gondek Feliks*, w: *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, Ser. 1, t. 25–26, red. J. Aleksandrowicz, Warszawa 1900, s. 368.

22 Por. S. Zieliński, *Gondek Feliks*, w: *Mały słownik pionierów polskich kolonialnych i morskich: podróżnicy, odkrywcy, zdobywcy, badacze, eksploratorzy, emigranci – pamiętnikarze, działacze i pisarze migracyjni*, red. S. Zieliński, Warszawa 1933, s. 130.

23 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 2, s. 155.

24 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 3, s. 26.

w Jordanowie. Do szkoły podstawowej chodził w Jordanowie, a do gimnazjum w Krakowie. Studiował teologię w Tarnowie i w 1875 roku przyjął święcenia kapłańskie przez posługę bp. Pukalskiego. Był wikariuszem w Rabie Wyżnej, Żegocinie, Zdziarcu, Muszynie i Tropiu (tam założył Bractwo Najświętszego Serca Pana Jezusa, uczył chłopców w szkole gospodarczej i pracował przy budowie plebanii). W 1879 roku został wikariuszem w Rzezawie, a w 1881 roku w Bochni. Od 13 lutego 1886 roku pełnił funkcję zastępczego katechety, a następnie administratora i proboszcza w Krzyżanowicach. Uporządkował sprawy beneficjalne, sumiennie prowadził kancelarię oraz zgromadził dokumenty na temat historii parafii. Wybudował również plebanię. Zmarł 18 września 1897 roku i pochowany został na cmentarzu w Krzyżanowicach. W 1895 otrzymał diecezjalne wyróżnienie *Expositorium Canonice*<sup>25</sup>.

## **Księża w parafii św. Joachima w Krzyżanowicach od początku XX wieku do zakończenia II wojny światowej**

Początek XX wieku w historii Polski zapisał się owocnymi dążeniami o odzyskanie niepodległości oraz staraniami, by tę wolność utrzymać. Te wysiłki musiały jednak zmierzyć się z dramatem kolejnej wojny światowej, która pochłonęła wiele istnień ludzkich, również w kręgu duchowieństwa. Także krzyżanowickich duszpasterzy nie ominął dramat tamtych trudnych dziejów.

W latach 1897–1935 proboszczem w Krzyżanowicach był ks. Andrzej Sulisz. Urodził się 2 sierpnia 1865 roku w Ropcycach jako syn Tomasza Sulisza i Marii Olszewskiej. 14 czerwca 1890 roku został wyświęcony na kapłana przez bp. Ignacego Łobosa. Był wikariuszem w Górze Ropczyckiej i w Bochni. W 1897 roku został administratorem parafii Krzyżanowice, a rok później proboszczem. Wybudował plebanię. We wrześniu 1920 roku był przez krótki czas suspendowany, po czym dalej pozostawał na probostwie. Zmarł 3 listopada 1935 roku i został pochowany w Krzyżanowicach<sup>26</sup>. Jeszcze pod koniec swojego życia miał kilku księży administratorów, którzy zarządzali parafią.

Pierwszy z nich, ks. Wojciech Papież, syn Jana Papieża i Marii Sewielskiej, urodził się 27 marca 1890 roku w Rzekach. Szkołę podstawową ukończył we wsi rodzinnej, a gimnazjum w Krakowie. Święcenia przyjął 25 maja 1915 roku w Tarnowie z rąk bp. Leona Wałęgi. Pracował jako wikariusz w Zawadzie

25 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 2, s. 149.

26 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 4, s. 96.

k. Dębicy, Zdziarcu, Starym Wiśniczu, Mszanie Dolnej, Nawojowej i Chełmie. Od 1927 roku był administratorem w Krzyżanowicach. 11 października 1929 roku objął probostwo w Mędrzechowie<sup>27</sup>. Po wybuchu II wojny światowej współpracował jako kapelan ze Związkiem Walki Zbrojnej Armii Krajowej. 6 grudnia 1941 roku został aresztowany przez gestapo. Początkowo Niemcy przetrzymywali go w więzieniu w Tarnowie. Później został przewieziony do Auschwitz, a 5 czerwca 1942 roku przetransportowano go do Dachau, gdzie zginął 15 grudnia 1942 roku<sup>28</sup>.

Ks. Ludwik Pilch był synem Stanisława Pilcha i Agnieszki Wolnik. Urodził się 6 sierpnia 1883 roku w Bielczy. Ukończył szkołę podstawową w Bielczy i gimnazjum w Tarnowie. Na kapłana został wyświęcony przez bp. Wałęgę 29 czerwca 1910 roku w Tarnowie. Był wikariuszem w Królówce, Szczucinie i Radłowie. W wielu parafiach pełnił urząd administratora (Żegocina, Wilczyśka, Siedliska Bogusz, Siedlce, Rożnów, Korzenna, Rajbrot, Strzelce Wielkie). W 1923 roku został wikariuszem eksponowanym w Rudzie, a w 1924 roku proboszczem w Mędrzechowie. W latach 1929–1930 był administratorem w Krzyżanowicach. W 1930 roku wstąpił do zgromadzenia księży filipinów i pracował na placówce w Studziannie. Został też kapelanem Wojska Polskiego. 7 października 1943 roku aresztowało go gestapo. Był przetrzymywany i torturowany w więzieniu w Tomaszowie Mazowieckim. Stamtąd przewieziono go do Auschwitz, gdzie wspierał duchowo innych więźniów. Zginął 2 lub 3 grudnia 1943 roku<sup>29</sup>.

Ks. Franciszek Głąb urodził się w 1901 roku w Gręboszowie jako syn Jana Głęba i Anny Michoń. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Gręboszowie, natomiast do gimnazjum w Dębicy i w Tarnowie. Święcenia kapłańskie przyjął przez posługę bp. Edwarda Komara 29 maja 1927 roku. Jego pierwszą placówką była Kamienica. Od maja do sierpnia 1930 roku przebywał na urlopie zdrowotnym, natomiast od 1 sierpnia 1930 do 1 czerwca 1932 roku był administratorem w Krzyżanowicach. Później posługiwał jako wikariusz w Radłowie, Mikłuszowicach, Czchowie, Łączkach Kucharskich i Rzepienniku Biskupim. Pod koniec 1938 roku znowu prosił o urlop zdrowotny. Od 20 września 1939 roku sprawował funkcję administratora w Bystrzycy, od 9 sierpnia 1947 roku administratora w Łomnicy, a od lipca 1952 roku proboszcza w Jadownikach

27 Por. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego*, z. 4, Warszawa 1978, s. 373–385.

28 Por. E. Mróz, *Męczeńskie dzieje duchowieństwa diecezji tarnowskiej 1 IX 1939–9 V 1945*, „Currenda” 137 (1987), s. 83–84.

29 Por. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa*, s. 310, 329 i 366.



Mokrych. W 1959 roku przeniósł się na probostwo do Zalipia, gdzie zbudował plebanię. Zmarł 6 maja 1977 roku i został pochowany na cmentarzu w Zalipiu. Odznaczono go *Expositorium Canoniale* i *Rochettum et Mantolettum*<sup>30</sup>.

Ostatnim z administratorów, posługujących za życia byłego proboszcza ks. Sulisza, był ks. Wojciech Biernat, który ostatecznie został proboszczem w Krzyżanowicach. Urodził się w 1901 roku w Jodłówce w domu Jana Biernata i Anny Barnaś. Święcenia kapłańskie przyjął w 1928 roku w Tarnowie z rąk bp. Wałęgi i został posłany jako wikariusz do Radłowa. Od 12 kwietnia 1932 roku pełnił obowiązki administratora, a od 23 czerwca 1936 roku proboszcza parafii św. Joachima w Krzyżanowicach. Urząd ten sprawował do 1941 roku, kiedy to 23 czerwca został aresztowany przez gestapo za ukrywanie u siebie ks. Skarbka z Krakowa, współpracującego z ruchem oporu. Umieszczono go w więzieniu na Montelupich w Krakowie, a w styczniu 1942 roku przewieziono do obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau. Zginął w obozie 17 lub 28 maja 1942 roku. Odznaczono go *Expositorium Canoniale*, a pamiątkowa tablica nagrobna znajduje się na ścianie kapliczki Reubenbauerów na cmentarzu w Krzyżanowicach<sup>31</sup>.

Wśród wielu zasług ks. Wojciecha Biernata na pierwszy plan wybija się dzieło budowy domu parafialnego, który stał się siedzibą Katolickiego Uniwersytetu Ludowego. Myśl utworzenia takiego uniwersytetu na terenie diecezji tarnowskiej podjęła Akcja Katolicka przed rokiem 1938. W komunikacie podanym na wiosnę tegoż roku poinformowano, że „od długiego czasu omawiany projekt utworzenia Katolickiego Uniwersytetu Ludowego na terenie naszej diecezji obecnie przybiera realne kształty”<sup>32</sup>. Tego samego roku powiadomiono, że „w tym roku bowiem we wsi Krzyżanowice koło Bochni otwarty będzie w jesieni Katolicki Uniwersytet Ludowy, który sobie stawia za cel wychowanie nowego pokolenia światłego, czynnego, samodzielnego, katolickiego”<sup>33</sup>. Dyrektorem uczelni bp Franciszek Lisowski mianował ks. Władysława Lesiaka, a inauguracja miała miejsce 27 listopada 1938 roku. Już w sierpniu 1938 roku ks. Biernat podjął się przebudowy i powiększenia obiektu. Wybuch II wojny światowej sprawił, że uniwersytet w Krzyżanowicach funkcjonował zaledwie

30 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 2, s. 226.

31 Por. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa*, s. 376.

32 *Katolicki Uniwersytet Ludowy*, „Posłaniec Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej” 6 (1938) nr 10, s. 214–215.

33 W.L., *Wyższa uczelnia dla wsi (Katolicki Uniwersytet Ludowy)*, „Nasza Sprawa” 6 (1938) nr 38, s. 530.

niepełny rok, ale udało się w tym czasie odbyć dwa kursy, w których wzięło udział 48 wychowanków<sup>34</sup>. W ten sposób powstał ks. Biernata trwale zapisała się w historii parafii, nie tylko ze względu na śmierć poniesioną w obozie koncentracyjnym, ale przede wszystkim poprzez gorliwą pracę na rzecz parafian, jak i dla dobra diecezji tarnowskiej.

Kiedy wojenna zawierucha pozbawiła krzyżanowickich wiernych swojego pasterza, konieczne było ustanowienie kapłanów, którzy przez ten czas mieli administrować wspólnotą parafialną. Pierwszym z nich był ks. dr Władysław Lesiak, który funkcję tę pełnił kilka miesięcy, aż do momentu przybycia do parafii oficjalnego administratora. Urodzony 2 kwietnia 1908 w Jodłowej, był synem Józefa Lesiaka i Tekli Kity. 29 czerwca 1930 roku został wyświęcony na kapłana przez posługę bp. Wałęgi<sup>35</sup>. Przed wojną ks. Lesiak posługiwał jako wikariusz w Piwnicznej, a następnie w parafii katedralnej, gdzie był też kapelanem więzienia oraz sekretarzem generalnym Związku Młodzieży Polskiej<sup>36</sup>. W latach 1941–1945 pełnił obowiązki ojca duchownego i wykładowcy liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie oraz referenta duszpasterstwa Kurii Diecezjalnej. W 1949 roku uzyskał doktorat z teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a następnie został proboszczem parafii św. Małgorzaty w Nowym Sączu. Remontował kościół, budował kaplice i szerzył kult sądeckiego obrazu Jezusa Przemienionego. Był też dziekanem dekanatu nowosądeckiego, a w 1965 roku otrzymał godność infułata. Zmarł 9 czerwca 1977 roku i został pochowany w Nowym Sączu<sup>37</sup>. 16 października 2018 roku Rada Miasta Nowy Sącz podjęła uchwałę w sprawie nadania jednemu z rond w mieście jego imienia<sup>38</sup>.

Kiedy ks. Lesiaka mianowano przełożonym w seminarium, w administrowaniu parafią zastąpił go ks. Jan Stach. Urodził się w 1903 roku w Jaworznej, był synem Jana Stacha i Karoliny Augustyn. Świecenia kapłańskie przyjął 29 czerwca 1929 roku w Tarnowie. Pracował jako wikariusz w Lipnicy

---

34 Por. J. Lizoń, *Katolicki Uniwersytet Ludowy w Krzyżanowicach*, „Currenda” 136 (1986), s. 283–292.

35 Por. A. Nowak, *Lesiak Władysław (1908–1977)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 313.

36 Por. M. Kluz, *Kustosz sądeckiej Góry Tabor. Osoba i posługa księdza Władysława Lesiaka (1908–1977)*, Kraków 2015, s. 26.

37 Por. M. Kluz, *Kustosz sądeckiej Góry Tabor*, s. 39–101.

38 *Protokół Nr LIV/2018 z posiedzenia LIV Sesji Rady Miasta Nowego Sącza*, Nowy Sącz 2018, s. 17–19.



Murowanej, Borzęcinie oraz Ropczycach (zorganizował tam Akcję Katolicką i pomógł w budowie Domu Katolickiego). W 1936 został administratorem w Męcinie, a następnie wikariuszem w Rzezawie, Chełmie i Starym Wiśniczu. W 1941 roku przejął obowiązki administratora w Krzyżanowicach i sprawował je do 1943 roku, kiedy to pozostał w parafii w charakterze wikariusza. W 1945 roku został proboszczem w Kamiannej, a w 1965 roku objął probostwo w Gołkowicach. W 1976 roku przeszedł na emeryturę i zamieszkał w Starym Sączu, gdzie zmarł 4 kwietnia 1979 roku. Pochowano go w Gołkowicach. Został odznaczony *Expositorium Canoniale* i *Rochettum et Mantolettum*<sup>39</sup>.

Ostatnim proboszczem w Krzyżanowicach w czasie II wojny światowej był ks. Jan Pabian. Urodził się 20 marca 1883 roku w Wierzchosławicach jako syn Walentego Pabiana i Wiktorii Stawarz. Szkołę podstawową ukończył w parafii rodzinnej, a gimnazjum w Tarnowie. W 1904 roku wstąpił do tarnowskiego seminarium. W 1906 wysłano go na studia do Rzymu, lecz wrócił stamtąd bez tytułów naukowych. W 1909 roku został wyświęcony na kapłana przez bp. Wałęgę. Był wikariuszem w Kolbuszowej, katechetą w szkołach męskiej i żeńskiej w Mielcu oraz katechetą w szkole żeńskiej w Nowym Sączu. W 1917 roku został proboszczem w Wilczyskach, gdzie rozpoczął budowę kościoła w Stróżach. W 1928 roku objął probostwo w Podegrodziu, a w 1932 roku został także notariuszem dekanatu nowosądeckiego. W latach 1943–1945 proboszczował w Krzyżanowicach, gdzie zmarł 7 stycznia 1945 roku. Spoczywa na cmentarzu w Wierzchosławicach<sup>40</sup>.

## Krzyżanowiccy kapłani posługujący w okresie powojennym i w czasach współczesnych

Kiedy II wojna światowa miała się już ku końcowi, polski Kościół musiał stawić czoła nowemu zagrożeniu w postaci reżimu komunistycznego. To właśnie w tym okresie do krzyżanowickiej parafii przybył nowy proboszcz, który swój urząd pełnił niemal przez cały okres komunizmu w Polsce.

Ks. Józef Skwirut urodził się 14 lutego 1905 roku w Czarnej Sędziszowskiej w rodzinie Leona i Tekli Skwirutów. Ukończył szkoły w Rzeszowie i w Brzesku, a następnie wstąpił do tarnowskiego seminarium, gdzie w 1928 roku przyjął święcenia kapłańskie. Jako wikariusz pracował w Muszynie,

39 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 4, s. 93–94.

40 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 3, s. 276.

Gromniku, Zdziarcu, Libuszy i Nowym Sączu. W 1934 roku został proboszczem w Żegiestowie. Z jego inicjatywy powstała tam Powszechna Szkoła im. Św. Teresy<sup>41</sup>. W 1945 roku objął probostwo w Krzyżanowicach. Po wojnie zdążył przejąć po Niemcach magazyn lin, które wykorzystał do tego, by w 1947 roku z pomocą parafian zbudować most na Rabie. Do tej pory służy on mieszkańcom Krzyżanowic i Proszówek<sup>42</sup>. W 1948 roku został odznaczony Srebrnym Krzyżem Zasługi<sup>43</sup>.

Od 6 czerwca 1945 roku w dawnym dworze w Proszówkach zamieszkały siostry służebniczki, które podjęły się dzieła prowadzenia domu dziecka. Budynek szybko okazał się zbyt mały, więc ks. Skwirut postanowił przekształcić obiekt dawnego Katolickiego Uniwersytetu Ludowego tak, aby można było przeznaczyć go na Dom Dziecka Sieroty Wojennej. Placówka ta spełniała swoją funkcję aż do 1963 roku. Ks. Józef miał wiele pasji, wśród których można wymienić malarstwo (jeden z jego obrazów, przedstawiający Jezusa Miłosiernego, zdobi wnętrze kościoła w Gawłowie) i muzykę (uczył gry i śpiewu oraz prowadził chór i teatr)<sup>44</sup>.

Na 10 lat przed odejściem na emeryturę ks. Skwirut otrzymał do pomocy wikariusza, którym był ks. Stanisław Piech, późniejszy profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Ks. Piech posługiwał jako wikariusz w latach 1970–1974, natomiast w latach 1974–1980 funkcję tę pełnił ks. Eugeniusz Kucharski, budowniczy kościoła w Drwini<sup>45</sup>. W 1980 roku ks. Skwirut zrezygnował z probostwa, a w 1987 roku przeniósł się do Domu Księży Emerytów w Tarnowie. Zmarł 23 sierpnia 1989 roku i został pochowany w Krzyżanowicach. Obok kościoła parafialnego znajduje się poświęcony mu pamiątkowy obelisk,

---

41 Zob. *Wspomnienia Jacka Majki, Kraków 2012*, <http://proszowki.szkolagminabochnia.pl> (26.07.2023).

42 Por. *Folder Parafii Rzymsko-Katolickiej pw. św. Joachima i Nawiedzenia NMP w Krzyżanowicach, Krzyżanowice 2006*, s. 4b.

43 Protokół Nr IV/R. 372/48 na podstawie uchwały Rady Państwa z dnia 27 marca 1947 r., „Monitor Polski” z 1948 r., nr 82, s. 2; zob. także S. Oberleitner, *Polskie ordery, odznaczenia i niektóre wyróżnienia zaszczytne 1705–1990. Vademecum dla kolekcjonerów*, t. 2: *Polska Rzeczpospolita Ludowa 1944–1990*, Zielona Góra 1999.

44 Por. J. Łysek, *Był taki dom, był taki ksiądz...*, „Wiadomości Bocheńskie. Kwartalnik społeczno-kulturalny Stowarzyszenia Bochniaków i Miłośników Ziemi Bocheńskiej” 101 (2014) nr 2, s. 22–23.

45 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 3, s. 109–110.

jego imię nosi jedna z ulic w Proszówkach, a od 2017 roku także Szkoła Podstawowa w Proszówkach<sup>46</sup>.

Następcą ks. Skwiruta został ks. Marian Biernat. Był synem Stanisława Biernata i Marii Dadej. Urodził się 2 października 1930 roku w Jadownikach. Wyświęcony na księdza został przez bp. Karola Pękałę 29 czerwca 1955 roku. Był wikariuszem w Moszczenicy, Przeclawiu, Lisiej Górze, Cikowicach, Kamienicy i Zasowie. W latach 1970–1979 pełnił obowiązki proboszcza w Młyńczyskach, a od 29 lipca 1980 roku był proboszczem w Krzyżanowicach. Pomagał mu ks. Kazimierz Krzyżek, który był wikariuszem w latach 1980–1984<sup>47</sup>. W 1985 roku ks. Biernat przeniósł się na probostwo do Podgrodzia, gdzie sprawował tę funkcję do 1995 roku, kiedy to wyjechał do pracy duszpasterskiej w Austrii. Zmarł 10 marca 2002 roku i został pochowany w Jadownikach<sup>48</sup>.

Kolejnym kapłanem, który przez krótki czas proboszczował w parafii św. Joachima był ks. Józef Bukowiec. Urodzony 29 stycznia 1937 roku w Wojakowej, przyszedł na świat w domu Józefa Bukowca i Marii Tokarskiej. Wyświęcony 29 maja 1966 roku przez bp. Jerzego Ablewicza pracował jako wikariusz w Okulicach, Rzezawie, Radgoszczy, Mystkowie, Lubczy, Cmolasie, Zasowie i Mielcu (parafia Matki Bożej Nieustającej Pomocy). W latach 1978–1985 był proboszczem w Męcinie Wielkiej. Urząd proboszcza w Krzyżanowicach sprawował w latach 1985–1987. Kolejne probostwo otrzymał w 1992 roku w Padwi Narodowej, już na terenie diecezji sandomierskiej, do której się inkardynował. W 2010 roku przeszedł na emeryturę i aż do śmierci mieszkał w parafii Trójcy Przenajświętszej w Mielcu. Zmarł 18 sierpnia 2021 roku i został pochowany w Mielcu. Odznaczono go *Expositorium Canoniale*, a 12 kwietnia 2001 roku otrzymał godność kanonika honorowego kapituły kolegiackiej w Ostrowcu Świętokrzyskim. Dał się zapamiętać jako gorliwy czciciel bł. ks. Jerzego Popiełuszki<sup>49</sup>.

Następcą ks. Bukowca został ks. Roman Rak. Urodził się 24 marca 1944 roku. Jest synem Stanisława Raka i Teodory Figiel, a pochodzi z parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krynicy-Zdroju. Wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, ale niedługo potem w 1964 roku musiał odbyć dwuletnią klerycką służbę wojskową w Ludowym Wojsku Polskim. Święcenia

46 Zob. *Wspomnienia Jacka Majki* (26.07.2023).

47 Por. *Słownik biograficzny kapłanów*, t. 4, s. 270.

48 Por. *Zmarli kapłani*, red. A. Nita, „Currenda” 152 (2002) nr 2, s. 264.

49 Por. M. Podgórski, *Ks. Józef Bukowiec – emerytowany proboszcz parafii Padew Narodowa, rezydent w parafii pw. Trójcy Przenajświętszej w Mielcu*, „Currenda” 170 (2021) nr 3, s. 658.

przyjął 30 maja 1971 roku przez posługę bp. Ablewicza. Posługiwał jako wikariusz w Górze św. Jana, Zawadzie k. Dębicy, Chorzelowie i Dębicy (parafia Matki Bożej Anielskiej). W 1987 roku został mianowany proboszczem parafii Krzyżanowice. W czasie jego pobytu w parafii, dzięki ofiarności wiernych udało się m.in. wybudować nową kaplicę cmentarną (1999) oraz dokonać odnowienia i ozłocenia polichromii wszystkich ołtarzy (2001)<sup>50</sup>. Został odznaczony *Rochettum et Mantolettum*.

W pracy duszpasterskiej ks. Rakowi pomagali wikariusze – ks. mgr Zbigniew Smółkiewicz, budowniczy kościoła i proboszcz w Woli Mieleckiej (1987–1990), ks. dr Stanisław Kądziołka, obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Diecezjalnym w Tarnowie i proboszcz w Złotej (1991–1992), ks. mgr Tomasz Sowa, proboszcz w Zabrzeży (1992–1994), ks. mgr Waław Paterak (1994–1997, zm. 2022), ks. mgr Tadeusz Machniewicz, duszpasterz w sądeckiej bazylice (1997–2001), ks. mgr Józef Pachut, proboszcz w Ziempińowie (2001–2010), ks. mgr Wojciech Dudzik, proboszcz w Biskupicach Radłowskich (2010–2011) i ks. mgr Stanisław Kania, budowniczy kościoła i proboszcz w Proszówkach (2011–2018)<sup>51</sup>. Ks. Rak przeszedł na emeryturę w 2014 roku i obecnie posługuje jako rezydent w nowo utworzonej parafii Matki Bożej Pięknej Miłości w Proszówkach, która oddzieliła się od parafii Krzyżanowice<sup>52</sup>.

W 2014 roku proboszczem zostaje ks. mgr Krzysztof Duda. Urodzony 16 grudnia 1969 roku w Kamienicy, pochodzi z parafii Zalesie. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bp. Józefa Życińskiego 3 czerwca 1995 roku w Tarnowie. Był wikariuszem w Królówce, Dąbrowie Tarnowskiej, Mielcu (parafia Ducha Świętego), Tarnowie (parafia Matki Bożej Szkaplerznej) i Łysej Górze. Mimo krótkiego okresu proboszczowania w Krzyżanowicach (2014–2019) wykazał się troską nie tylko o dobra materialne parafii (generalny remont zabytkowej zakrystii czy wyremontowanie plebanii), ale także o umacnianie u wiernych poczucia wspólnoty, chociażby poprzez organizowanie górskich wycieczek dla wszystkich grup w parafii<sup>53</sup>. W ostatnim roku proboszczowania ks. Dudy biskup tarnowski Andrzej Jeż poświęcił nowy kościół w Proszówkach, które

50 Zob. Archiwum parafii św. Joachima w Krzyżanowicach, *Kronika parafii 1987–2017*, s. 111n.

51 Zob. *Schematyzm diecezji tarnowskiej 2023*, red. R. Kantor, Tarnów 2022.

52 *Schematyzm diecezji tarnowskiej 2023*, s. 115.

53 Zob. Archiwum parafii św. Joachima w Krzyżanowicach, *Kronika parafii*, s. 100nn.

od tej pory stały się samodzielną parafią (2 września 2018)<sup>54</sup>. Od 2019 roku ks. Krzysztof Duda jest proboszczem parafii Pustynia. W 2021 roku otrzymał godność kanonika gremialnego kapituły w Mielcu<sup>55</sup>.

W najnowszej historii Krzyżanowic wpisuje się obecny proboszcz ks. mgr Marian Górowski. Urodził się 16 maja 1960 roku i pochodzi z parafii Wielogłowy. Został wyświęcony na kapłana przez bp. Ablewicza 26 maja 1985 roku. Jako wikariusz pracował w Szczepanowie, Limanowej-Sowlinach, Jodłowej, Tropiu i Mielcu (parafia św. Mateusza). W latach 2003–2019 pełnił obowiązki proboszcza parafii Góra Motyczna. Proboszczem w Krzyżanowicach jest od 2019 roku. Do tej pory, z pomocą rady duszpasterskiej oraz przy zaangażowaniu parafian, udało mu się m.in. wykonać konserwację dachu, drzwi i schodów kościoła oraz XVII-wiecznej dzwonnicy<sup>56</sup>. Jego duchowa i modlitewna troska o wspólnotę parafialną wyraża się m.in. w propagowaniu adoracji Najświętszego Sakramentu.

Niniejsze opracowanie pozwoliło zebrać i przybliżyć sylwetki wszystkich proboszczów i administratorów parafii św. Joachima w Krzyżanowicach od końca XVIII wieku aż do chwili obecnej. Zestawienie ich postaci, wraz z czasem posługiwania w parafii oraz pełnionymi przez nich funkcjami zostało przedstawione w tabeli.

Tabela 1. Lista proboszczów i administratorów parafii Krzyżanowice w latach 1784–2023

Lp.	Imię i nazwisko	Lata posługi w Krzyżanowicach	Funkcje w parafii/diecezji
1.	ks. Krzysztof Stanczewski	1784–1791	proboszcz
2.	ks. Urban Lalikiewicz	1791	administrator/wykładowca Uniwersytetu Krakowskiego
3.	ks. Ambroży Żabiński	1791–1820	proboszcz
4.	ks. Feliks Pustowski	1820–1830	proboszcz
5.	ks. Stanisław Kobylński	1830–1834	administrator
6.	ks. Kasper Miernicki	1834–1853	proboszcz

<sup>54</sup> Zob. *Homilia biskupa Andrzeja Jeża podczas uroczystości erygowania parafii pw. Matki Bożej Pięknego Miłości. Poświęcenie kościoła (Proszówki, 2.09.2018)*, „Currenda” 168 (2018) nr 3, s. 296–300.

<sup>55</sup> *Schematyzm diecezji tarnowskiej 2023*, s. 60.

<sup>56</sup> Por. B. Malec-Suwara, *Krzyżanowice. Idźcie za ciosiem* (16.08.2020), <https://tarnow.gosc.pl> (27.07.2023).

Lp.	Imię i nazwisko	Lata posługi w Krzyżanowicach	Funkcje w parafii/diecezji
7.	ks. Wincenty Worek	1853–1854	administrator
8.	ks. Feliks Gondek	1854–1882	proboszcz/pisarz religijny, dziekan dekanatu bocheńskiego, honorowy doradca konsystorza biskupiego w Tarnowie
9.	ks. Franciszek Dobrowolski	1882–1884	proboszcz
10.	ks. Antoni Karnasiewicz	1884–1886	proboszcz
11.	ks. Józef Dankowski	1886–1897	proboszcz
12.	ks. Andrzej Sulisz	1897–1927	proboszcz
13.	ks. Wojciech Papież	1927–1929	administrator/kapelan zwz Armii Krajowej
14.	ks. Ludwik Pilch	1929–1930	administrator/kapelan Wojska Polskiego
15.	ks. Franciszek Głąb	1930–1932	administrator
16.	ks. Wojciech Biernat	1932–1941	proboszcz/współtwórca Katolickiego Uniwersytetu Ludowego
17.	ks. Władysław Lesiak	1941	administrator/ojciec duchowny i wykładowca wSD w Tarnowie, referent duszpasterstwa kurii diecezjalnej, dziekan dekanatu nowosądeckiego
18.	ks. Jan Stach	1941–1943	administrator
19.	ks. Jan Pabian	1943–1945	proboszcz
20.	ks. Józef Skwirut	1945–1980	proboszcz/inicjator założenia Domu Dziecka Sieroty Wojennego i budowy mostu wiszącego na Rabcie
21.	ks. Marian Biernat	1980–1985	proboszcz
22.	ks. Józef Bukowiec	1985–1987	proboszcz
23.	ks. Roman Rak	1987–2014	proboszcz
24.	ks. Krzysztof Duda	2014–2019	proboszcz
25.	ks. Marian Górski	2019–nadal	proboszcz

Źródło: opracowanie własne.

W dzieje krzyżanowickiej parafii wpisało się 17 proboszczów i 8 administratorów. W tym gronie znaleźli się kapłani, którzy swoją pracą nie tylko przyczynili się do rozwoju parafii Krzyżanowice, lecz również angażowali się na szczeblu diecezji, a nawet poza jej granicami. Ich posługa widoczna była

tak na gruncie duszpasterskim, jak i naukowym, pisarskim czy społecznym. Nie brakowało też i takich, którzy z poświęceniem służyli ludowi Bożemu jako duszpasterze, aż do śmierci, nawet jeśli miała się ona wiązać z męczeństwem.

Publikacja ta może stać się inspiracją do kolejnych badań. Otwiera ona bowiem perspektywy do dalszego zgłębiania historii parafii Krzyżanowice, a także przyjrzenia się od strony historycznej duchowieństwu innych parafii diecezji tarnowskiej.

## Bibliografia

- Acta Camerae Apostolicae*, vol. 1: 1207–1344, ed. J. Ptaśnik, Cracoviae 1913 (Monumenta Poloniae Vaticana, 1).
- Archiwum parafii św. Joachima w Krzyżanowicach, *Kronika 1987–2017*.
- Folder Parafii Rzymsko-Katolickiej pw. św. Joachima i Nawiedzenia NMP w Krzyżanowicach*, Krzyżanowice 2006.
- Jacewicz W., Woś J., *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego*, z. 4, Warszawa 1978.
- Kaplica Matki Boskiej w Murowiance pod Bochnią*, red. J. Łabaj, „Prawda. Pismo ludowe poświęcone sprawom religijnym, narodowym, politycznym, gospodarskim i rozrywcze” 30 (1896), s. 3–4.
- Katolicki Uniwersytet Ludowy*, „Poślaniec Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej” 6 (1938) nr 10, s. 214–215.
- Kluz M., *Kustosz sądeckiej Góry Tabor. Osoba i posługa księdza Władysława Lesiaka (1908–1977)*, Kraków 2015.
- Krasnowolski B., *Urbanistyczne i architektoniczne przekształcenia po I rozbiore Polski (1772–1795)*, w: *Bochnia. Atlas historyczny miast polskich*, t. 5: *Małopolska*, z. 4, red. Z. Noga, Toruń–Kraków 2016, s. 10–11.
- Krukowski J., *Szkolnictwo parafialne Krakowa w dobie Komisji Edukacji Narodowej (1777–1794)*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 16 (1973), s. 23–40.
- Krynicki W., *Gondek Feliks*, w: *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, Ser. 1, t. 25–26, red. J. Aleksandrowicz, Warszawa 1900, s. 368.
- Lizoń J., *Katolicki Uniwersytet Ludowy w Krzyżanowicach*, „Currenda” 136 (1986), s. 283–292.
- Łysek J., *Był taki dom, był taki ksiądz...*, „Wiadomości Bocheńskie. Kwartalnik społeczno-kulturalny Stowarzyszenia Bochniaków i Miłośników Ziemi Bocheńskiej” 101 (2014) nr 2, s. 22–23.



- Malec-Suwara B., *Krzyżanowice. Idźcie za ciosem* (16.08.2020), <https://tarnow.gosc.pl> (27.07.2023).
- Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. 4, opr. Lwowska Komisya Historycznej Akademii Umiejetności, Lwów 1884.
- Mróz E., *Męczeńskie dzieje duchowieństwa diecezji tarnowskiej 1 IX 1939–9 V 1945*, „Currenda” 137 (1987), s. 68–112.
- Nowak A., *Lesiak Władysław (1908–1977)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 313–315.
- Nowak A., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 2, Tarnów 2000.
- Nowak A., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 3, Tarnów 2001.
- Nowak A., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 4, Tarnów 2004.
- Oberleitner S., *Polskie ordery, odznaczenia i niektóre wyróżnienia zaszczytne 1705–1990. Vademecum dla kolekcjonerów*, t. 2: *Polska Rzeczpospolita Ludowa 1944–1990*, Zielona Góra 1999.
- Perzanowski Z., Pleziowa J., *Cuda św. Stanisława*, „Analecta Cracoviensia” 11 (1979), s. 47–141.
- Podgórski M., *Ks. Józef Bukowiec – emerytowany proboszcz parafii Padew Narodowa, rezydent w parafii pw. Trójcy Przenajświętszej w Mielcu*, „Currenda” 170 (2021) nr 3, s. 658.
- Protokół Nr IV/R. 372/48 na podstawie uchwały Rady Państwa z dnia 27 marca 1947 r., „Monitor Polski” z 1948 r. nr 82, s. 2.
- Protokół Nr LIV/2018 z posiedzenia LIV Sesji Rady Miasta Nowego Sącza, Nowy Sącz 2018.
- Rejestr zapisów gruntowych wsi Iwkowa 1804–1876*, opr. R. Kurzydło, Iwkowa 2014.
- Rocznik diecezji tarnowskiej na rok 1972*, red. J. Rzepa, Tarnów 1972.
- Ruta Z., *Nauczyciele kolonii akademickich Uniwersytetu Krakowskiego w XVIII wieku*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie” 32 (1968), s. 95–167.
- Schematyzm diecezji tarnowskiej 2023*, red. R. Kantor, Tarnów 2022.
- Słownik historyczno-geograficzny województwa krakowskiego w średniowieczu*, cz. 3, z. 2, opr. W. Bukowski, J. Kurtyka, J. Laberschek, Z. Leszczyńska-Skrętowa, F. Sikora, red. F. Sikora, Kraków 1997.
- W. L., *Wyższa uczelnia dla wsi (Katolicki Uniwersytet Ludowy)*, „Nasza Sprawa” 6 (1938) nr 38, s. 530.



*Wspomnienia Jacka Majki, Kraków 2012*, <http://proszowki.szkolagminabochnia.pl> (26.07.2023).

*Zbiór dokumentów małopolskich, cz. 1: Dokumenty z lat 1257–1420*, red. S. Kuraś, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962.

*Zbiór dokumentów małopolskich, cz. 6: Dokumenty króla Władysława Jagiełły z lat 1386–1417*, red. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Wrocław–Warszawa 1974.

Zbudniewek J., *Feliks Gondek*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, red. H. E. Wyczanowski, Warszawa 1981, s. 555–556.

Zieliński S., *Gondek Feliks*, w: *Mały słownik pionierów polskich kolonialnych i morskich: podróżnicy, odkrywcy, zdobywcy, badacze, eksploratorzy, emigranci – pamiętnikarze, działacze i pisarze migracyjni*, red. S. Zieliński, Warszawa 1933, s. 130.

Zmarli kapłani, red. A. Nita, „Currenda” 152 (2002) nr 2, s. 264.

---

## Abstrakt

*Proboszczowie parafii św. Joachima w Krzyżanowicach od końca XVIII do początku XXI wieku. Zarys problematyki*

Artykuł przedstawia sylwetki duchownych, którzy pełnili funkcję proboszczów w parafii św. Joachima w Krzyżanowicach, począwszy od przeniesienia kościoła z Bochni do Krzyżanowic (koniec XVIII wieku) do lat 20. XXI wieku. W tym okresie parafią kierowało 17 proboszczów i 8 administratorów, przyczyniając się do jej rozwoju.

**Słowa kluczowe:** Krzyżanowice, Proszówki, Bochnia, parafia, proboszczowie

---

## Abstract

*Pastors of the Parish of St. Joachim in Krzyżanowice from the Late 18th to the Early 21st Century. Outline of issues*

The article presents profiles of the priests who served as pastors in the parish of St. Joachim in Krzyżanowice, starting from the transfer of the church from Bochnia

to Krzyżanowice (late 18th century) until the 1920s. During this period, the parish was led by 17 pastors and 8 administrators, contributing to its development.

**Keywords:** Krzyżanowice, Proszówki, Bochnia, parish, pastors

ks. Paweł Nowak

<https://orcid.org/0009-0000-4185-3366>

## Problematyka zabobonu w refleksji naukowej i nauczaniu Kościoła

Zabobon, jako pewna nieprawidłowość, obecny był w kulcie religijnym od zawsze. Jego źródła należy upatrywać w źle pojmowanej pobożności. Powszechność i ponadczasowość zabobonu wywoływała zainteresowanie badaczy i skłaniała ich do naukowych poszukiwań korzeni tego zjawiska. Pojawiło się więc wiele opracowań etnograficznych badających głównie kulturę wiejską, gdzie wiara w gusła była najsilniejsza. Zjawisko zabobonu jest nadal obecne w życiu ludzkim, a sam problem zabobonności jest kojarzony często z błędnie rozumianą tradycją czy etnografią.

W dobie symptomatycznej dla globalizacji konfrontacji różnorodności w sferze kultury zauważa się, że tematyka zabobonu powraca z zaskakującą regularnością i stawia współczesnemu człowiekowi szereg pytań. Ponadto fenomen zabobonu zdaje się inspirować działalność twórców współczesnych kultur lokalnych i przedstawicieli określonych kategorii wiekowych. Wydaje się, że w tej sytuacji należy przybliżyć podstawowe prawdy, które pozwolą właściwie interpretować ten fenomen kulturowy i staną się skutecznym czynnikiem porządkującym samą ocenę tego zjawiska. Brak wiedzy na temat zabobonu generuje niespójność interpretacyjną, w konsekwencji zaś rozbieżność konotacji utrudnia twórczą interpretację omawianego zjawiska.

## Definicja pojęcia „zabobon”

Już sama etymologia terminu „zabobon” nastęrcza pewne trudności. Jak podaje *Słownik etymologiczny języka polskiego* Aleksandra Brücknera, słowo to pochodzi od „bobo” – straszycło<sup>1</sup>. Władysław Kopaliński natomiast wywodzi „zabobon” od „bobonienia», tj. pomrukiwania wróżbitów w czasie ceremonii kultowych”<sup>2</sup>.

Problem samego znaczenia jest jeszcze bardziej delikatny, gdyż pod pojęciem zabobonu u jednych autorów kryje się zjawisko, w którym można wyróżnić poszczególne aspekty lub tzw. rodzaje zabobonu, u innych te elementy są czymś od niego zupełnie innym, np. magią, i nie powinny nosić, według nich, tego miana<sup>3</sup>.

„W języku polskim istnieje intuicyjny podział: przesady to wierzenia, a zabobony to specyficzne zachowania zwane tradycyjnie gusłami”<sup>4</sup>. Podział ten nie występuje w łacinie i językach anglosaskich<sup>5</sup>. Łacińskie określenie zabobonu *superstitiö* (od *superstitare*) ma aż trzy znaczenia. Pierwsze oznacza wzywianie bogów na świadków lub jakąś uroczystą przysięgę. Drugie stosowane jest na oznaczenie zabobonnych wierzeń. Trzecie wreszcie, odwołuje się do świętości, nietykalności posiadanej ze względu na sprawy religijne<sup>6</sup>. Jak widać, rozpiętość znaczeń łacińskiego terminu używanego na określenie zabobonu jest duża, choć w każdym przypadku odnoszą się one do tajemniczej czy wręcz magicznej rzeczywistości. *Podręczna encyklopedia kościelna* określa zabobon jako pewien brak, czyli wadliwość w kulcie religijnym, i podaje, w czym może się ona wyrażać. Wprowadza też podział owej nieprawidłowości w kulcie Boga dokonany ze względu na sposób – *superstitio ratione modi* oraz przedmiot – *superstitio ratione obiecti*, przy czym zaznacza, że zazwyczaj przez pojęcie „zabobonu” rozumie się tę drugą nieprawidłowość<sup>7</sup>.

Współczesne określenia encyklopedyczne definiują zabobon jako wierzenie, przekonanie lub praktykę religijną, która występuje w danej zbiorowości

- 
- 1 Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1998, s. 643.
  - 2 Por. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1991, s. 1319.
  - 3 Np. ks. Stanisław Witek zalicza do zabobonów zarówno czary, gusła, jak i przesady. Por. szerzej: S. Witek, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Poznań 1988, s. 253.
  - 4 A. Litwiniszyn, *O przesądzie. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2001, s. 131.
  - 5 Por. A. Litwiniszyn, *O przesądzie*, s. 131.
  - 6 Por. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, Warszawa 1979, s. 301.
  - 7 Por. *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 41–42, Poznań–Warszawa 1916, s. 113.

w formie przestarzałej, jako przeżytek społeczny niemający oparcia w panującym systemie obrzędów i wierzeń. Zabobon charakteryzuje się uprawianiem kultu w sposób sprzeczny z obowiązującym zwyczajem oraz przypisywaniem przedmiotom lub czynnościom kultu cech i właściwości odmiennych od przyjętych powszechnie<sup>8</sup>.

Józef Maria Bocheński określa zabobon jako „wierzenie, które jest (1) oczywiście w wysokim stopniu fałszywe, a mimo to (2) uważane za na pewno prawdziwe”<sup>9</sup>. Autor dokonuje istotnego rozróżnienia nadającego dużo jasności w pojmowaniu omawianego terminu i uściśleniu go. Mianowicie rozróżnia dwa rodzaje zabobonów: względne i bezwzględne. Do względnych zalicza wierzenia jakiejś grupy ludzi sprzeczne z wyznawanym powszechnie światopoglądem. W myśl tej definicji religia grecko-rzymska była zabobonem dla chrześcijan. Ci z kolei uchodzili za wyznawców zabobonu dla ludzi oświecenia. Do zabobonów bezwzględnych natomiast zalicza twierdzenia nieprawdziwe, co do których jest pewność, że są niezgodne z prawdą, bądź twierdzenia bezsensowne, sprzeczne z rzeczywistością i prawami logiki, także z przyjętymi zasadami prawidłowego wnioskowania<sup>10</sup>.

*Słownik współczesnego języka polskiego* określa zabobon jako „przypisywanie komuś lub czemuś właściwości nadprzyrodzonych; także: bezzasadne, błędne przekonanie o czymś; przesąd”<sup>11</sup>.

## Psychologiczno-socjologiczne aspekty zjawiska zabobonu

O obecności zachowań zabobonnych można się przekonać, śledząc życie społeczne. „Najłatwiejsze do zidentyfikowania są te przesady, które mają wpływ na dające się zaobserwować zachowania ludzkie”<sup>12</sup>. Zabobonne postawy spotykamy wśród wszystkich grup społecznych. Można je zaobserwować zarówno

8 Por. *Wielka encyklopedia powszechna*, t. 12, Warszawa 1969, s. 600. W *Nowej encyklopedii powszechnej PWN* nie ma terminu „zabobon”. Najbliższe znaczeniowo pojęcie to „przesąd”. Przesąd – „przyjęte bezrefleksyjne przekonanie, pogląd przyjmowany stanowczo, lecz bez należytego uzasadnienia, sprzeczny z faktami i trudny do usunięcia za pomocą racjonalnej argumentacji” (*Nowa encyklopedia powszechna*, t. 5, Warszawa 1996, s. 372).

9 J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 10.

10 Por. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, s. 115.

11 *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 5, Kraków 2002, s. 317.

12 G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, Warszawa 1971, s. 39.

u bogatych i biednych<sup>13</sup>, starszych i młodszych, jak i u osób z wszystkimi typami wykształcenia, choć zwykle przesąd kojarzy się z brakami w posiadanej wiedzy, niskim poziomem wyedukowania<sup>14</sup>. „Ludzie prości ulegają niejednemu zabobonowi o zabarwieniu magicznym, ale o większości przesądów nawet nie słyszeli, a zdrowy rozsądek pozwala im często uniknąć bzdury skuteczniej, niż gdyby mieli wykształcenie zaawansowane, lecz jednostronne. Mnóstwo zaś osób z wykształceniem wyższym czytuje nałogowo rubryki astrologiczne w gazetach i unika trzynastki”<sup>15</sup>.

Z pracy Dominiki Jaźwieckiej-Bujalskiej *Między magią a religią, czyli zabobony i przesady wśród duchowieństwa katolickiego we współczesnej Polsce*, która opiera się na ankietach przeprowadzonych wśród osób duchownych, wynika, że choć respondenci wiedzą, iż wiara w przesady i zabobony jest sprzeczna z religią, w życiu niejednokrotnie kierują się pewnymi zachowaniami typowymi dla osób zabobonnych. Autorka ukazuje całe spektrum takich postaw, poczynawszy od strachu przed pechową „trzynastką” czy „czarnym kotem”, aż po wiarę w nieszczęście, jakie przynosi napotkana zakonnica<sup>16</sup>.

Dziś wielu ludzi, choć otwarcie nie przyznaje się do wiary w zabobony, stosuje je „tak na wszelki wypadek”<sup>17</sup>.

U współczesnych podstaw zabobonu leży osłabienie życia religijnego, w miejsce którego wkradają się namiastki religii. Ta tendencja nie jest zresztą nowa. Ponadto kultura masowa służy rozpowszechnianiu się i utrwalaniu różnych zabobonów, które media lansują jako coś normalnego czy wręcz potrzebnego, tworząc swoistą modę na niektóre przesądne czynności<sup>18</sup>. Znaczna część zabobonów, jakie można dziś obserwować, wchodziła niegdyś w skład szerszego systemu wierzeń i idei. Ich odosobnione elementy zostały przekazane drogą

13 Dość szczegółowe analizy w postaci ankiet i statystyk można znaleźć w: G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 52–54.

14 Por. M. Wojciechowski, *Przesady i etyka*, „Przegląd Katolicki” 12 (1988), s. 6.

15 M. Wojciechowski, *Przesady i etyka*, s. 6.

16 Por. D. Jaźwiecka-Bujalska, *Między magią a religią, czyli zabobony i przesady wśród duchowieństwa katolickiego we współczesnej Polsce*, Kraków 2000, s. 64.

17 Obrazuje to anegdota o pewnym uczonym przytoczona przez Leszka Kołakowskiego: „Niels Bohr, jeden z największych fizyków stulecia, miał podkowę przybitą na drzwiach, a gdy go znajomy zapytał, co to jest, powiedział: «Podobno to przynosi szczęście»; «Ale ty, fizyk, nie możesz przecież wierzyć w takie zabobony», obruszył się ów znajomy. «Nie oczywiście, ja w to nie wierzę», wyjaśnił Bohr, «ale podobno to przynosi szczęście również tym, co w to nie wierzą»” (L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 1999, s. 20).

18 Por. L. Kołakowski, *Mini wykłady*, s. 20.

tradycji współczesnym. Spora część takich przesądów wiąże się z pechem i szczęściem lub też występują jako ich zwiastuny. Inne z kolei odnoszą się do ważnych wydarzeń życiowych, takich jak np. chrzty, śluby itp.<sup>19</sup>

Żywotność zabobonu Gustav Jahoda dostrzega w tym, że „skłonność do przesądu jest integralną częścią mechanizmów adaptacyjnych, bez których ludzkość nie byłaby zdolna do przetrwania”<sup>20</sup>. Psychologia nie określa w sposób ostateczny źródła zabobonu ani jego podłoża psychicznego. Istnieje wiele teorii, które starają się to zjawisko wyjaśniać. W psychologicznej analizie zjawiska zabobonu Jahoda rozważa go najpierw jako błąd. Przytacza prace z dziedziny psychologii i fizyki, które miały na celu ustalenie źródeł przesądu i tych czynników, które sprawiają, że zabobonne postawy nie wygasają. Wspomniane badania dotyczyły m.in. błędów w postrzeganiu, a także wpływu, jaki na pogląd jednostki wywiera słuchanie sądów cudzych. W konkluzji Jahoda stwierdza, że choć należy odrzucić błąd jako zasadniczy element przesądu, to nie można zaprzeczyć, iż odgrywa on dużą rolę zarówno w genezie, jak i w trwaniu wielu rodzajów przesądu<sup>21</sup>.

Gdyby jednak „przesąd był jedynie rezultatem błędu – błędu spostrzegania, pamięci lub oceny – to powinien być względnie łatwy do skorygowania. Tymczasem ludzie prawie nigdy nie wyrzekają się tego rodzaju wierzeń w wyniku racjonalnej argumentacji”<sup>22</sup>. To stwierdzenie skłania Jahodę ku pogładowi, że przesady są mocno zakorzenione w osobowości ludzkiej, i jest dla niego wstępem do dalszych rozważań.

Wśród teorii, które źródeł przesądów poszukują w osobowości jednostki, są koncepcje Sigmunda Freuda<sup>23</sup> i Carla Gustava Junga. I choć w ich stanowiskach istnieją pewne rozbieżności w tej kwestii, to obaj zgadzają się co do poglądu, że przesądne praktyki i wierzenia są zakorzenione w nieświadomych procesach psychiki ludzkiej<sup>24</sup>.

Behawioryści z kolei uważali przesąd za reakcję warunkową. Polega ona w tym wypadku na tym, że pewne przypadkowe zdarzenia rodzą przesądne praktyki. Wśród zwolenników tego poglądu najbardziej reprezentatywnym był Burrhus Frederic Skinner. Wyniki jego badań przedstawia Jahoda, zaznaczając

19 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 32.

20 G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 214.

21 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 67.

22 G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 83.

23 Por. szerzej S. Freud, *Psychopatologia życia codziennego*, Lwów 1913.

24 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 106.



jednocześnie, że nie prowadzą one do definitywnych rozstrzygnięć<sup>25</sup>. Skinner analizował zachowania ptaków. Eksperyment polegał na obserwacji zachowań gołębi, które reagowały podobnym zachowaniem, jakie prezentowały w momencie np. otrzymywania pokarmu. Polegało to na tym, iż ptak, gdy akurat spoglądał w lewo, otrzymywał pokarm. Później, gdy był głodny, częściej spoglądał w tę stronę, tak jakby ta czynność miała przywołać żywność<sup>26</sup>. Skinner widział w ludzkich zachowaniach pewne analogie. Tę tendencję dostrzegał już dziewiętnastowieczny badacz Walter Bagehot, pisząc: „Najgorsze w tych zabobonach jest to, że łatwo powstają, a trudno je wykorzenić. Jeden szczęśliwy traf zrodził mnóstwo czarów i wiele bałwanów”<sup>27</sup>.

Następnie Jahoda przedstawia poszukiwania źródeł przesądu w zjawiskach społecznych. Stwierdzenie, że ruchy społeczne, zawierające często elementy przesądne, rodzą się z niezaspokojonych potrzeb ludzkich, autor *Psychologii przesądu* traktuje raczej sceptycznie, zauważając, iż o ile łatwo doszukać się takich powiązań w kulturach pierwotnych, o tyle we współczesnych społeczeństwach nie są one już tak wyraźne. Zbytne szukanie podobieństw może doprowadzić do błędu, jaki np. zarzuca się znanemu dziewiętnastowiecznemu etnografowi i religioznawcy Jamesowi Georgesowi Frazerowi. Przyjął on mianowicie, że funkcje umysłowe u ludzi pierwotnych są identyczne z takimiż u ludzi nam współczesnych<sup>28</sup>.

Antropologowie skłaniają się ku twierdzeniom, że wiara w czary i wszelkie praktyki zabobonne ma swe korzenie w zmiennych kolejach ludzkiego życia<sup>29</sup>. Wzrost zachowań zabobonnych można było obserwować w pewnych historycznych momentach, takich jak wojny, klęski żywiołowe czy zarazy<sup>30</sup>. Są to sytuacje poważnego niebezpieczeństwa lub cierpienia, zazwyczaj połączone z ogromną niepewnością<sup>31</sup>.

25 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 113–121.

26 Skinner stworzył paradygmat badawczy znany jako „eksperymentalna analiza zachowania”.

27 W. Bagehot, *O początku narodów*, Warszawa 1875, s. 140.

28 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 149; szerzej J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962, s. 70–83. Na ten temat pisał także Marcin Czerwiński. Zob. M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1975, s. 22–23.

29 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 137.

30 Plastycznie opisał to Daniel Defoe, i choć jest to literackie ujęcie, jest ono wierne rzeczywistości. Zob. D. Defoe, *Dziennik roku zarazy*, Warszawa 1959, s. 37.

31 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 212.

Człowiek, zwłaszcza w skrajnych sytuacjach, gdy „szanse i okoliczności nie podlegają w pełni kontroli wiedzy”<sup>32</sup>, uciekał się do różnego rodzaju form zaklęć czy przesądów. I tak pewne rodzaje zawodów niosących ze sobą ryzyko lub niepewność są szczególnie podatne na przesady<sup>33</sup>.

Każdy zna ze swojego życia okresy oczekiwania na jakieś ważne dla niego wydarzenia, których rozstrzygnięcie nie zależy od niego, zwłaszcza, gdy potencjalny wynik spraw nie był mu znany nawet w przybliżeniu. Często wtedy, jak wskazały badania psychologiczne, wykonuje czynności, które można nazwać zabobonnymi. Ciekawy jest fakt, że gdy takim osobom zwróci się uwagę na owe dziwne, często połączone z silnymi emocjami czynności, bagatelizują je i tłumaczą racjonalnymi pobudkami<sup>34</sup>. Tę skłonność do „ucieczki” w zabobon w chwilach trudnych dla jednostki czy społeczeństw, zauważył Baruch Spinoza: „Gdyby ludzie mogli zarządzać wszystkimi swoimi sprawami z wyrachowaniem niechybnem albo też gdyby szczęście zawsze im sprzyjało, to byłiby całkiem wolni od zabobonu. Ponieważ jednak często wpadają w zakłopotanie [...] i chwieją się pomiędzy nadzieją i obawą, więc są najczęściej pochopni do uwierzenia w cośkolwiek”<sup>35</sup>.

Badania psychologiczne nad przesądem wykazały również, że osoby o silnych uprzedzeniach są bardziej skłonne do ulegania zabobonom<sup>36</sup>.

## Krótki rys filozoficzny zabobonu

Powyższe analizy skłaniają do przyjęcia faktu, który kiedyś stwierdził już David Hume, że tendencje do przesądu nie zostaną nigdy wykorzenione<sup>37</sup>. Nie spełniły się nadzieje na usunięcie zabobonów wraz z nastaniem ery myśli nowożytnej<sup>38</sup>, toteż filozofowie nieustannie podejmowali próbę zdefiniowania tego zjawiska, a jego analiza zajmowała ważne miejsce w ich refleksji.

32 G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 188.

33 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 188.

34 M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, s. 59.

35 B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: B. Spinoza, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1916, s. 3.

36 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 203.

37 Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. 59.

38 Por. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, s. 12.

Przedstawię tu krótki szkic poglądów na zabobon czterech reprezentantów myśli nowożytnej. W wyborze kieruję się pracą Aldony Litwiniszyn *O przesądzie*<sup>39</sup>.

Litwiniszyn, w swym studium historyczno-filozoficznym, przedstawia poglądy Francisa Bacona, Johna Locke'a, Davida Hume'a oraz Johna Stuarta Milla na przesądność.

Pierwszy z nich jest reprezentantem renesansu. Idee tej epoki odbijają się w jego poglądach wyraźnie. Co do zabobonu „Bacon wylicza przyczyny wierzeń przesądnych: przyjemne dla zmysłu obrzędy i ceremonie; nadmiar zewnętrznej i faryzeuszowskiej świętości; nadmiernie wielki szacunek dla tradycji”<sup>40</sup>. Jednakże ten filozof, przedstawiciel nowożytnego empiryzmu, przestrzega przed ślepą walką z przesądem. Bacon dostrzegał niebezpieczeństwo „oczyszczania” zwyczajów przez sam lud, najczęściej bardzo zacofany. Antidotum na przesady widział jedynie w nauce<sup>41</sup>.

Locke głosił, że przedkładanie wiary nad rozum jest przyczyną powstawania niedorzeczności i że występują one w każdej religii<sup>42</sup>.

Gdy się bowiem ludziom wszczepi zasadę, że w rzeczach dotyczących religii nie trzeba razić się rozumem, choćby nie wiedzieć jak jawnie były sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i najistotniejszymi zasadami wszelkiego poznania, to ludzie ci puszczają wodze swej fantazji i ulegają przyrodzonym przesądom, co doprowadza ich w dziedzinie religijnej do poglądów tak dziwnych i praktyk tak dziwacznych, że człowiek myślący może się tylko zdumiewać ich szaleństwem i uważać, że te rzeczy są tak dalekie od tego, by mogły się podobać wielkiemu i mądrymu Bogu, iż nie może on nie sądzić, iż są śmieszne i odrażające dla człowieka o trzeźwym umyśle<sup>43</sup>.

Z kolei Hume, autor m.in. eseju *O zabobonie i egzaltacji*, źródeł zabobonu szuka w strachu, słabości, melancholii i ignorancji. Zabobon według niego jest wrogiem wolności, a jego skutkiem jest uległość władzy i uprzywilejowanie jej przedstawicieli<sup>44</sup>. Zabobonami Hume nazywa wszelkie przekonania oraz wszelkie praktyki, stanowiące przejaw myślenia magicznego: wiary w istnienie

39 A. Litwiniszyn, *O przesądzie. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2001.

40 F. Bacon, *Eseje*, Warszawa 1959, s. 74.

41 Por. F. Bacon, *Eseje*, s. 75.

42 Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, Warszawa 1955, s. 456.

43 J. Locke, *Rozważania*, s. 456.

44 Por. D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, Warszawa 1955, s. 28–33.

tajemnych, nienaturalnych związków między rzeczami i wydarzeniami, a wywołanych przez jakieś niestałe, niezbadane i potężne siły, które władają światem, a przede wszystkim egzystencją każdego z nas. Według niego źródłem zabobonu są niewiedza i strach.

Ostatni, tj. Mill, głosił, że błędy są naturalną właściwością myślenia i trudno się od nich uwolnić, zwłaszcza jeśli chodzi o życiową praktykę. W analizie błędów szuka źródeł przesądów<sup>45</sup>. Filozof wskazywał problem społeczeństw zacofanych, czyli takich, które nie wykazują wysokiego poziomu rozwoju kulturalnego oraz politycznego i łatwo ulegają przesądom i zabobonom, a także fanatyzmowi religijnemu.

## Stosunek Kościoła katolickiego do zabobonów

Na przestrzeni wieków Kościół zawsze i z przekonaniem zwalczał różne formy zabobonów oraz różne typy kultu i przywiązania do Szatana i demonów. W niektórych okresach w historii Kościoła ta problematyka była szczególnie szeroko obecna w przepowiadaniu chrześcijańskim<sup>46</sup>.

Stosunek Kościoła do bałwochwalstwa, wszelkiego rodzaju zabobonów i przesądów oraz zabiegów magicznych i czarów został jasno określony już w Dekalogu, którego pierwsze przykazanie mówi wyraźnie: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną”. Tę myśl niejednokrotnie podejmuje w czasie swej publicznej działalności, jak wynika z Ewangelii, Jezus Chrystus, a w Dziejach Apostolskich i Listach rozwijają ją apostołowie. „...najmilsi moi, strzeżcie się bałwochwalstwa!” – wzywa święty Paweł w liście do Koryntian (1 Kor 10, 15)<sup>47</sup>.

Teologiczno-moralna ocena praktyk zabobonnych zawsze była i pozostaje surowa – począwszy od Starego Testamentu, a kończąc na dekretach i orzeczeniach sądów, które w różnych epokach potępiały wykroczenia towarzyszące kultowi<sup>48</sup>.

Kościół od samego początku reagował negatywnie na przejawy zabobonności. Synod w Laodycei w 366 roku występował przeciw zabobonom jako tym,

45 Por. szerzej J. S. Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, Warszawa 1962, s. 382.

46 Por. J. Królikowski, *Wyklinam cię i wypędzam. Podstawy teologii i praktyki egzorcyzmów*, Kraków 2003, s. 9.

47 D. Jaźwiecka-Bujalska, *Między magią a religią*, s. 59.

48 Por. A. Drożdż, *Człowiek Bogu. Teologia moralna szczegółowa*, cz. 1, Tarnów 2000, s. 121.

które zachowują coś z dawnych, a wówczas uznanych za złe prawd<sup>49</sup>. Najwięcej wypowiedzi kościelnych skierowanych przeciw zabobonom, czarom, magii, rodziło się w klimacie walk z herezjami, zwłaszcza w okresie początku i głównego nasilenia działań inkwizycji XII–XV wieku. Należy tu wymienić *Malleus maleficorum* (1487) zawierającą ściśłą metodę odkrywania czarów i zasady ich karania, a także bullę *Summis desiderantes* (1484)<sup>50</sup>. Kolejne dokumenty, dość licznie ukazujące się w tym okresie, poświadczają tylko skalę zjawiska, wymieniając coraz to nowe formy walki z herezjami, poszukiwania i tępienia czarów i zabobonów.

W Polsce skala zjawiska nie była nazbyt duża w porównaniu z innymi krajami. Najstarszy „przepis prowincjonalnego prawa polskiego o czarodziejstwie znajdujemy w synodzie odbytym w Budzie przez legata papieskiego Filipa w r. 1279”<sup>51</sup>. Wyklina on ze społeczności wiernych tych, którzy zajmują się czarami, i określa warunki przystąpienia przez nich do sakramentu pojednania.

Sądzenie spraw o czary należało najpierw w Polsce do władzy kościelnej, a na późniejszym etapie do sądów świeckich. W konstytucjach poza ustawą z 1543 roku „przepisującą sędzenie spraw o czary, i uchwałą z r. 1776, znoszącą je”<sup>52</sup>, nie ma nic, co określa sposób sędzenia. Podobnie dekrety królewskie (Warszawa, 1672 i 1713) oddawały sądom duchownym pierwszeństwo przy badaniu spraw o czary. Także reskrypt Augusta III (z 1745) zakazywał rozpatrywania podobnych spraw pod karami różnymi dla sądów miejskich i wiejskich<sup>53</sup>.

Wiek XX również potwierdził żywotność zabobonu. Obrazuje to m.in. artykuł z połowy wieku *Zabobonność inteligencji w praktyce duszpasterskiej*<sup>54</sup>. Autor pracy pisze o obecności zabobonu zarówno wśród prostego ludu, jak i inteligencji<sup>55</sup>.

49 Por. *Encyklopedia powszechna*, nakład, druk i własność S. Orgelbranda, t. 4, Warszawa 1899, s. 122.

50 Por. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992, s. 285.

51 J. Tuwim, *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksiężskie*, Warszawa 1960, s. 55. Por. szerzej S. Szczur, *Historia Polski. Średniowiecze*, Kraków 2002, s. 177–182. Ciekawy i dość obszerny zbiór dekretów i genezę procesów o czary w Polsce, od ich początków po wiek XVII, znaleźć można w: R. Berwiński, *Studia o gusłach, czarach, zabobonach*, t. 2, Poznań 1862, s. 154–179.

52 J. Tuwim, *Czary i czarty*, s. 56.

53 Por. J. Tuwim, *Czary i czarty*, s. 56.

54 J. Żurkowski, *Zabobonność inteligencji w praktyce duszpasterskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 55 (1957), s. 419–430.

55 J. Żurkowski, *Zabobonność*, s. 419.

Obecny wiek XXI, choć zdawałoby się, że nie pozostawi przestrzeni przesądom, obfituje w nie równie mocno, jak poprzednie. Niestety jest on potwierdzeniem porzekadła, że „zabobon jest wiecznie żywy”. Obserwacje życia religijnego pozwalają zauważyć jeszcze wiele nieprawidłowości w kulcie, które często trzeba nazwać właśnie zabobonem.

W czasach współczesnych stanowisko Kościoła jest nadal ściśle określone i stanowcze wobec wypaczeń wiary, ale stara się również odróżnić tzw. religijność ludową od guseł. Wartość tej formy religijności docenia adhortacja *Evangelii nuntiandi* papieża Pawła VI:

Chcemy powiedzieć o tak zwanej dziś często religijności ludowej. Tak w tych regionach, gdzie Kościół jest wrośnięty już od wielu stuleci, jak i tam, gdzie właśnie zapuszcza korzenie, powstają niekiedy u ludu szczególne zwyczaje, za pomocą których wyraża się poszukiwanie i wiarę w Boga. Te nawyki uważane długo za nie dość czyste, a nieraz traktowane z odrazą, dzisiaj prawie wszędzie uważane są ze strony współczesnych ludzi za nowy sposób dociekania i poznania. [...] Trzeba przyznać, że ludowa religijność [...] nierzadko jest podatna na wpływ wielu fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu; często polega na najniższym poziomie kultu religijnego, który nie prowadzi do należytego aktu wiary; może też skłaniać do tworzenia sekt i stronnictw, co zagraża samej wspólnoty Kościoła<sup>56</sup>.

Sobór Watykański II zajął stanowisko wobec zabobonu, głosząc, że zdolność krytyczniejszego osądu oczyszcza z zabobonów życie religijne: „Nowe warunki wreszcie wpływają także na życie religijne. Z jednej strony zdolność dokonywania bardziej krytycznej oceny oczyszcza je z magicznego nastawienia wobec świata i pokutujących nadal przesądów oraz domaga się coraz bardziej osobistego i aktywnego trwania w wierze, co powoduje, że wielu ludzi odkrywa potrzebę żywszego odczuwania Boga”<sup>57</sup>. Również soborowa konstytucja o liturgii podkreśla tolerancyjną postawę Kościoła, która wyraża się w jego działalności przez inkulturację. Jednakże zwraca uwagę, że pozytywnie należy oceniać w tym procesie tylko to, co „w obyczajach narodów nie wiąże się nierozdzielnie z zabobonami i błędami”<sup>58</sup>. By przestrzec przed wypaczeniami, poleca kompetentnej władzy duchownej dbałość o czystość wiary

56 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, nr 48.

57 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7.12.1965, nr 7.

58 Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4.12.1963, nr 37.

przy równoczesnym poszanowaniu i korzystaniu z tradycji kultur rodzimych, zwłaszcza na obszarach misyjnej działalności Kościoła<sup>59</sup>.

Papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* zwraca uwagę na fakt, że wiara nie może być oddzielona od rozumu. Chodzi bowiem o krytyczne uświadomienie sobie tego, w co się wierzy. To pomaga oddzielić, na drodze analizy racjonalnej, warstwę przesądów od religii<sup>60</sup>. Wiara i religijność, które są pozbawione oparcia w rozumie, narażają się na niebezpieczeństwo sprowadzenia do poziomu przesądu lub mitu<sup>61</sup>.

W Katechizmie Kościoła Katolickiego sam termin wyjaśniany jest jako „wypaczenie postawy religijnej oraz praktyk, jakie ona nakłada. Może on także dotyczyć kultu, który oddajemy prawdziwemu Bogu, np., gdy przypisuje się jakieś magiczne znaczenie pewnym praktykom, nawet uprawnionym lub koniecznym”<sup>62</sup>. Człowieka zabobonnego można określić jako tego, który wiąże skuteczność modlitw lub sakramentalnych znaków wyłącznie z ich materialnym wymiarem, a pomija wewnętrzne dyspozycje, jakich one wymagają<sup>63</sup>.

Postawa zabobonna sprzeciwia się więc cnocie religijności, gdyż jest specyficznym jej wynaturzeniem i pewnego rodzaju przerostem<sup>64</sup>. Katechizm stwierdza krótko:

Należy odrzucić wszystkie formy wróżbiarstwa: odwoływanie się do Szatana lub demonów, przywoływanie zmarłych lub inne praktyki mające rzekomo odsłaniać przyszłość. Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja, wyjaśnianie przepowiedni i wróżb, zjawiska jasnowidztwa, posługiwanie się medium, są przejawem chęci panowania nad czasem, historią i wreszcie ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy. Praktyki te są sprzeczne ze czcią i szacunkiem – połączonym z miłującą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu<sup>65</sup>. [...]

Praktyki te należy potępić tym bardziej, gdy towarzyszy im chęć szkodenia drugiemu człowiekowi lub uciekanie się do interwencji demonów<sup>66</sup>.

59 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, nr 38–40.

60 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14.09.1998, nr 36.

61 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 48.

62 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2111.

63 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2111.

64 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2110.

65 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2116.

66 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2117.



Na podstawie powyższej refleksji należy stwierdzić, że tematyka zabobonu jest w obecnym czasie bardzo aktualna. Można zauważyć, że wraz z osłabieniem wiary i religijności rośnie w sposób bardzo intensywny zainteresowanie różnego rodzaju formami zabobonu. Pojawiają się nawet wspólnoty, „kościół”, które proponują praktykowanie „kultu” w całości opartego na zabobonach.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest zabobon rozumiany jako nieprawidłowość w kulcie religijnym, która inspiruje się niewłaściwie pojmowaną pobożnością. Powszechna i ponadczasowa skala tego zjawiska skłania do naukowych poszukiwań jego korzeni. W dobie symptomatycznej dla globalizacji konfrontacji różnorodności w sferze kultury zauważa się, że tematyka zabobonu powraca z zaskakującą regularnością i stawia współczesnemu człowiekowi szereg pytań. Ponadto fenomen zabobonu zdaje się inspirować działalność twórców współczesnych kultur lokalnych i przedstawicieli określonych kategorii wiekowych. Wydaje się, że w tej sytuacji należy przybliżyć podstawowe prawdy, które pozwolą właściwie interpretować ten fenomen kulturowy i staną się skutecznym czynnikiem porządkującym samą jego ocenę. Stąd wiele opracowań etnograficznych badających zjawisko zabobonu i wykazujących, że jest ono nadal obecne w życiu współczesnego człowieka. W troskę o właściwe rozumienie zabobonu niniejszy artykuł wpisuje się poprzez przedstawienie różnych definicji i określeń zabobonu, ukazanie jego psychologicznych i socjologicznych aspektów, a także przybliżenie myśli nowożytnej filozofii oraz oceny doktrynalnej i moralnej Kościoła katolickiego dotyczących tego zjawiska.

## Bibliografia

- Bacon F., *Eseje*, Warszawa 1959.
- Bagehot W., *O początku narodów*, Warszawa 1875.
- Berwiński R., *Studia o gustach, czarach, zabobonach*, t. 1–2, Poznań 1862.
- Bocheński J., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1998.
- Chwalba A., Czekałski T., *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, Warszawa 2004.
- Czerwiński M., *Magia mit i fikcja*, Warszawa 1975.
- Defoe D., *Dziennik roku zarazy*, Warszawa 1959.
- Drożdż A., *Człowiek Bogu. Teologia moralna szczegółowa*, cz. 1, Tarnów 2000.
- Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992.

- Encyklopedia powszechna*, nakład, druk i własność S. Orgelbranda, t. 4, Warszawa 1899.
- Frazer J. G., *Złota gałąź*, Warszawa 1962.
- Freud S., *Psychopatologia życia codziennego*, Lwów 1913.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992.
- Hume D., *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, Warszawa 1955.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977.
- Jahoda G., *Psychologia przesądu*, Warszawa 1971.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14.09.1998.
- Jaźwiecka-Bujalska D., *Między magią a religią, czyli zabobony i przesady wśród duchowieństwa katolickiego we współczesnej Polsce*, Kraków 2000.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kołakowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 1999.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1991.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1991.
- Królikowski J., *Wyklinam cię i wypędzam. Podstawy teologii i praktyki egzorcyzmów*, Kraków 2003.
- Litwiniszyn A., *O przesądzie. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2001.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1–2, Warszawa 1955.
- Mill J. S., *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, Warszawa 1962.
- Nowa encyklopedia powszechna*, t. 5, Warszawa 1996.
- Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, Warszawa 1979.
- Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 41–42, Poznań–Warszawa 1916.
- Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 5, Kraków 2002.
- Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, w: B. Spinoza, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1916.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7.12.1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4.12.1963.
- Szczur S., *Historia Polski. Średniowiecze*, Kraków 2002.
- Tuwim J., *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksiężskie*, Warszawa 1960.
- Wielka encyklopedia powszechna*, t. 12, Warszawa 1969.
- Witek S., *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Poznań 1988.
- Wojciechowski M., *Przesady i etyka*, „Przegląd Katolicki” 12 (1988), s. 6.

Żurakowski J., *Zabobonność inteligencji w praktyce duszpasterskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 55 (1957), s. 419–430.

---

## **Abstrakt**

*Problematyka zabobonu w refleksji naukowej i nauczaniu Kościoła*

Tematyka zabobonu jest w obecnym czasie bardzo aktualna. Można zauważyć, że wraz z osłabieniem wiary i religijności rośnie w sposób bardzo intensywny zainteresowanie różnego rodzaju formami zabobonu. Pojawiają się nawet wspólnoty, „kościół”, które proponują praktykowanie „kultu” w całości opartego na zabobonach. Przedmiotem niniejszego opracowania jest zabobon rozumiany jako nieprawidłowość w kulcie religijnym, która inspirowana jest niewłaściwie pojmowaną pobożnością. Powszechna i ponadczasowa skala tego zjawiska skłania do naukowych poszukiwań jego korzeni. W dobie symptomatycznej dla globalizacji konfrontacji różnorodności w sferze kultury zauważa się, że tematyka zabobonu powraca z zaskakującą regularnością i stawia współczesnemu człowiekowi szereg pytań. Ponadto fenomen zabobonu zdaje się inspirować działalność twórców współczesnych kultur lokalnych i przedstawicieli określonych kategorii wiekowych. Wydaje się, że w tej sytuacji należy przybliżyć podstawowe prawdy, które pozwolą właściwie interpretować ten fenomen kulturowy i staną się skutecznym czynnikiem porządkującym samą jego ocenę. Stąd wiele opracowań etnograficznych badających zjawisko zabobonu i wykazujących, że jest ono nadal obecne w życiu współczesnego człowieka. W troskę o właściwe rozumienie zabobonu niniejszy artykuł wpisuje się poprzez przedstawienie różnych definicji i określeń zabobonu, ukazanie jego psychologicznych i socjologicznych aspektów, a także przybliżenie myśli nowożytnej filozofii oraz oceny doktrynalnej i moralnej Kościoła katolickiego dotyczących tego zjawiska.

**Słowa kluczowe:** zabobon, Kościół, fenomen kulturowy, nauczanie moralne

---

## Abstract

### *The issue of superstition in scientific reflection and Church teaching*

The topic of superstition is very topical at the present time. It can be noticed that with the weakening of faith and religiosity, interest in various forms of superstition is growing very intensively. There are even communities and “churches” that propose practicing a “cult” based entirely on superstition. The subject of reflexion in this elaboration is superstition understood as abnormality in a religious cult that inspires itself with an incorrectly understood godliness. The universal and timeless scale of this phenomenon is an inspiration to undertake academic searches concerning its roots. In the era of confrontation of diverseness in the sphere of culture, that is symptomatic for globalization, it is noticeable that the topic of superstition returns with a surprising regularity and gives a number of questions to a present man. Furthermore, the phenomenon of superstition seems to inspire operation of the nowadays local cultures creators and representatives of specific age categories. It seems that in the present situation it is necessary to explain fundamental rights that will allow to interpret this cultural phenomenon in an appropriate manner and become an effective factor that puts its assessment in an order. Hence, there is a lot of ethnographic works that examine the superstition phenomenon and indicate that it is still present in the life of a modern man. To some extent, this article can be perceived as a care for an appropriate understanding of the superstition as it presents its various definitions and attributes, shows psychological and sociological aspects of this phenomenon, and also explains the modern philosophical thought and the Catholic Church doctrinal and moral assessment concerning this phenomenon.

**Keywords:** superstition, Church, cultural phenomenon, moral teaching

ks. Tomasz Maziarka

<https://orcid.org/0000-0002-1611-9642>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## **Kazimierza Kłósaka odczytanie i ocena stanowiska Pierre'a Teilharda de Chardin w kwestii powstania człowieka i jego natury**

Do jednego z głównych zagadnień, którym zajmował się Kazimierz Kłósak, należała kwestia powstania człowieka i jego natury. Bez wątplenia zaliczał się do tych myślicieli, którzy na polskiej scenie filozoficznej niejako „prze-cierali szlak” w integrowaniu wiedzy dotyczącej ewolucyjnego powstania człowieka z filozofią chrześcijańską. Krakowski filozof wykazywał podobieństwo do Teilharda de Chardin, ze względu na zaangażowanie w projekt unifikacji wiedzy przyrodniczej, filozoficznej i teologicznej, co dokonywało się na bazie wnikliwych i drobiazgowych analiz metodologicznych, a czego wyrazem stały się liczne publikacje dotyczące problemu powstania człowieka i stworzenia duszy ludzkiej w kontekście ewolucji. Choć łączył ich ten sam cel: odczytanie ewolucyjnego procesu powstania człowieka w perspektywie wiary chrześcijańskiej, zachodziły między nimi różnice. Kłósak, jako filozof-tomista, w swoisty sposób odczytywał myśl Teilharda-przyrodnika, poddając ją analizie, interpretacji, a czasem krytyce. Choć niekiedy polemizował z francuskim ewolucjonistą, to jednak gorliwie propagował w Polsce jego myśl. Prawdopodobnie „znakomicie wyczuwał, jak bardzo ich potrzebowało polskie światopoglądowo zmanipulowane społeczeństwo. Gdy w licznych przemyśleniach ukazywał możliwość i konieczność czysto przyrodniczego, filozoficznie niezabarwionego opisu zjawisk, w szczególności tych związanych

z powstaniem i rozwojem rodzaju *Homo*, to zapewne również dlatego, że nieobce mu były przeszkody, na jakie coraz częściej i coraz liczniej natrafiali ludzie na drodze od laboratorium, fabryki czy szkoły do kościoła, od współczesnej nauki do tradycyjnej wiary<sup>1</sup>. Jak twierdzi jego uczeń Bernard Hałaczek, lowański tomista był jednym z pierwszych, „którzy polską literaturę filozoficzno-przyrodniczą wzbogacili harmonijną wizją Boga, świata i człowieka. On był dla Polski i polskich katolików tym w latach sześćdziesiątych, kim Teilhard był od lat trzydziestych dla świata i całego katolickiego Kościoła”<sup>2</sup>. On udostępnił Polsce lat sześćdziesiątych podstawowe przemyślenia Teilharda, ale też dzięki niemu niejedyn polski czytelnik umiał pogodzić ewolucyjną wizję świata z przekonaniami religijnymi<sup>3</sup>.

W niniejszym artykule chciałbym odtworzyć stanowisko Kazimierza Kłósaka w kwestii Teilhardowskiej ewolucyjnej koncepcji powstania człowieka, jak też zaznaczyć zachodzące między nimi różnice. Podjęcie takiego zagadnienia uzasadnia fakt, iż krakowski filozof poświęcił pracom Teilharda szereg artykułów, w których nie tylko analizował i komentował, ale również rozwijał jego myśl. Główne z nich powstały w stosunkowo krótkim czasie, mianowicie w latach 1960–1964, dlatego nie jest jeszcze widoczna w nich ewolucja poglądów Kłósaka, tak charakterystyczna dla jego twórczości. W opracowaniach, które zostaną omówione w tym artykule, krakowski filozof zajmował się m.in. problemem: antropogenezy<sup>4</sup>, natury człowieka<sup>5</sup>, stworzenia duszy ludzkiej<sup>6</sup>,

1 Kazimierz Kłósak, red. A. Lemańska i in., Kraków 2020, s. 33.

2 B. Hałaczek, *Kazimierz Kłósak: czego chciał, kim był?*, w: *Myśl filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Warszawa 2004, s. 19–28.

3 B. Hałaczek, *Ksiądz Kłósak – polskim Teilhardem de Chardin*, „*Studia Philisophiae Christianae*” 28 (1992) nr 2, s. 9.

4 K. Kłósak, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 6 (1963) nr 4, s. 3–18.

5 K. Kłósak, *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, „*Znak*” 12 (1960) nr 11, s. 1464–1483; K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 485–496.

6 K. Kłósak, *Teologiczne aspekty zagadnienia antropogenezy*, „*Tygodnik Powszechny*” 10 (1954) nr 50, s. 3–8.

monogenistycznych początków ludzkości<sup>7</sup>. Dokonał też oceny „Orygenesu naszych czasów”<sup>8</sup>.

## Problem antropogenezy i jego płaszczyzny poznawcze

W opinii Kłósaka problem powstania człowieka można rozważać na płaszczyźnie ontologicznej i empiriologicznej<sup>9</sup>. Płaszczyzną ontologiczną, ujętą z perspektywie chrześcijańskiej, zajmowali się m.in. ks. P.M. Périer<sup>10</sup> oraz Antonin Dalmace Sertillanges OP. Zdaniem pierwszego z nich uczłowiczenie konkretnego antropoida mogło dokonać się przez podstawienie duszy ludzkiej w miejsce zwierzęcej formy substancjalnej<sup>11</sup>. Sertillanges twierdził natomiast, że wlanie duszy ludzkiej dokonało się w chwili poczęcia istoty człowiekowanej, przeznaczonej do stania się człowiekiem<sup>12</sup>. Jak sądzi Kłósak, zamiarem Teilharda było przedstawienie empiriologicznej, ewolucyjnej wersji powstania człowieka, która stanowiłaby uzupełnienie rozważań ontologicznych. Jako geolog i paleontolog miał ku temu pewne kompetencje. Okazuje się jednak, że niektóre wypowiedzi Teilharda zdradzają zaangażowanie filozoficzne, co więcej, sugerują materializm, co w wypadku chrześcijańskiego uczonego jest zaskakujące. Powstaje więc pytanie: na ile Teilhard zachował empiryczną czystość swoich badań? Kłósak pragnie sprawdzić: jak jezuita rozumiał antropogenezę, czy w jej opisie rzeczywiście wykraczał poza płaszczyznę empiriologiczną, i na ile zarzut o materializm jest prawdziwy?<sup>13</sup>

---

7 K. Kłósak, ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości, „Studia Theologica Varsaviensa” 1 (1963) nr 2, s. 83–113.

8 K. Kłósak, *Spór o Orygenesu naszych czasów*, „Znak” 12 (1960) nr 2–3, s. 253–268; K. Kłósak, *O właściwą interpretację i krytykę dzieł ks. Teilharda de Chardin*, „Znak” 12 (1960) nr 6, s. 823–841; K. Kłósak, „Fenomenologia” ks. P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej i metodologicznej, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964), s. 93–105.

9 Pojęcie wyjaśnienia „empiriologicznego” zaczerpnął Kłósak od Jacques’a Maritaina i rozumie przez nie poznanie, które jest zrelatywizowane do tego, co daje się bezpośrednio bądź pośrednio zaobserwować.

10 P.M. Périer, *Le transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique*, Paris 1938, s. 259. W pracy autor wymienia tylko inicjały własnych imion.

11 Relacja za Kłósakiem. Por. K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 3.

12 A.D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, s. 159–160.

13 Por. K. Kazimierz Kłósak, *Antropogeneza*, s. 3–18.



Według krakowskiego filozofa, Teilhard w dużej mierze poprawnie buduje program empiriologiczny. Wątpliwości nie budzi treść pojęcia „człowiek”, które rozumiał w kategoriach aspektów zjawiskowych. Pomijał w nim perspektywę ontologiczną, nazywaną przez niego dziedziną „głębokiego bytu”<sup>14</sup>. Z doświadczalnego punktu widzenia każda jednostka ludzka stanowi zorganizowaną całość zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych. Zastrzeżeń nie budzi empiriologiczne pojęcie „duszy”, którą utożsamiał ze świadomością refleksyjną<sup>15</sup>. Stanowi ona: „zespół pewnych wielkości zmiennych, które wykazują częściową niezależność w odniesieniu do innego zespołu wielkości zmiennych, reprezentujących czynnik somatyczny w człowieku, a do pewnego stopnia sprzężone są stosunkiem zależności przyczynowej z zespołem tych wielkości zmiennych”<sup>16</sup>. W ramach tego ujęcia dusza nie jest rodzajem samoistnej substancji, lecz specyficznym skutkiem zorganizowanej złożoności, jaką jest ludzkie ciało. Podobnie, na sposób empiriologiczny rozumiał treść pojęcia „przyczyny” i „skutku”. Przyczyną był dla niego stały antecedens zjawiskowy, zaś skutkiem stały konsekwens. W takiej perspektywie poznawczej zagadnienie antropogenezy przedstawiało się jako problem odtworzenia ciągu rodzących się konsekwensów, które doprowadziły do pojawienia się zjawiska, jakim jest człowiek. Śledzenie antecedensów i konsekwensów ukazywało pełną, historyczną łączność człowieka z innymi naczelnymi.

Wątpliwość, pod względem czystości epistemicznej, budzi opis hominizacji. Zgodnie z przekonaniem Teilharda ludzkie procesy psychiczne wyłoniły się w momencie, gdy układy fizyko-chemiczne, jakimi są organizmy biologiczne, doszły do pewnego punktu krytycznego pod względem uporządkowania swoich składników. Opis tego procesu, wyrażony w swoistym dla Teilharda nieco enigmatycznym języku, brzmi następująco:

Przy końcu trzeciorzędu temperatura psychiczna, zapoczątkowana więcej niż przed 500 milionami lat, podnosiła się w świecie komórkowym. Od [jednej] gałęzi do [drugiej] gałęzi [jestestw organicznych,] od [jednego] poziomu [ich ukształtowania] do [drugiego] poziomu... systemy nerwowe posuwały się [w swym doskonaleniu] naprzód, *pari passu*, komplikując się i koncentrując. W końcu utworzył się ze strony naczelných instrument tak wybitnie giętki i bogaty, że krok bezpośrednio następujący nie mógł się dokonać bez gruntownego prze-

14 Por. P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, s. 228–229.

15 P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 181–182.

16 Cyt. za: K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 7.

robienia i skonsolidowania w sobie całego psychizmu zwierzęcego. Otóż ruch [rozwojowy] nie uległ zahamowaniu, gdyż nic w strukturze organizmu nie przeszkadzało jego dalszym postępowi. W wypadku antropoida, podniesionego „umysłowo” do 100 stopni, kilka jeszcze kalorii zostało więc dodanych. U [tego] antropoida, który prawie doszedł do wierzchołka stożka, został podjęty ostatni wysiłek po linii osi. I nie trzeba było więcej, by cała równowaga wewnętrzna została obalona. To, co było tylko ześrodkowaną powierzchnią, stało się ośrodkiem. W następstwie minimalnego przyrostu energii „tangencjalnej” energia „radialna” odwróciła się na samą siebie i, żeby tak powiedzieć, skoczyła w nieskończoność naprzód. Pozornie prawie nic nie zmieniło się w organach. Ale w głębi dokonana się wielka rewolucja. Pojawiła się świadomość tryskająca, kipiąca w płaszczyźnie relacji i przedstawień nadmysłowych – świadomość zdolna do spostrzegania samej siebie<sup>17</sup>.

Krakowski filozof twierdzi, że sformułowanie dotyczące „gruntownego przerobienia się całego psychizmu zwierzęcego i skonsolidowania się w sobie”, którego efektem było pojawienie się świadomości refleksyjnej, jest typu empirio-ontologicznego. W wyrażeniu tym Teilhard ujmuje od strony ontologicznej proces przekształcenia się duszy zwierzęcej w duszę specyficznie ludzką. Gdy pisze, że po wytworzeniu się ze strony naczelnych odpowiednio złożonego systemu nerwowego „krok bezpośrednio następujący nie mógł dokonać się bez gruntownego przerobienia i skonsolidowania w sobie całego psychizmu zwierzęcego”<sup>18</sup>, to używa ontologicznego pojęcia „konieczności realnej”<sup>19</sup>. Kłósak twierdzi, że Teilhard nie zdawał sobie sprawy, iż doświadczenie jako takie, nie daje podstawy do wprowadzania ontologicznego pojęcia „konieczności realnej”. W ramach analizy empiriologicznej można mówić o konieczności w tym tylko sensie, że jeśli nie ma zjawiska A, to nie ma również zjawiska B.

Kłósak stawia więc pytanie: w jakim stosunku pozostaje empiriologiczna koncepcja antropogenezy do jej ujęcia z zakresu ontologii i czy ten stosunek znalazł poprawne wyrażenie w twierdzeniach Teilharda? Aby na nie odpowiedzieć, należy rozważyć pojęcia przyczyny i skutku, traktowane z obydwu perspektyw. Kiedy mówi się o przyczynie w znaczeniu empiriologicznym, ma się na uwadze coś, co składa się na określony antecedens w zakresie zjawisk, zaś przy pojęciu skutku – określony konsekwens. W wypadku obydwu pojęć uwzględnia się samą tylko regularność, jaka zachodzi na płaszczyźnie zjawisk.

17 P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 185–186; cyt. za: K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 8–9.

18 K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 123.

19 Kłósak nie wyjaśnia bliżej tego pojęcia.

Żadne z tych pojęć nie mówi o genezie bytowej i nie służy do stwierdzenia, że zostało doprowadzone do istnienia coś, co nie istniało. Kiedy więc za pomocą łańcucha antecedensów i konsekwensów Teilhard wyprowadza człowieka z obrębu naczelných, to nie chodzi mu w tym o genezę bytową. Porusza się w tym wypadku po płaszczyźnie zjawiskowej, która ujawnia coraz doskonalsze formy życia psychicznego, skorelowane ze wzrastającą złożonością mózgow. Mówienie o „specyficznym skutku złożoności”, którym jest życie umysłowe, nie oznacza materializmu filozoficznego, gdyż jezuita ma na myśli skutek w rozumieniu empiriologicznym<sup>20</sup>.

Neoscholastyk zwraca uwagę na to, że śledzenie płaszczyzny empiriologicznej nie zawiera w sobie pełnego wyjaśnienia procesu. Gdy wyodrębnia się, w jakimś wypadku, przyczynę i skutek w rozumieniu empiriologicznym, zakłada się pośrednio działanie przyczyny sprawczej w znaczeniu filozoficznym. Czyni się tak dlatego, że to, co nazywa się przyczyną i skutkiem w znaczeniu empiriologicznym, stanowi jedynie zjawiskowy aspekt przyczyny sprawczej i skutku rozumianych na płaszczyźnie filozofii. Ustalanie zasięgu działania tej przyczyny oraz wywoływanych przez nią skutków dokonuje się niezależnie od pojęć empiriologicznych, poprzez filozoficzne badanie natury bytu, wziętego jako skutek owej przyczyny. Z empiriologicznego punktu widzenia nie można więc wiedzieć, czy w jakimś przypadku nie mamy do czynienia z działaniem metafizycznej przyczyny sprawczej, jaką jest Bóg Stwórca. Perspektywa ta nie zakłada owej przyczyny ani jej nie wyklucza: „Tak jest dlatego, że empiriologiczne pojęcie przyczyny nie uwzględnia żadnych aspektów transcendentnego w stosunku do całej przyrody bytu Bożego, a empiriologiczne pojęcie skutku nie jest w stanie wyrazić tego, co wywodzi się od samej Pierwszej Przyczyny, mianowicie istnienia jako takiego (*esse absolute*), a także jakiegokolwiek konkretnego bytu duchowego”<sup>21</sup>. Choć Teilhard uważał, że jego fenomenologiczny opis jest otwarty na różne interpretacje ontologiczne i pozwala nawet na ukrywającą się pod powierzchnią zjawisk „specjalną interwencję Boga”, to jednak ze względu na brak czystości opisu fenomenologicznego związanego z wyprowadzeniem duszy ludzkiej z duszy zwierzęcej nie można w tym wypadku mówić o stworzeniu duszy pierwszego człowieka w rozumieniu klasycznym, tzn. z nicości własnej i nicości podmiotu (*ex nihilo sui et subiecti*). W opinii Kłósaka można mówić o „ukształtowaniu przez Boga duszy pierwszego

---

20 Por. K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 3–18.

21 K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 14–15.

człowieka z duszy zwierzęcej, a więc o jej utworzeniu ze swej nicości, ale nie z nicości podmiotu”<sup>22</sup>. Kłósak jest przekonany, że Teilhard nigdy nie wyszedł poza takie rozumienie powstania duszy ludzkiej. Jednocześnie nie zgadza się na uwagi niektórych komentatorów, jakoby Teilhard wszystko wywodził z materii i tonuje te zbyt radykalne interpretacje. Twierdzi, że skoro przyrodnik opowiadał się za jakościową różnicą między duszą ludzką a duszą zwierzęcą, to bez wątplenia uznawał stworzenie jej *ex nihilo sui*. Kiedy wywodził duszę ludzką z psychiki hominidów, a ostatecznie z „tworzywa wszechświata”, czynił to do pewnego stopnia. Twierdził, że w ostatecznej instancji dusza ludzka zawdzięcza swe powstanie „stwórczej” interwencji Bożej. Kłósaka nie zadowala jednak sposób przedstawienia działania Stwórcy. Z punktu widzenia metafizyki, jaką przyjmował krakowski filozof, dusza pierwszego człowieka została stworzona przez Boga, czyli ukształtowana przezeń nie tylko *ex nihilo sui*, ale również *ex nihilo subiecti*, co jest zbieżne z klasycznym rozwiązaniem obowiązującym w chrześcijańskiej antropologii<sup>23</sup>.

## Natura człowieka

W pracy *Comment je crois*<sup>24</sup> Pierre Teilhard de Chardin pisze:

Przyjmowałem aż dotąd potulnie i bez głębszego zastanowienia, to co mówiła mi Religia i Nauka o zasadniczej heteronomiczności Materii i Ducha... Dwie „substancje” o innej „naturze”, dwa „gatunki” bytu złączone najzupełniej niezrozumiale w Układzie żywym, przy czym, jak mnie zapewniano, należało za wszelką cenę utrzymywać, że materia (moja boska Materia!) była pokorną służebnicą (jeśli nie wręcz przeciwniczką) Ducha... Przez to samo ów Duch musiał kurczyć się w moich oczach, aż stał się nieledwie cieniem, który dla zasady, należało szanować, lecz do którego w rzeczywistości nie odczuwałem najmniejszego zainteresowania, ani intelektualnego, ani emocjonalnego. Można więc chyba łatwo wyobrazić sobie, jakie intensywne uczucie wyzwolenia i rozkwitu wewnętrznego musiałem przeżyć, gdy już przy pierwszych nieśmiałyłch krokach w moim wszechświecie „ewoluującym” okazało się, że dualizm, w którym mnie dotychczas utrzymywano, rozwiewa się jak mgła w obliczu wstającego słońca. Duch i Materia: już nie dwie rzeczy, lecz dwa stany, dwa oblicza tej samej materii kosmicznej<sup>25</sup>.

22 K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 16.

23 K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 18.

24 P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, Paris 1969.

25 Cyt. za: M. Garnysz, *Przejrzystość rzeczy*, „Znak” 12 (1960) nr 2–3, s. 304–305.

Powyższa wypowiedź jest dla Kłósaka intrygująca, gdyż sprawia wrażenie, że Teilhard opowiada się za ontologicznym monizmem, co więcej, jest to monizm materialistyczny. Zgodnie z nim człowiek nie jest złożeniem dwóch substancji, duszy i ciała, lecz dusza i ciało stanowią dwa aspekty jednej substancji, jednego procesu, dwa oblicza materii kosmicznej. Kłósak stawia jednak zasadnicze pytanie: z jakim wyjaśnieniem mamy do czynienia w powyższym cytacie? Czy jest to wyjaśnienie ontologiczne czy może przyrodnicze? Aby odpowiedzieć na tę kwestię, usiłuje zbadać, jak Teilhard rozumie pojęcie duszy. Okazuje się, że na treść tego pojęcia, które Teilhard nazywa duchem (*l'esprit*), składała się „świadomość refleksyjna” (*la réflexion*). Stanowi ona dla Teilharda centralne zjawisko wewnętrznej aktywności człowieka, a w jej strukturę wchodzi doświadczenia poznawcze, myślenie abstrakcyjne, działania wolitywne i stany emocjonalne<sup>26</sup>. Kłósak uważa, że przedstawiona definicja duszy nie jest satysfakcjonująca. Twierdzi, że jeśli zacieśnimy jej pojęcie do świadomości refleksyjnej, czyli *wiedzy* o tym, że coś poznajemy lub czegoś chcemy, to określamy ją przez tę funkcję, która należy do najbardziej elementarnych aktów umysłowych. Tymczasem świadomość refleksyjna jedynie *towarzyszy* aktom umysłowym. Spełnia wobec nich rolę wstępnego warunku, jest czynnikiem rejestrującym, przyjmującym do wiadomości. Stąd: „W przeciwieństwie do Teilharda, dalecy będziemy od przyznawania wskazanym co dopiero przejawom świadomości refleksyjnej centralnego miejsca w całokształcie naszego życia umysłowego. Świadomość refleksyjna wzięta w zakresie tych przejawów, pełni najwidoczniej rolę usługową [...], umożliwia nam zdobycie się na abstrakcję uogólniającą, na czynne odnoszenie intencjonalne jednych przedmiotów do drugich i na bezpośrednie ujmowanie stosunków rzeczowych”<sup>27</sup>. W opinii Kłósaka, centralnego miejsca w ludzkim życiu umysłowym nie zajmuje świadomość refleksyjna, lecz te czynności, dzięki którym poznajemy byt wraz z jego zróżnicowaniem, jednością i wielością. Prawdziwa inteligencja wiąże się z uzdolnieniem do poznania świata obiektywnego, polegającym na ujmowaniu konkretnych przedmiotów z abstrakcyjnego i ogólnego punktu widzenia. Kłósak zarzuca Teilhardowi, że: „nie spostrzegł się [...], że za najdoskonalsze zjawisko w naszym życiu umysłowym należy uznać poznanie rzeczywistości, a nie uświadomienie sobie tego poznania”<sup>28</sup>.

26 Por. P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 181–182.

27 K. Kłósak, *Natura człowieka*, s. 1476.

28 K. Kłósak, *Natura człowieka*, s. 1477.

Skoro poznanie rzeczywistości obiektywnej, poznanie bytu, stanowi centralny i najwyższy przejaw duchowości człowieka, to właśnie z tą zdolnością winna wiązać się definicja duszy. Nie może sprostać temu definicja odnosząca się tylko do świadomości refleksyjnej. Takie zacieśnienie, zdaniem Kłósaka, świadczy o tym, że Teilhard nie przedstawił filozoficznej, lecz przyrodniczą definicję duszy. W jego mniemaniu, aby adekwatnie opisać ludzkie zdolności poznawcze, sferę działania rozumu i woli, trzeba wznieść się na filozoficzny poziom wyjaśniania i zastosować ontologię arystotelesowsko-tomistyczną. W jej ujęciu człowiek stanowi jedność substancjalną, zaś: „duszy będziemy dopatrywali się w tym, co będąc w wymienionej jedności pierwszą zasadą (*principium*) życia, daje się pojąć jako pierwszy akt, jako pierwsza doskonałość, a więc jako zasadnicza doskonałość bytowa w stosunku do tego, co w tej jedności jest wyrazem istotowej potencjalności, czyli materii pierwszej”<sup>29</sup>. Idąc po myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, uznaje, że dusza jest zarówno immanentna, jak i transcendentna w stosunku do tego, co nazywamy ludzkim ciałem. Jej immanencja sprawia, że w ujęciu potocznym i przyrodniczym nie wyodrębnia się od struktur ciała ludzkiego, jako druga związana z nim przypadłościowo substancja. Jednak ze względu na swą duchowość, poprzez akty myślenia i chcenia rozumnego, transcenduje materię, jest od niej niezależna, a tym samym staje się nieuchwytna dla metody empirycznej. Kłósak sądzi, że w wyniku pochłonięcia umysłu szczegółami natury przyrodniczej niektóre elementy tomistycznego ujęcia człowieka mogły się u Teilharda zniekształcić, dlatego też niesłusznie włączył w konstrukcję świadomości refleksyjnej akty poznania, woli i stany emocjonalne. W opinii Kłósaka Teilhard jednak nigdy nie negował transcendencji duszy względem przyrodniczego poznania. Uznawał, że jest w stanie jej osiągnąć zmysł wewnętrzny i refleksja filozoficzna. Ale dlatego, że ograniczył swe badanie do eksperymentalnego, zjawiskowego punktu widzenia, stąd też możliwe stało się przedstawienie relacji duszy do ciała w formie afilozoficznego monizmu zjawiskowego.

Skoro monizm Teilharda ma charakter zjawiskowy, a jest rzeczą wiadomą, że ten sam materiał empiryczny można wykorzystać w odmiennych opracowaniach filozoficznych, warto zastanowić się, czy fenomenologiczna antropologia Teilharda de Chardin może posłużyć do uzasadnienia np. tomistycznej filozofii człowieka. Również takie pytanie postawił sobie ks. Kazimierz Kłósak.

---

29 K. Kłósak, *Natura człowieka*, s. 1466–1467.

## Teilhard a św. Tomasz

Według Kłósaka fenomenologia empiryczna, której celem jest wyrażenie tego wszystkiego, co nauki szczegółowe mają do zbadania przy pomocy swych metod, jest w swej treści pozbawiona charakteru filozoficznego. Przedstawia bowiem rzeczywistość w perspektywie zjawiskowej, a nie w perspektywie bytowości. Opis fenomenologiczny może stanowić dopiero przygotowanie do podjęcia filozofowania. Przejście od fenomenologii empirycznej do filozofii człowieka wiąże się z podjęciem filozoficznych metod badań. Idzie o takie ujęcie danych doświadczenia, aby pomijając na drodze abstrakcji cechy indywidualne, można było wyodrębnić właściwy typ bytu, czy też typy bytu: „chodzi nam o więcej lub mniej abstrakcyjnie ujęte najbardziej podstawowe aspekty naszej osobowości empirycznej, które od danych «fenomenologicznych» różnią się tylko pojęciowo”<sup>30</sup>. Praca nad budowaniem antropologii filozoficznej nie może jednak polegać na wyprowadzaniu bezpośrednich lub pośrednich wniosków, które odnosiłyby się do owych danych, gdyż wnioski te stanowiłyby tylko poszerzenie fenomenologii naukowej człowieka:

Antropologia filozoficzna może powstać w swym dalszym rozwinięciu w sposób metodycznie poprawny tylko przez wyodrębnienie w łączności z podzielaną przez nas podstawową wizją filozoficzną, implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla twierdzeń z zakresu omawianej empirycznej fenomenologii „naukowej”. Na tej drodze ustali się strukturę ontyczną człowieka wraz z jego naturą, dochodząc do przedmiotu usytuowanego poza danymi z obszaru antropologii „fenomenologicznej”. Wprawdzie antropologia filozoficzna budowana we wskazany sposób na bazie podstawowej określonej wizji filozoficznej, zawsze będzie obejmowała jakąś dozę czynnika relatywnego, ale ten czynnik można mniej lub więcej stonować, starając się przytoczyć odpowiednio dobrane racje na rzecz słuszności owej podstawowej wizji filozoficznej. Wyodrębnione przez nas implikacje ontologiczne typu redukcyjnego mogłyby się stać dla nas twierdzeniami pewnymi, jeśliśmy mogli posłużyć się dowodem apagogenicznym, wykazując, że zaprzeczenie owych twierdzeń prowadzi do zaprzeczenia zdań wyrażających zupełnie niewątpliwe dane „fenomenologiczne”<sup>31</sup>.

Na czym polega wyodrębnienie implikacji ontologicznych typu redukcyjnego? Krakowski filozof nawiązuje w nich do implikacji testowych Carla Hempela,

---

30 K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii*, s. 491.

31 K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii*, s. 491–492.



które były wnioskami dedukcyjnymi z hipotez i mogły być poddawane empirycznemu testowaniu. W modelu Kłósaka implikacje miałyby mieć charakter redukcyjny i dawać ostateczne wytłumaczenie faktów empirycznych. Tłumaczenie polega na przejściu od uznanego faktu empirycznego do jego racji. Ustalone fakty filozoficzne, na podstawie faktów naukowych, w postaci ogólnych pojęciowo zasad i dystynkcji filozoficznych, wzięte jako przesłanki, pozwalałyby redukcyjnie wyciągnąć najogólniejsze wnioski filozoficzne dotyczące podstawowej struktury ciał<sup>32</sup>.

Kłósak próbuje wykazać, że fenomenologiczna antropologia Teilharda w niektórych punktach współgra z tomistyczną antropologią filozoficzną. Wiadome jest, że z punktu widzenia tomistycznej antropologii mówi się zarówno o immanencji, jak i transcendencji człowieka w stosunku do przyrody ożywionej. Granicznym sformułowaniem mówiącym o immanencji jest twierdzenie, że człowiek stanowi jedność, mianowicie jedną substancję żyjącą, która jest jednocześnie substancją materialną i substancją uzdolnioną do przejawów myślowych i wolitywnych. Kłósak twierdzi, że uzasadnienie tego ujęcia można odnaleźć w antropologii fenomenologicznej Teilharda. Przyrodnik stwierdza bowiem, że każda jednostka ludzka przedstawia się z doświadczalnego punktu widzenia jako stanowiący jedną całość strumień zjawisk. W strumieniu tym dusza i ciało jawią się jako dwa aspekty, dwa „ogniska”, „biegun materialny” i „biegun duchowy”. W ujęciu tym duszę zredukowaną do świadomości refleksyjnej można traktować jako specyficzny skutek złożoności, jaką jest ludzkie ciało. W ten sposób monizm fenomenologiczny, zakreślony przez Teilharda, znajduje swe uzasadnienie w jedności substancji określonej przez antropologię Tomaszową. Oto jak Kłósak wyjaśnia przejście od empirycznej fenomenologii „naukowej” człowieka do antropologii filozoficznej:

Stawiając pytanie, czy teza, że każdy człowiek stanowi jedną substancję żyjącą, która jest równocześnie substancją materialną i substancją uzdolnioną do czynności intelektualnych i wolitywnych, znajduje dostateczne ugruntowanie w danych fenomenalnych, zmieniamy najpierw naszą perspektywę pojęciową z „fenomenologicznej” na ontologiczną w znaczeniu szerszym. Dokonując tej zmiany, ujmemy dotyczące nas dane fenomenalne w aspekcie przysługującego im typu bytu, o którym powiemy, że różni się od nich nie rzeczowo, ale pojęciowo. Następnie posługując się rozumowaniem redukcyjnym, dokładnej – tą jego formą, jaką jest w naszym przypadku względnie ostateczne tłumaczenie danych fenomenalnych

---

32 Por. *Kazimierz Kłósak*, red. A. Lemańska i in., Kraków 2020, s. 58.

poddanych interpretacji filozoficznej, założymy u ich podstaw istnienie scalającej je substancji w rozumowaniu perypatetycznym, o którym będziemy musieli utrzymywać, że jest czymś zasadniczo jednym. Wszak tylko przy tej ostatniej supozycji ontologicznej może stać się zrozumiały fakt przeżywania, doświadczenia naszej zasadniczej jedności na płaszczyźnie zjawiskowej<sup>33</sup>.

W ramach dowodu apagogicznego, zdaniem Kłósaka, słuszne jest utrzymywać, że zaprzeczenie istnienia w człowieku jedności substancjalnej prowadzi do zaprzeczenia twierdzeń fenomenologicznych dotyczących jedności nas samych. Stąd tezę tomistycznej antropologii, że każdy człowiek stanowi jedną substancję żyjącą, uznaje za pewną.

Sprawa jedności substancji człowieka wyrażającej się w jedności fenomenologicznej może stanowić jeden z nielicznych punktów wspólnych istniejących między Teilhardem de Chardin a św. Tomaszem z Akwinu. Kłósak wskazuje na liczne rozbieżności występujące między dwoma myślicielami. Do jednej z nich należy kwestia roli Boga działającego w procesie powstania człowieka. Dokładniej, chodzi o stosunek Pierwszej Przyczyny do sprawczości przyczyn wtórnych. Otóż św. Tomasz, idąc za Arystotelesowskim przekonaniem o niezmienności gatunków, uznawał, że w przypadku zaistnienia dusz ludzkich zadziałała sama przyczynowość stwórcza Boga. Oto wyjaśnienie św. Tomasza:

Otóż dusza rozumna – jak wyżej wykazano – jest formą bytującą samoistnie. Stąd też przysługuje jej we właściwym znaczeniu istnienie i stawanie się. A ponieważ nie może stawać się z wpraw już istniejącej materii (*ex praeiacente materia*): czy to cielesnej, bo w takim razie byłaby natury cielesnej, czy to duchowej, bo w takim razie jestestwa duchowe przemieniałyby się jedno w drugie, dlatego musimy powiedzieć, że staje się jedynie drogą stwarzania<sup>34</sup>.

Przyjąwszy, że dusza ludzka nie mogła powstać na drodze przekształcenia istniejącego wpraw substratu cielesnego lub duchowego, i że jedynie Bóg może stwarzać, Tomasz doszedł do wniosku, że utworzenie duszy ludzkiej należy przypisać bezpośrednio samemu tylko Bogu. Powyższą opinię Kłósak konfrontuje z poglądami Teilharda na temat powstania życia, jak też człowieka, i zauważa istniejącą niezgodność. Zdaniem jezuita ewolucja dlatego mogła

33 K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii*, s. 495.

34 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7: *Człowiek*, cz. 2, 1, 85–102, przeł. P. Belch OP, London 1980, zag. 90, art. 2.

doprowadzić do pojawienia się form życia, jak i człowieka, ponieważ formy te preegzystowały w zarodkowej postaci w materii pierwotnej<sup>35</sup>. Francuski myśliciel nie cofnął się przed zastosowaniem tego założenia nawet do ludzkiej myśli. Przy preegzystencji świadomości brał pod uwagę jej możliwe realizacje, zaczynając od najbardziej elementarnych, na ludzkim poznaniu refleksyjnym kończąc. Dla Teilharda wszystkie przejawy życia, w tym życia umysłowego, stanowiły tylko proste zmiany tego, co już istniało. Kłósak zarzuca Teilhardowi hилоzoizm i panpsychizm. Zgodnie z koncepcją hилоzoizmu życie jest własnością materii kosmicznej, a pozwala sobie zaobserwować dopiero wtedy, gdy jej złożoność osiągnie pewną wartość krytyczną. Hилоzoizm znajduje swe dopełnienie w panpsychizmie, który głosi, że każda rzecz ma swój aspekt umysłowy. Hилоzoizm i panpsychizm, w opinii Kłósaka, posiadają groźne światopoglądowo konsekwencje, które wynikają z założenia istnienia „przedzycia” i „przedświadomości” u zaczątków ludzkiej świadomości refleksyjnej. Jeżeli bowiem uzna się, że energia biologiczna przekształca się w myśl ludzką, „wówczas wyklucza się od strony zjawiskowej to, co ma się przyjąć w planie metafizycznym, mianowicie stworzenie duszy ludzkiej przez Boga z niczego”<sup>36</sup>.

Podsumowując własne refleksje dotyczące Teilharda, Kłósak twierdzi, że

nie jest on Tomaszem XX wieku. [...] brakowało mu wstrzeźliwości stylu oraz rygoru metafizycznego. Jeżeli nie będziemy dopatrywali się w ks. Teilhardzie Tomasza z Akwinu XX wieku, to z kim go porównamy? Wydaje się, że ks. Corte ma do pewnego stopnia słuszość, gdy zestawia go z Orygenesem, zwracając uwagę na to, że jak kiedyś toczył się namiętny spór wokół Orygenesusa, tak dziś toczy się namiętny spór wokół Teilharda<sup>37</sup>.

## Zakończenie

Czas na zebranie spostrzeżeń i wniosków. W opinii Kazimierza Kłósaka Pierre Teilhard de Chardin jest przede wszystkim przyrodnikiem, który realizuje program empiriologiczny. Zgodnie z nim definiuje treść takich pojęć, jak: człowiek, dusza, przyczyna i skutek. W tak przyjętej perspektywie pojawienie się człowieka jest tylko kolejnym ogniwem długiego szeregu antecedensów

35 Por. K. Kłósak, *Le phénomène humain*, s. 71.

36 K. Kłósak, *Spór*, s. 11.

37 K. Kłósak, *Spór*, s. 4.

i konsekwensów zjawiskowych – człowieka nie oddziela od zwierząt żadna luka. Dla filozofów proveniencji tomistycznej wiadome jest, że aby wyjaśnić, czym jest byt określany mianem „człowiek”, trzeba wznieść się na filozoficzny poziom wyjaśniania i poddać go badaniu metodami filozoficznymi. Kłósak zarzuca Teilhardowi, że nie zachowuje reżimu metodologicznego, gdyż niekiedy odstępuje od opisu empiriologicznego i wciela się w rolę filozofa. Taka sytuacja ma miejsce, gdy opisuje moment hominizacji, gdyż użyty tam język ma znamiona wyjaśnienia ontologicznego. Stworzona w tym momencie dusza ludzka powstaje na skutek przekształcenia się duszy zwierzęcej. Zarzut Kłósaka dotyczy nie tylko przekroczenia granic metodologicznych, ale także przedstawienia „nieortodoksyjnego” sposobu stworzenia duszy pierwszego człowieka. Zgodnie z popieranym przez Kłósaka rozwiązaniem klasycznym, określonym przez św. Tomasza z Akwinu, dusza pierwszego człowieka została stworzona przez Boga z nicości własnej i nicości podmiotu (*ex nihilo sui et subiecti*). Odmienne od tego opisu jest rozwiązanie Teilharda, gdzie dusza ludzka jest stworzona z nicości własnej, ale na skutek przekształcenia duszy zwierzęcej, na bazie duszy zwierzęcej, a więc nie z nicości podmiotu. Choć Teilhard zakłada działanie metafizycznej przyczyny sprawczej, Kłósaka nie zadowala przypisana Bogu forma wywierania wpływu. Krytyka krakowskiego filozofa nie idzie tak daleko, by podzielać zarzut, iż jezuita reprezentuje stanowisko materialistyczne. Jeśli niektóre wypowiedzi Teilharda sugerują monizm (dla niektórych materializm), to nie jest to monizm ontologiczny, lecz zjawiskowy. W jego ramach przedstawienie duszy i ciała jako dwóch aspektów jednego procesu jest w pełni uprawnione. Nawet metafizyka tomistyczna zawiera twierdzenie o immanencji duszy, które usprawiedliwia fakt, że w pojęciu potocznym i empirycznym dusza nie wyodrębnia się ze struktur ciała, lecz wraz z nim stanowi dwa aspekty jednej rzeczywistości. Obydwaj zgadzają się co do tego, że dusza jest również transcendentna, jednak Kłósak nie łączy transcendencji duszy ze świadomością refleksyjną, jak tego chce Teilhard. Skoro najwyższą zdolnością intelektu człowieka jest ujmowanie przedmiotów w sposób abstrakcyjny, poznawanie świata obiektywnego, poznanie bytu, to właśnie na tych zdolnościach polega transcendencja duszy, a jej definicja winna się z nimi wiązać. Zbyt redukcyjne potraktowanie duszy, ograniczające ją do świadomości refleksyjnej, czyli do rejestrowania aktów intelektu, stanowi dla Kłósaka argument, że francuski filozof przedstawił jej przyrodniczą definicję. Aby dość do filozoficznej definicji duszy, należy wyjść od danych empirycznych i – w łączności z podzielaną wizją filozoficzną – wyodrębnić implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, które

pozwolą na określenie podstawowej struktury człowieka. Kłósak zauważa, że niektóre twierdzenia Teilharda współgrają z metafizyką przedstawioną przez św. Tomasza. Na przykład monizm fenomenologiczny, zgodnie z którym każda jednostka ludzka przedstawia się jako stanowiący jedną całość strumień zjawisk materialnych i duchowych, znajduje swe uzasadnienie w określonej przez metafizykę Tomaszową jedności substancji. Niemniej między obydwoma myślicielami zachodzą liczne niezgodności, a jedna z nich dotyczy roli Boga w procesie stwarzania. Akwinata uznaje, że dusza nie mogła powstać na drodze przekształcania istniejącego w pierw substratu cielesnego lub duchowego, natomiast zdaniem jezuita ewolucja doprowadziła do powstania życia i poznania refleksyjnego, ponieważ „myśl” preegzystowała w materii pierwotnej.

Powyższy opis dotyczy relacji tego, w jaki sposób Kłósak odczytał Teilharda. Można zadać pytanie: dlaczego go w taki sposób interpretował? Wydaje się, że punktem wyjścia refleksji Kłósaka nad problemem powstania człowieka były dane teologiczne. Rozwiązanie św. Tomasza dotyczące stworzenia duszy ludzkiej, które mówi o *creatio ex nihilo sui et nihilo subiecti*, stanowiło nie tylko kryterium dla rozstrzygnięcia prawdziwości bądź fałszywości analizowanych koncepcji, ale też próbę takiej ich interpretacji, aby były zgodne z nadrzędną doktryną. Dobrym tego przykładem jest zdanie, w którym twierdzi, że jeśli uzna się, iż myśl ludzka preegzystowała: „wówczas wyklucza się od strony zjawiskowej to, co ma się przyjąć w planie metafizycznym, mianowicie stworzenie duszy ludzkiej przez Boga z niczego”. Wydaje się, że Kłósak chciał ocalić Teilharda dla ortodoksji, dlatego dosyć arbitralnie rozstrzygał, kiedy Teilhard wypowiada się jako przyrodnik, a kiedy jako filozof. Gdy francuski myśliciel dosyć sugestywnie wypowiada się, że dusza jest „stanem materii kosmicznej”, Kłósak – by złagodzić tę wypowiedź – interpretuje ją jako opinię przyrodnika, gdy natomiast Teilhard mówi, że dusza jest skutkiem złożoności, jaką stanowi ludzkie ciało, uznaje, że jest to twierdzenie filozoficzne potwierdzające tomistyczną naukę o immanencji duszy. Pomimo starań, Kłósakowi nie udało się obronić francuskiego myśliciela. Uniemożliwił to uznawany przez Teilharda hилоzoizm i panpsychizm. W ujęciu jezuita dusza ludzka powstała na skutek przekształcania duszy zwierzęcej, a więc została stworzona *ex nihilo sui*, lecz nie *ex nihilo subiecti*.

## Bibliografia

- Hałaczek B., *Ksiądz Kłósak – polskim Teilhardem de Chardin*, „*Studia Philisophiae Christianae*” 28 (1992) nr 2, s. 9–13.
- Kazimierz Kłósak, red. A. Lemańska i in., Kraków 2020.
- Kłósak K., „*Fenomenologia*” ks. P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej metodologicznej, „*Roczniki Filozoficzne*” 12 (1964), s. 93–105.
- Kłósak K., *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu* ks. P. Teilharda de Chardin, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 6 (1963) nr 4, s. 3–18.
- Kłósak K., *Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości*, „*Studia Theologica Varsaviensa*” 1 (1963) nr 2, s. 83–113.
- Kłósak K., *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu* ks. Teilharda de Chardin, „*Znak*” 12 (1960) nr 11, s. 1464–1483.
- Kłósak K., *O właściwą interpretację i krytykę dzieł* ks. Teilharda de Chardin, „*Znak*” 12 (1960) nr 6, s. 823–841.
- Kłósak K., *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 485–496.
- Kłósak K., *Spór o Orygenesę naszych czasów*, „*Znak*” 12 (1960) nr 2–3, s. 253–268.
- Kłósak K., *Teologiczne aspekty zagadnienia antropogenezy*, „*Tygodnik Powszechny*” 10 (1954) nr 50, s. 3–8.
- Périer P. M., *Transformizm. Pochodzenie człowieka i dogmat katolicki*, Paryż 1938.
- Sertillanges A. D., *L'idée de création et ses retentissement en philosophie*, Paris 1945.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7: *Człowiek*, cz. 2, 1, 85–102, przeł. P. Bełch OP, London 1980.
- Teilhard de Chardin P., *Comment je crois*, Paris 1969.
- Teilhard de Chardin P., *Le phénomène humain*, Paris 1955.
- Teilhard de Chardin P., *Le transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique*, Paris 1938.

---

## Abstrakt

*Kazimierza Kłósaka odczytanie i ocena stanowiska Pierre'a Teilharda de Chardin w kwestii powstania człowieka i jego natury*

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Kazimierz Kłósak odczytywał i interpretował poglądy Pierre'a Teilharda de Chardin w kwestii powstania człowieka i jego natury. Ukazuje on, że chociaż krakowski filozof popularyzował w Polsce twórczość francuskiego przyrodnika, to jednak niekiedy z nim polemizował i swoiście go interpretował. Kluczowym zagadnieniem była próba zrozumienia aktu stworzenia przez Boga duszy ludzkiej w kontekście ewolucji. Odpowiedź Teilharda brzmiała, że dusza ludzka wykształciła się na drodze ewolucji, gdyż duch egzystował w pramaterii; odpowiednie złożenie materii wygenerowało zjawiska duchowe. Chociaż Kłósak próbuje obronić Teilharda przed zarzutem o materializm, ostatecznie nie udaje mu się ocalić go dla ortodoksji. Zgodnie bowiem z klasycznym twierdzeniem, określonym przez św. Tomasza z Akwinu i popieranym przez Kłósaka, dusza ludzka została stworzona z nicości własnej i nicości podmiotu (*ex nihilo sui et subiecti*). W ujęciu Teilharda dusza ludzka powstała z duszy zwierzęcej, a więc powstała z nicości własnej, ale nie z nicości podmiotu. Rozwiązanie Teilharda nie jest więc „stworzeniem” w ścisłym tego słowa znaczeniu. Na kanwie głównego wątku artykuł podejmuje ważne kwestie metodologiczne dotyczące badania problemu początków człowieka i stworzenia duszy ludzkiej.

**Słowa kluczowe:** Kazimierz Kłósak, Pierre Teilhard de Chardin, stworzenie duszy a ewolucja, problem antropogenezy, ewolucjonizm chrześcijański

---

## Abstract

*Kazimierz Kłósak reading and assessment of Pierre Teilhard de Chardin's position on the issue of the creation of man and his nature*

The article is an attempt to answer the question: how did Kazimierz Kłósak read and interpret Pierre Teilhard de Chardin's views on the origins of Man and his nature? It shows that although the Kraków philosopher extensively popularized the work of the French naturalist in Poland, he sometimes argued with him and interpreted him in a specific way. The key issue was an attempt to understand the act of God



creating the human soul in the context of evolution. Teilhard's answer was that the human soul developed through evolution because spirit existed in primeval matter; the appropriate composition of matter generated spiritual phenomena. Although Kłósak tries to defend Teilhard from the accusation of materialism, he ultimately fails to save him for orthodoxy. According to the classical theorem defined by St. Thomas Aquinas and supported by Kłósak, the human soul was created from its own nothingness and the nothingness of the subject (*ex nihilo sui et subiecti*). In Teilhard's solution, the human soul was created from the animal's soul, and therefore it was created from its own nothingness, but not from the nothingness of the subject. Teilhard's solution is therefore not a „creation” in the strict sense of the word. Based on the main thread, the article addresses important methodological issues regarding the study of the problem of human origins and the creation of the human soul.

**Keywords:** Kazimierz Kłósak, Pierre Teilhard de Chardin, creation of the soul and evolution, the problem of anthropogenesis, Christian evolutionism

## RECENZJE

---



Martyna Deszczyńska

<https://orcid.org/0000-0001-6969-9970>

Biblioteka Narodowa

**Na marginesie edycji – „Listy pasterskie, orędzia, odezwy Episkopatu Polski 1918–1939”, wyd. i wprowadzenie A. Gąsior, ks. J. Królikowski, Kraków 2018, ss. 304**

W stulecie niepodległości ukazał się kolejny, czwarty już tom Źródeł do Dziejów Kultury Duchowej w Polsce<sup>1</sup>. Seria ma na celu przybliżenie problematyki dziedzictwa kultury związanej z duchowością i religią. Wydawcy publikują w jej ramach rozmaite typy dzieł, materiały o różnorodnym charakterze, od gatunków stricte sakralnych (godzinki) po literaturę kaznodziejską, pastorałną, teologiczną. Na czwartej stronie okładki pierwszego tomu serii redaktorzy zamieścili tekst, w którym ukazali kierujące nimi motywy i inspiracje: „Na gruncie utrwalonej kultury duchowej [...] może owocnie rozwijać się etos skierowany na dobro i humanizm, broniący tych wartości, a wyrażający się we wspólnej pracy intelektualnej i fizycznej...”. Dalej zaś wydawcy zamieszczają

<sup>1</sup> Poprzednie trzy tomy prezentowały inną problematykę i epoki. Pierwszy z nich to: *Pisma duchowne i mistyczne księdza Piotra Semenienki. Wybór*, wyd. i wprowadzenie A. Gąsior, ks. J. Królikowski, Kraków 2016, ss. 284. Drugi to: „*Boże, ku wspomózeniu memu wejźrzyj*”. *Godzinki staropolskie*, wyd. i wprowadzenie A. Gąsior, ks. J. Królikowski, Kraków 2017, ss. 461. Trzeci z kolei to: *Kancjonał pieśni nabożnych według obrzędów Kościoła Świętego Katolickiego na uroczystości całego roku z przydatkiem wielu nowych sporządzony i wydany „Cum gratia et Privilegio S[ueae] R[egiae] M[aiestatis]”*, wstęp i opracowanie ks. S. Garnczarski, transkrypcja tekstu polskiego i komentarz J. Godyń, Kraków 2017, ss. 491.

w tymże samym miejscu próbę skrótovej definicji szerokiego pojęcia, któremu poświęcona jest niniejsza seria: „Kultura duchowa jest wprawdzie trudno uchwytna, ponieważ poznajemy ją tylko za pośrednictwem jej wytworów, ale pozostaje ona faktem antropologicznym o podstawowym znaczeniu”. W przygotowaniu są kolejne tomy serii, między którymi będzie wydanie listów polskich świętych i błogosławionych, z Kolegium Polskiego w Rzymie.

Tom będący przedmiotem niniejszego omówienia nosi tytuł *Listy pasterskie, orędzia, odezwy Episkopatu Polski 1918–1939*. Został on poświęcony jakże ważnej, a nie dość eksplorowanej problematyce dziejów Kościoła katolickiego, jego funkcji kaznodziejskiej, profetycznej i nauczającej w ojczyźnie niepodległej. Autorzy i wydawcy to ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, teolog, autor edycji źródłowych, znawca teologii dogmatycznej (w tym mariologii), teologii wschodniej i historii duchowości, wykładowca sekcji tarnowskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, i dr Anna Gąsior, teolog i polonistka, współredaktor serii Bibliotheca Tarnoviensia. Edycja, jak i cała seria, ukazały się nakładem Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Tom od strony naukowej recenzowała prof. dr hab. s. Aleksandra Witkowska OSU. Publikację dofinansowano z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, przyznanej przez ministra nauki i szkolnictwa wyższego w 2018 roku.

W lakonicznym, niespełna czterostronicowym *Wprowadzeniu* autorzy prezentują cel pracy, przyświecający im przy publikacji zebranych i opracowanych czterdziestu sześciu dokumentów. Zaakcentowali oni użytkowy, popularyzatorski i instruktywny charakter edycji, która przede wszystkim ma służyć jako materiał poglądowy w kształtowaniu postaw i formacji alumnów. Ma również przybliżyć młodzieży kleryckiej i zwykłemu czytelnikowi przedwojenne wzorce doskonałego kaznodziejstwa i nauczania biskupiego.

Prezentowane dokumenty są świadectwem miejsca Kościoła katolickiego w państwie u progu niepodległości, miejsca, które historycznie uwarunkowały wielowiekowa tradycja I Rzeczypospolitej, czasy zaborów, ale także role, które duszpasterze katolicy podejmowali w pełnionej posłudze w nowej, państwowej już rzeczywistości, niekiedy w opozycji lub w trudnym dialogu z władzami państwowymi Polski niepodległej. Wydawcy podkreślają, że Kościół katolicki: „po ciemnej nocy dewastujących rozbiorów i po przetrwaniu licznych przesładowań, starał się pełnić swą misję zbawczą, oczywiście w oparciu o wiarę,

a także o poczucie spoczywającej na nim misji doczesnej, pytając zarazem o to, czego nowe czasy od niego oczekują”<sup>2</sup>.

Warto zadać pytanie, co nowego pojawienie się tej publikacji wnosi do znajomości dziejów Kościoła katolickiego w dwudziestoleciu międzywojennym. Na wstępie należy zauważyć, że wydawcy, nie będąc historykami, nie musieli kierować się potrzebami źródłoznawstwa historycznego. Patrząc na problemy edytorstwa źródeł z perspektywy teologicznej, kierowali się innymi przesłankami, niż np. historycy badacze dwudziestu jeden lat niepodległej II Rzeczypospolitej. Niemniej jednak odpowiedź na postawione przeze mnie pytanie o przydatność tego wydawnictwa źródłowego dla współczesnych historyków jest bez wątpienia pozytywna. Znaczący jest już sam fakt, że podjęto się jego wydania i uczyniono to w sposób przemyślany i adekwatny do celu — czytelnik w jednym zwartym tomie może zapoznać się z ważnymi wypowiedziami hierarchii Kościoła katolickiego oraz sprawami, jakie ją absorbowały, dotyczącymi istotnych dziedzin życia społeczności katolickiej — przypomnijmy największej zbiorowości religijnej, tak przedwojennej, jak i dzisiejszej Polski.

Kolejny aspekt oceny tej publikacji to jej ogląd w odniesieniu do istniejącego i wykorzystywanego zasobu źródeł historycznych drukowanych, oraz edytowanych współcześnie, z zakresu dziejów Kościoła katolickiego w tej epoce. Wydawnictw źródłowych poświęconych tej problematyce i temu okresowi nie ma zbyt wiele. Ich niewątpliwe skąpy zasób, nieproporcjonalnie nikła w stosunku do rękopisów „obecność” w bazach i bibliografiach, całkowicie rozmijają się z reprezentatywnością zawartej w nich wiedzy — ukazującej dzieje i stanowisko episkopatu Kościoła katolickiego w Polsce. Nieznajomość postaw, poglądów i wyrażanych w dokumentach episkopatu stanowisk, a także spraw, będących przedmiotem listów, jak i w ogóle brak wiedzy o kwestiach absorbujących większość wiernych powoduje mylne interpretacje, znacząco zniekształcające obraz naszego społeczeństwa i państwa. Czytelnicy niesięgający do archiwaliów (a taka jest większość studentów, a ostatnio i badaczy), mogą niestety wyrobić sobie fałszywy obraz Drugiej Niepodległej, jako kraju targanego konfliktami politycznymi, fanatyzmem czy doprowadzoną do skrajności walką polityczną. Obraz ten tworzy się głównie przez pryzmat wybranych i wybiórczo traktowanych zagadnień ustrojowo-społecznych,

---

2 Wprowadzenie, do: *Listy pasterskie, orędzia, odezwy Episkopatu Polski 1918–1939*, wyd. i wprowadzenie A. Gąsior, ks. J. Królikowski, Kraków 2018, s. 6.

w celu ukazania ich jako przykładów reprezentujących z góry założone tezy. Zapomina się o rozległych kwestiach nauczania religijnego podejmowanego przez duchownych różnych wyznań, albo pomija źródła, ukazujące wypowiedzi wzywające do pokoju społecznego i umiaru, kierowane do Kościoła jako wspólnoty wiernych przez episkopat.

Nie jest możliwe przesłedenie wszystkich drobnych wydawnictw źródłowych, zwłaszcza poszczególnych orędzi czy listów, oraz edycji zawartych w różnych zbiorowych tomach pamiątkowych, choć wiele z nich szczęśliwie przetrwało pożogę wojenną. Ostatnio możemy do nich dotrzeć także poprzez bazy bibliotek cyfrowych, np. Cyfrowej Biblioteki Narodowej POLONA, Jagiellońskiej Biblioteki Cyfrowej, Małopolskiej Biblioteki Cyfrowej czy Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej i innych. Jednak trzeba mieć na względzie, że udostępnienie w wersji cyfrowej (zależnej wszak od zasilania i nośników elektronicznych) w pragmatyce edytorskiej nie oznacza edycji źródła, choć jak twierdzą badacze: „Edytorstwo źródeł [...] podąża w stronę cyfryzacji”<sup>3</sup>. Nie wiemy też, jakie będą losy tych baz, jeśli chodzi o ustawowy obowiązek wieczystego przechowywania i zachowania dziedzictwa narodowego w aspekcie obowiązującego prawa.

Jeśli chodzi o odezwy i listy prymasów Polski, to recenzowany tom jako taki jest pierwszą publikacją zwartą tego typu świadectw źródłowych od czasów, gdy były wygłoszone, a następnie przedrukowane w prasie katolickiej lub jako osobne druki z międzywojnia.

Oczywiste jest, że porównując opisywany tom z już wydanymi źródłami, zwracamy uwagę na kazania i pisma najważniejszych postaci episkopatu. W tym wypadku dotyczy to arcybiskupa metropolity warszawskiego, potem kardynała Aleksandra Kakowskiego (1862–1938), arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego i poznańskiego, potem kardynała i prymasa Edmunda Dalbora (1809–1926)<sup>4</sup> oraz kard. prymasa Augusta Hłonda (1881–1948). Jeśli chodzi o prymasa Dalbora, wybitnego duchownego, należy zauważyć, że to on patronował publikowaniu protokołów zjazdów hierarchów pod swym kierownictwem, na Jasnej Górze. Protokoły te stanowią także podstawowe

3 S. Kozak, *Między fiszką a tabletem. Warsztat historyka w dobie cyfryzacji*, w: *Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane prof. Jadwidze Hoff*, red. zespół, Rzeszów 2014, s. 652–661.

4 Część spuścizny bp. Dalbora (listy prywatne) znajduje się w Archiwum krakowskim Moszyńskich, stanowiącym częśćkę zbiorów po Janie Dąbrowskim i przechowywanym w Bibliotece Narodowej (Mf. 77706).



źródło ukazujące agendę spraw zajmujących episkopat, obradujący w sanktuarium jasnogórskim<sup>5</sup>.

Jeszcze przed wojną ukazały się drukiem listy pasterskie arcybiskupa lwowskiego, a dziś świętego — Józefa Bilczewskiego (1860–1823), wydane tuż po jego śmierci, we lwowskiej oficynie wydawniczej „Biblioteka Religijna”<sup>6</sup>. Warto może dodać, że jeszcze Karol Miarka, widząc ogromną wartość katechetyczną i patriotyczną kaznodziejstwa Bilczewskiego, opublikował w 1908 roku zbiór niektórych jego listów pasterskich i kazań<sup>7</sup>.

Ponadto wydano także listy pasterskie kard. Hlonda<sup>8</sup>. Niestety, nie obejmują one całej jego spuścizny. Za powojenną próbę uzupełnienia tej edycji można uważać ważną pracę ks. Stanisława Kosińskiego, który opublikował część pism i przemówień prymasa Hlonda<sup>9</sup>. Wybór ten jednak był przeznaczony do użytku wewnętrznego i miał niewielki nakład. Wydany został przez Wydawnictwo Salezjańskie, jako materiał rocznicowy w 40-lecie śmierci wybitnego hierarchy. Dopiero kilka lat później ukazały się drukiem obszerne fragmenty tej spuścizny, a także wyjątki z nauczania<sup>10</sup>.

Kolejnym ważnym źródłem tego typu były przemówienia biskupa obrządku ormiańskiego, metropolity lwowskiego Józefa Teofila Teodorowicza (1864–1938)<sup>11</sup>, który jako poseł do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej I kadencji należał do skrzydła krytycznego wobec polityki władz.

---

5 Protokół [sic!] Zjazdu Biskupów Polskich w Częstochowie, ed. E. Dalbor et al., Częstochowa 1920, ss. 15; Protokół Zjazdu Biskupów Polskich odbytego w Częstochowie od 24 do 27 czerwca 1923 roku, ed. E. Dalbor et. al., Częstochowa 1923, ss. 33.

6 J. Bilczewski, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. 1, Lwów 1923; t. 2, Lwów 1922; t. 3, Lwów 1924; wydawnictwo to zawiera także wstęp, w którym są obszerne fragmenty autobiograficznych wypowiedzi abp. Józefa Bilczewskiego, zwłaszcza z lat młodości. Zob. też *Na ścieżkach modlącego się arcybiskupa: fragmenty z pism Sługi Bożego Józefa Bilczewskiego, arcybiskupa metropolity lwowskiego ob. łac.*, red. J. Wołczański, Lwów–Kraków 2000.

7 J. Bilczewski, *Listy pasterskie i mowy okolicznościowe*, Mikołów 1908.

8 A. Hlond, *Listy pasterskie. Z prymasowskiej stolicy*, Poznań 1936.

9 Kardynał A. Hlond, *W służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień 1922–1948*, oprac. S. Kosiński SDB, Warszawa 1988. Tom zawiera dedykację dla ojca świętego Jana Pawła II oraz słowo wstępne prymasa Polski kard. Józefa Glempa. Zob. także: *Ksiądz kardynał dr August Hlond. Działalność i dzieła*, Katowice 1998.

10 *August Kardynał Hlond Prymas Polski. Dzieła. Nauczanie 1897–1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń 2003.

11 J.T. Teodorowicz, *Przemówienia i kazania sejmowe*, Poznań 1923. Ukazały się także *Listy arcybiskupa Józefa Teodorowicza do arcybiskupa Józefa Bilczewskiego z lat 1900–1923*,

Ważną dziedziną w rzeczywistości polityczno-wychowawczej w okresie międzywojennym byłyby dokumenty ukazujące katechizację żołnierzy i prace wychowawcze ordynariatu polowego Wojska Polskiego. Niewiele jednak źródeł i opracowań tego tematu ukazało się drukiem. Nie zostały wydane krytycznie wypowiedzi adresowane do wojska przez biskupa polowego ks. Stanisława Galla (1865–1942), wydawcę i tłumacza<sup>12</sup>. Jego następcą, biskup polowy Józef Gawlina (1892–1964), również był autorem wielu listów. Wydało je drukiem (choć nie wszystkie) w Rzymie wydawnictwo Hosianum<sup>13</sup>.

Oczywiście nie można nie zauważać źródeł pamiętnikarskich do dziejów episkopatu. Wyszły drukiem ważne pamiętniki kard. Kakowskiego oraz innych duchownych najwyższej rangi z tego okresu, jak np. arcyceiekawe memuary bp. Gawliny<sup>14</sup>. Trzeba też przywołać dyskusyjną pracę, dziś już traktowaną jako źródło typu historiograficznego, a nawet w pewnym sensie – wspomnieniowego, pt. *Episkopat polski z pierwszej połowy XX wieku*, autorstwa historyka kościoła i wykładowcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, ks. Józefa Umińskiego. Została ona współcześnie opublikowana i opatrzona przypisami przez badaczy z Torunia<sup>15</sup>. Początki niepodległości a losy Archidiecezji Warszawskiej zobrazował Marian Marek

---

cz. 1, oprac. J. Wołczański, „Przegląd Wschodni” 8 (2003) z. 4, s. 977–1019; cz. 2, „Przegląd Wschodni” 9 (2004) z. 2, s. 379–429; cz. 3, „Przegląd Wschodni” 9 (2006) z. 4, s. 803–838.

12 Stanisław Gall był współredaktorem niektórych tomów *Podręcznej encyklopedii kościelnej*, wydawanej w latach 1904–1914 w oficynie Gebethnera i Wolfa w Krakowie.

13 J. Gawlina, *Z wojny i z wygnania: listy i orędzia pasterskie, kazania i przemówienia*, Rzym 1952. Wspomnienia te dotyczą wszakże okresu wojennego działalności duchownego, który należy uznać w tym przypadku za kontynuację duszpasterstwa polowego na wychodźstwie w okresie II RP.

14 A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, wstęp abp J. Glemp, red. i oprac. T. Krawczak, R. Świętek, Kraków 2000; zob. także Aleksander Kakowski, *Posłaniec wolności*, wyd. W. Krawczyk i zespół, Przasnysz 2017 – wydawnictwo zawiera oprócz wstępu, artykuły, fotografie prasowe i urywki wspomnień A. Kakowskiego; J. Gawlina, *Wspomnienia*, wstęp S. Wesoły, oprac. J. Myszor, Katowice 2004 – pozycja ta wyszła jeszcze dwukrotnie: w 2014 i 2018 roku.

15 J. Umiński, *Episkopat polski z pierwszej połowy XX wieku*, wyd., wstęp i przypisy S. Grochowina, J. Sziling, Toruń 2016. Wydawcy piszą, że nie prowadzili osobnych kwerend archiwalnych, mogących korygować ustalenia ks. J. Umińskiego. Napisałi także, że traktują niniejszą pracę jako źródło historyczne, o którym piszą: „Nie jest to wprawdzie zobiektywizowany zapis faktów, ale osobista, obarczona dużą dozą subiektywizmu, ocena członków polskiego episkopatu pierwszej połowy XX w.” (*Wstęp*, w: J. Umiński, *Episkopat polski*, s. XIV).

Drozdowski u schyłku poprzedniego wieku w obszernym wyborze dokumentów, mającym charakter rocznicowy<sup>16</sup>.

Podstawową lekturą, tworzącą obraz dziejów Kościoła w tej epoce i przybliżającą podstawowe źródła, pozostaną jak dotąd źródłowe opracowania monograficzne, również dotyczące dziejów episkopatu, pod redakcją ks. Zygmunta Zielińskiego i ks. Stanisława Wilka<sup>17</sup>. Charakter poznawczy, jeśli chodzi o źródła o znaczeniu podstawowym, mają także nowe, choć bardzo nieliczne syntezy<sup>18</sup>. Nie można także nie wspomnieć pracy ks. Stanisława Wilka, ważnej i jedynej jak dotąd — o episkopacie Rzeczypospolitej w okresie międzywojennym<sup>19</sup>, oraz studiów i artykułów Janusza Odziemkowskiego czy Bolesława Spychała<sup>20</sup>. Relację Kościoła katolickiego do ruchu ludowego zbadał Arkadiusz Kołodziejczyk<sup>21</sup>. Pionierska, i przez to może nieporuszająca wszystkich zagadnień, praca Krzysztofa Krasowskiego podsumowuje wkład ideowy i merytoryczny episkopatu w tworzenie koncepcji ustrojowych i wprowadzanie ich w rzeczywistość państwową przedwojennej Polski<sup>22</sup>. Zebranych przez

16 *Metropolia warszawska a narodziny II Rzeczypospolitej. Antologia tekstów historycznych i literackich w 80-tą rocznicę odzyskania niepodległości*, wyb. i oprac. M. M. Drozdowski, Warszawa 1998, s. 146–163. Zbiór ten zawiera także źródła spoza episkopatu — akty i bulle Stolicy Apostolskiej, wypowiedzi przedstawicieli organizacji katolickich, fragmenty poezji okolicznościowej.

17 *Kościół w II Rzeczypospolitej. Praca zbiorowa*, pod red. Z. Zielińskiego, S. Wilka, Lublin 1981; Z. Zieliński, S. Bober, *Kościół a odzyskanie niepodległości przez Polskę*, „Pamięć i Sprawiedliwość: biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Instytutu Pamięci Narodowej” (2018) nr 1, s. 61–80.

18 K. Jarkiewicz, *Bez gwałtu i rewolucji. Okres międzywojenny*, w: *Dzieje Kościoła w Polsce*, praca zbiorowa, red. A. Wieniec, Warszawa 2008, s. 380–403; A. Nowak, *Czas walki z Bogiem*, w: M. Deszczyńska, A. Nowak, *Kościół na straży polskiej niepodległości*, Kraków 2018, s. 145–201. Warto wspomnieć opartą na archiwaliach pracę historyka architektury Filipa Burno pt. *Świątynie nowego państwa. Kościoły rzymskokatolickie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002. Autor ukazał świątynie jako czynniki integracji przestrzennej i symbolicznej organizacji państwowego.

19 S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992; W. J. Wysocki, *Kościół polski w dziele odbudowy Niepodległej*, „Studia Loviciensia” (2018) nr 20, s. 29–59; W. J. Wysocki, *Kościół polski wobec zagrożenia bolszewickiego*, w: *Dziedzictwo Marszałka. Myśl i czyn Józefa Piłsudskiego*, red. J. J. Kasprzyk, P. Wywiał, Warszawa 2016, s. 47–64.

20 J. Odziemkowski, B. Spychał, *Duszpasterstwo wojskowe Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1987.

21 A. Kołodziejczyk, *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002.

22 K. Krasowski, *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej*, Warszawa–Poznań 1992.

ks. Janusza Królikowskiego i Annę Gąsior dokumentami doskonale można zilustrować poruszane w powyższych publikacjach problemy.

Co do pozycji odnoszących się do biografistyki episkopatu, warto nadal pamiętać o pozycjach z dorobku Franciszka Galewicza, Marcelego Kosmana, Huberta Jerzego Kaczmarskiego czy Kazimierza Śmigła<sup>23</sup>, a także o biografiach czy monografiach dotyczących poszczególnych aspektów działalności przedstawicieli episkopatu<sup>24</sup>.

Można również przywołać wydawnictwa alamanachowe i słownikowe, jak np. ukazujący się ostatnio *Słownik biograficzny polskiego katolicyzmu społecznego*<sup>25</sup>. Jednym z nich jest też słownik biograficzny opracowany przez wspomnianego już Krasowskiego<sup>26</sup>. Podstawowym zaś, choć bardzo skrótowym kompendium wiedzy jest słownik biograficzny autorstwa ks. Piotra Niteckiego<sup>27</sup>. Wyżej wymienione opracowania podają też szczegółowe drukowane katalogi diecezji i spisy hierarchów, jednak nie będą – dla oszczędności miejsca – wymieniać ich w niniejszym artykule.

Wydawcy omawianej pracy pt. *Listy pasterskie, orędzia i odezwy...* oparli edycję na podanych do druku przez władze kościelne wersjach listów, orędzi i odezw, zamieszczonych w prasie katolickiej lub w drukach samoistnych, a ponadto na wydawnictwach dokumentów oficjalnych („Acta Apostolicae Sedis”).

23 F. Galewicz, *Episkopat polski w latach 1918–1978*, „Chrześcijanin w Świecie” 10 (1978) z. 1, s. 94–111; M. Kosman, *Poczet prymasów Polski*, Warszawa 1997; H. J. Kaczmarski, *Biskupi polscy XX wieku: wykaz chronologiczny biskupów polskich żyjących w dwudziestym stuleciu oraz wykaz miejsc ich święceń biskupich wraz z nazwiskami konsekratorów głównych*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne” 7 (2000) nr 1, s. 251–259; K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań 2002.

24 W. J. Wysocki, *Arcybiskup Aleksander Kakowski wobec sprawy niepodległości Polski w latach I wojny światowej*, „Rocznik Naukowy Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach” 2 (1994/1995), s. 188–206; W. J. Wysocki, A. Żak, *Biskup Władysław Bandurski*, Pruszków 1997; M. Dziedzic, S. Dziedzic, *Arcybiskup Józef Bilczewski*, Kraków 2012.

25 *Słownik biograficzny polskiego katolicyzmu społecznego*, t. 1–6, red. R. Łatka, Warszawa 2020–2023.

26 K. Krasowski, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996. Omówienie tej pracy zob. J. Pietrzykowski SDB, [recenzja:] Krzysztof Krasowski, „Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny”, Poznań 1996, ss. 324, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne” 3 (1996) nr 2, s. 191–197. Tam sporo rzeczowych uwag dotyczących biografistyki episkopatu, jak i samego słownika.

27 P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 522–541.

Autorzy wyboru wykorzystali wersje opublikowane w następujących czasopiśmie: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, „Wiadomości Diecezji Podlaskiej”, „Kronika Diecezji Przemyskiej”, „Currenda. Pismo Urzędowe Tarnowskiej Kurii Diecezjalnej”, a także „Ateneum Kapłańskie”, „Gazeta Kościelna”, „Nasza Sprawa. Ilustrowany Tygodnik Katolicki”, „Prąd”, „Przegląd Katolicki”, „Przewodnik Katolicki”, „Roczniki Katolickie” N. Cieszyńskiego, ukazujące się w Poznaniu. Ponadto znalazły się tam przedruki źródłowe z „Notificationes e Curia Principis Metropolae Cracoviensis”. Wykorzystano też druki okazjonalne, wydawane głównie przez Drukarnię św. Wojciecha w Poznaniu. Została więc dokonana szeroka kwerenda prasowa.

W recenzowanej pracy nie ma żadnych danych biograficznych, poza tytułaturą oficjalną arcybiskupów i biskupów. Autorzy oddali czytelnikom materiał niejako surowy, bez aparatu krytycznego, którego zresztą nie zawierają i poprzednie tomy serii. Mimo tej minimalistycznej formuły wydawniczej, inicjatywa podjęta przez autorów edycji ma ważne znaczenie z tego względu, że oddaje do dyspozycji czytelnika jednotomowy wybór źródeł o kapitalnym znaczeniu. Listy pasterskie, orędzia i odezwy biskupie są bowiem materiałem pierwszorzędnej wagi, jeśli chodzi o wartość heurystyczną. Listy pisane były *ex cathedra*, zaś odezwy w imieniu całej hierarchii Kościoła katolickiego w Polsce, reprezentują tym samym stanowisko oficjalne, będące z tego względu źródłem o pierwszorzędnym znaczeniu. Występują tu one w podwójnej roli – jako dokumenty kommemoratywne, upamiętniające głos i wkład episkopatu w tym okresie w różne dziedziny życia czy obrazujące stosunek do rzeczywistości – i w tej roli będą przydatne dla historyków i badaczy. Druga ich funkcja, i chyba tę wysunęli na plan pierwszy autorzy edycji, to funkcja dydaktyczna. Ma ona ukazać wzorce kaznodziejskie i pastoralne, zastosowane przez biskupów w określonych sytuacjach społecznych i politycznych. Podobny charakter, jeśli chodzi o edycje XIX-wieczne, miała pierwsza tego typu na ziemiach polskich edycja korespondencji episkopatu polskiego z rządem Księstwa Warszawskiego, wydana już za czasów Królestwa Polskiego. Stawiała sobie za cel zwalczanie indyferentyzmu religijnego i ukazanie kryptodeistycznych albo otwarcie antykościelnych postaw władz świeckich, co było widoczne np. w sprawach dotyczących sytuacji materialnej parafii i duchownych<sup>28</sup>. Nadal pozostaje ona głównym źródłem drukowanym do dziejów Kościoła w latach

---

<sup>28</sup> Sześćdziesiąt lat korespondencji władz duchownych z Rządem Księstwa Warszawskiego do druku podana [...], wyd. J. Jakubowski, Warszawa 1816, *passim*.

1807–1813. W obu okresach, i za Księstwa, i w latach 1918–1939, hierarchia odnosiła się do zjawisk o podobnym charakterze – przeprowadzenia wspólnoty przez czasy wzmożonej sekularyzacji, wysiłku wojennego i prób odzyskiwania bądź utrzymania niepodległego organizmu państwowego. Tym samym akcentowała podobne problemy. Odnajdujemy je w recenzowanym tomie np. w *Memoriale Episkopatu polskiego o obecnym nienormalnym położeniu Kościoła w Polsce* (8 września 1922). Czytamy tam o bolączkach podobnego rodzaju, o jakich z górą sto lat wcześniej pisał arcybiskup gnieźnieńsko-poznański Ignacy Nałęcz Raczyński – drożyznie i biedzie (w odbudowującym się państwie – Księstwie Warszawskim), kosztach administracji (cenach papieru stemplowego za akty chrztu), opłatach *iura stolae*, niskiej płacy (tzw. kongrule) duchownych, a także o pogardzie wobec duchowieństwa, żywionej przez lokalne władze i urzędników, czy wreszcie o trudnościach w utrzymaniu seminariów. Biskupi zaś w okresie dwudziestolecia pisali: „Bo czyż wolno nam patrzeć obojętnym okiem na to, jak się rozprzegają nasze seminaria, jak księża przymierają głodem”<sup>29</sup>. Toteż, wczytując się w poruszane w zgromadzonych dokumentach tamaty, trzeba zwrócić uwagę, że największą wartością omawianego zbioru jest właśnie uzasadniony merytorycznie wybór, jakiego dokonali wydawcy. Ich wybór daje podstawy do uogólnień, ale i do kolejnych inicjatyw edytorskich, które wydawcy być może sygnalizują. Wskazują oni mianowicie, że: „Być może jakiś program badawczy mógłby wypełnić istniejącą jeszcze w tym względzie poważną lukę, która sprawia, że obraz Kościoła zaangażowanego w pełnienie swojej misji pozostaje jeszcze niedostatecznie ukazany”<sup>30</sup>.

Chronologiczny układ prezentowanych materiałów sprzyja ukazaniu dynamiki zjawisk i poszczególnych wydarzeń, za którymi podążał episkopat, i na które zmuszony był niekiedy dość szybko reagować<sup>31</sup>. Mamy więc kilka pierwszych listów i orędzi odnoszących się do wydarzeń historycznych – odzyskania niepodległości, udzielania pomocy ludności w okresie po I wojnie (np. repatriantom), a także ustalenia miejsca Kościoła katolickiego w odbudowującym się państwie. Pojawiają się kluczowe problemy obyczajowe (laicyzacja, sprawa

29 *Listy pasterskie*, s. 137.

30 *Wprowadzenie*, do: *Listy pasterskie*, s. 8.

31 Szkoda jednak, że niekonsekwentnie oznaczone są daty listów i pism – niekiedy występują one w zakończeniu listu, i są jego nieodłączną częścią, czasem na początku.



prawa małżeńskiego, infiltracja obcych kulturowo wyznań), duszpasterskie i dotyczące oświaty katolickiej, a ponadto kwestie majątkowe<sup>32</sup>.

Najwcześniejszym chronologicznie dokumentem jest orędzie, datowane na 10 grudnia 1918 roku, a noszące w zbiorze tytuł *Biskupi polscy do duchowieństwa i wiernych*. Rozpoczyna się ono cytatem z Psalmu 66, 3 „Mirabilia sunt opera tua, Domine”. W pewnym sensie, możemy powiedzieć, że oddaje nastrój towarzyszący członkom episkopatu w momencie ukonstytuowania się władz państwowych, atmosfery związanej z przybyciem komendanta Józefa Piłsudskiego do Warszawy i konstytuowania się nowych władz. Orędzie to było już publikowane w zbiorze źródeł, mianowicie w edycji *Metropolia warszawska a narodziny II Rzeczypospolitej*<sup>33</sup>.

Przykładowo tylko i skrótowo porównując edycje Drozdowskiego i omawianą, zauważamy, że w *Listach pasterskich...* znajduje się także *List biskupów polskich do duchowieństwa z 20 stycznia 1919 roku*, opublikowany przez Drozdowskiego we wspomnianej edycji dokumentów z dziejów archidiecezji. Tekst listu w obu edycjach różni się w drobnych szczegółach, co widać nawet w pierwszym zdaniu obu jego publikowanych wersji. Pierwsze zadanie w wersji z „Wiadomości Archidiecezjalnych Warszawskich” (przyjętej za podstawę edycji Gąsior i ks. Królikowskiego) zawiera frazę: „wskazania [...] już nazbyt późno przychodzą dla trudności technicznych”. W edycji Drozdowskiego zaś, opartej na „Wiadomościach Diecezji Podlaskiej”, ta sama fraza brzmi: „wskazania [...] często zbyt późno przychodzą dla trudności technicznych”. Wydaje się, że wersja wydania listu w oparciu o druk z „Wiadomości Archidiecezjalnych Warszawskich” jest bardziej logiczna, i tym samym bliższa wygłoszonej, niż ta z „Wiadomości Diecezji Podlaskiej”, gdzie możemy mieć do czynienia z błędem zecerskim. Wydawcy *Listów pasterskich, orędzi i odezwy...* nie odnotowali faktu, że publikacja tego ważnego listu miała miejsce wcześniej, gdyż ich wydawnictwo nie ma charakteru ściśle krytycznego, poza tym kierowały nimi względy praktyczne i dydaktyczno-utylitarne, nie zaś dokumentowanie poprzednich, drukowanych wersji listów. Podobnie jest w przypadku publikacji listu pasterskiego biskupów z 27 sierpnia 1919 roku, zatytułowanego w recenzowanej pracy: *Biskupi polscy zebrani w Gnieźnie u grodu św. Wojciecha*

32 Odnośnie do tego zagadnienia historiografia wzbogaciła się o źródłową monografię Karola Chylaka. Zob. K. Chylak, *Układy o ziemskich marnościach. Kościół katolicki wobec problemów odzyskania i redystrybucji dóbr duchownych w Polsce 1918–1925*, Kurowice 2009.

33 *Metropolia warszawska*, s. 146–163. Tam podana jest jedna z lokalizacji pierwodruku, a mianowicie w „Wiadomościach Dyecezjalnych Podlaskich” (marzec 1919, nr 3, s. 54–67).



do narodu polskiego<sup>34</sup>. W edycji Drozdowskiego nadano temu listowi tytuł nieistniejący w źródle: *List pasterski biskupów polskich zebranych u grobu św. Wojciecha na temat istoty bolszewizmu*<sup>35</sup>. Oba więc wydania źródłowe mają tytuły nadane przez wydawców. Ważne jest i to, że w edycji *Lisów pasterskich, orędzi i odezw...* dokument ten został opublikowany bez skrótów, zaś w edycji Drozdowskiego mamy tylko jego mniejszą część. Pominięte zostały znaczące ustępy początkowe, w których m.in. zawarto odniesienie do godności prymasa, związanej z Gniezmem, do XIX-wiecznego mesjanizmu religijnego i źródeł suwerenności narodu, której korzenie upatrywano w pełnieniu „woli Bożej”<sup>36</sup>. Pominięta została więc przez Drozdowskiego pierwsza część listu, stanowiąca ponad połowę jego objętości, w której to części biskupi opisywali oczekiwania, zagrożenia (np. antyklerykalizm, laicyzację szkolnictwa) oraz imponderabilia, których pragną bronić, takie jak obecność Kościoła w przestrzeni publicznej. Powołując się na zasługi, które Kościół oddał narodowi w okresie zaborów, biskupi pisali o Kościele: „Spełnił on swoją misję w czasach ucisku narodu, ale nowa go dziś czeka misja: wspomagać i służyć narodowi, gdy pośród burzy i rewolucji światowej wznosi on swoje królestwo. W zamian za tę przysługę żywotną Kościoła winno go państwo obdarzać swobodą i wolnością, i to już we własnym dobrze pojętym interesie”<sup>37</sup>.

Kolejnym listem zawartym w zbiorze Gąsior i ks. Królikowskiego jest *List biskupów polskich do duchowieństwa z 28 lipca 1920 roku, z Częstochowy*. Hierarchowie nawiązują do zjazdu w Gnieźnie roku poprzedniego. List ten wydany został już po utworzeniu pierwszego rządu Wincentego Witosa, tzw. rządu obrony narodowej (24 lipca 1920). Sowieci byli wówczas nad Bugiem i szykowali się do kontrofensywy na Warszawę. Zadania nakreślone w tym

34 *Listy pasterskie*, s. 45.

35 *Metropolia warszawska*, s. 194.

36 *Listy pasterskie*, s. 4. „Nie w sejmach więc, nie w parlamentach, nie w rządach spoczywa najwyższe, absolutne źródło moralności w tym znaczeniu, jakoby im wolno było droga głosowań czy zarządzeń zle nazwać dobrem, a dobre złem, i odmienić zasady ludzkiego sumienia. Suwerennymi mogą się zwać sejmy tylko w tym znaczeniu, o ile one same uznają najwyższą suwerenność Bożą, o ile Jego odwieczne przykazania są im miarą przy uchwalaniu ustaw i są im drogowskazem w ich rządach, o ile więc lud jest ludem Bożym, a Bóg jest mu Panem. Jednak człowiek dzisiejszy postawił przeciwko królestwu Bożemu królestwo swoje i ogłosił, że państwo nowoczesne nie jest krępowane prawem Bożym, że sejmy i parlamenty nie są związane niczym, bo wola ludu idzie ponad wszystko i ponad wolę Bożą...” (*Listy pasterskie*, s. 46).

37 *Listy pasterskie*, s. 48.

liście odnoszą się do roli Kościoła w państwie, przy czym nie brak odniesień historycznych do okresu początkowego, gdy Kościół zaszczeplił chrześcijaństwo („wykołysał naród polski”) czy okresu zaborów („Wprawdzie między grzechami, jakie spowodowały upadek Polski, były zapewne – i to nie na ostatnim miejscu – grzechy duchowieństwa, ale też mamy to silne przeświadczenie, że wielkie cierpienia prześladowanych biskupów i kapłanów zaważyły wiele na szali sprawiedliwości Bożej...”). Listu tego nie ma w zbiorze pod redakcją Drozdowskiego. Jest to o tyle ważne, że ów dokument uwydatnia postawę hierarchii wobec problemu postaw duchowieństwa w chwili próby dla całego społeczeństwa i narodu. Biskupi nazywają tu kler „armią Chrystusową”, odwołują się do cnoty posłuszeństwa, karności, ufności i dyscypliny<sup>38</sup>.

W *Odezwie Biskupów polskich do wiernych* z 1921 roku (brak daty dziennej w dokumencie) episkopat dał wyraz wdzięczności wszystkim, którzy pomagali rodakom w biedzie i nieszczęściach wojny światowej i wojny z bolszewizmem, także przedstawicielom Polonii amerykańskiej. Jest tam również pasterskie upomnienie, by – katolicy mieli na uwadze niebezpieczeństwo zagrażające czystości wiary, zwłaszcza ze strony aktywnych charytatywnie, lecz oprócz tego poszukujących nowych wyznawców stowarzyszeń protestanckich. Chodziło przede wszystkim o takie związki wyznaniowe, jak Unia Zborów Adventystów Dnia Siódmego<sup>39</sup>, kwakrzy<sup>40</sup> i metodyści<sup>41</sup> wywodzący się z XVIII-wiecznego anglikanizmu. Obawy budził ponadto tzw. Kościół polski niezależny, który udzielając pomocy, kaptował zwolenników. W podobnym duchu list odnosił się

---

38 Zob. *Listy pasterskie*, s. 65.

39 Adwentyści Dnia Siódmego powstałi w XVII wieku w koloniach brytyjskich. Ich założycielem był William Müller. W II Rzeczypospolitej nie mieli osobowości prawnej, rejestrowali się więc jako spółki budowlane, pod pozorem tej działalności budując własne kaplice i zbory.

40 Kwakrzy, czyli Stowarzyszenie Przyjaciół powstałe w XVII wieku jako odłamek purytanizmu; ich założycielem był Geogr Fox. W Polsce pojawiali się okazjonalnie w XVII wieku. Oficjalną działalność rozpoczęli po II wojnie światowej.

41 Ruch metodystyczny, założony przez Johna Wesleya w obrębie kościoła anglikańskiego, wyodrębnił się w drugiej połowie XVIII wieku. Od 1784 roku nie jest uważany za odłamek anglikanizmu, lecz za osobne wyznanie. Z czasem podzielił się na ok. 20 wspólnot, zrzeszonych w Światowej Radzie Metodystycznej.

do roli stowarzyszeń, takich jak YMCA<sup>42</sup> i YWCA<sup>43</sup>. Ten sam problem poruszono także w *Odezwie episkopatu w sprawie szerzącego się sekciarstwa* (z 1922)<sup>44</sup>. W tym przypadku wydawcy nie podali, czy tytuł pochodzi od nich, czy jest nadany przez publikujących to źródło po raz pierwszy w „Wiadomościach Archidiecezjalnych Warszawskich” (nr 12 z 1922). Jakkolwiek biskupi oddawali sprawiedliwość prowadzonej przez stowarzyszenie YMCA akcji charytatywnej, dziękując za nią stowarzyszeniu w imieniu społeczeństwa, wskazywali jednak, że krzewione przez nie zasady międzywyznaniowe były tożsame z zasadą równorzędności wyznań, odrzucaną ówczesnie przez Kościół katolicki<sup>45</sup>. W odezwie tej znajdują się również bardzo ważne stwierdzenia o indyferentyzmie i sprzyjaniu przez polskie elity polityczne i społeczne akcjom światopoglądowym prowadzonym przez YMCA<sup>46</sup>. Obawy te powtórzono w roku 1927, w *Liście Episkopatu polskiego do duchowieństwa i wiernych* w sprawie YMCA (z 30 czerwca 1927), w którym niepokojono się otwarciem na tę agitację szkół państwowych. Najwięcej miejsca zajmowały sprawy edukacji religijnej, prawa małżeńskiego. Napomnienia, ostrzeżenia i uwagi o obojętności władz państwowych przypominały bardzo podobne, sformułowane przed dwustu bez

42 Young Men's Christian Association (Związek Chrześcijańskiej Młodzieży Męskiej), powstał w 1844 roku w Londynie. Stowarzyszenie niosło pomoc młodzieży i żołnierzom, organizując imprezy sportowe i prowadząc sklepy żołnierskie. W Polsce pojawiło się w 1918 roku, działało wśród armii Władysława Hallera, prowadziło wielką akcję propagandową – rozprawdzając pisemka i ulotki w języku polskim. W listopadzie 1919 roku minister spraw wojskowych gen. Józef Leśniewski zezwolił komórkom YMCA do agitacji w armii. Od 1923 roku powstała sekcja polska tej organizacji (nb. w tekście listu występuje ono pod skrótem IMCA).

43 YWCA, czyli Young Women's Christian Association (Chrześcijańskie Stowarzyszenie Młodych Kobiet), stowarzyszenie ekumeniczne, siostrzane z YMCA, założone w 1855 roku. W Polsce działające od 1918 roku, a zarejestrowane w 1922 roku.

44 *Listy pasterskie*, s. 129–131.

45 Zob. *Listy pasterskie*, s. 131. Biskupi podejrzewali, że idee krzewione przez YMCA reprezentują wolnomyślicielstwo, do czego służył prawie oficjalny organ YMCA – „Czyn”, rozprawdzany wśród młodzieży uniwersyteckiej.

46 „Z przykrością stwierdzić musimy, że gdy w innych krajach katolickich uświadomiona katolicka inteligencja, skupiona około swoich pasterzy, stawia opór zakusom tej powolnej protestantyzacji umysłów katolickich, to u nas, niestety, wielu ludzi, którzy uważają się za najprawowierniejszych katolików, zamyka uszy na przestrogi episkopatu i słowem lub czynem popiera tego rodzaju organizacje, które prędzej czy później muszą doprowadzić do otwartej walki z zasadami Kościoła” (*Listy pasterskie*, s. 131). Biskupi wszakże, dostrzegając „dużo dobrych chęci odrodzenia ojczyzny w duchu Chrystusowym” po stronie polskiej filii YMCA, przestrzegali przed zasadą wyznaniowego indyferentyzmu, który prowadzić miał – ich zdaniem – do zerwania z Kościołem katolickim.

mała luty przez abp. Raczyńskiego w Księstwie Warszawskim w odniesieniu do laicyzacji czy przez biskupa lubelskiego Wojciecha Skarszewskiego w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku pod adresem Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego<sup>47</sup>. Warto zwrócić uwagę, że w listach i odezwach przeważały nawiązania do Ewangelii<sup>48</sup>. Przywoływani przez hierarchów byli także Piotr Skarga, Józef Ignacy Kraszewski oraz Eliza Orzeszkowa.

Nie miejsce tu na opis wielu innych problemów, z którymi zetknemy się podczas lektury *Listów pasterskich, orędzi i odezwy...* Jednak nie sposób pominąć tych, zaliczanych do zagadnień natury politycznej, przez które podtrzymywano narodową tożsamość i kształtowano podejście obywatelskie. Jednym z takich wątków jest nawoływanie przez biskupów do konieczności udziału w wyborach parlamentarnych, przypomnienie o obowiązku posłuszeństwa wobec rozporządzeń władz w okresie wojny polsko-bolszewickiej 1920 roku, czy wreszcie poruszanie zagadnień związanych z obroną Polski w sytuacji zagrożenia jej państwowego bytu, jak w *Odezwie Biskupów polskich do wiernych* z 23 kwietnia 1939 roku, czyli już po ogłoszeniu zarządzenia o pogotowiu obronności<sup>49</sup>. Pojawiają się też mniej znane, ale ciekawe pisma, np. telegram gratulacyjny adresowany do papieża Benedykta XV, do innych episkopatów czy prośba do Piusa XI o kanonizację błogosławionej Kingi (s. 267).

Zostaje na koniec zwrócenie uwagi na szczegóły edytorskie. Wydawcy zaznaczyli wszystkie notacje redakcyjne przypisami w formie gwiazdki, czyli przypisami tekstowymi, stosowanymi zwykle do objaśnień odnoszących się do sposobu zapisu tekstu źródłowego — według „instrukcji wydawniczej” Ireneusza Ihnatowicza<sup>50</sup>. Głównie były to notacje lokalizacji cytatów z Pisma Świętego, encyklik i innych dokumentów papieskich, oraz z literatury pięknej.

---

47 Por. M. Deszczyńska, *Biskup Wojciech Skarszewski a dymisja Stanisława Kostki Potockiego*, „Kwartalnik Historyczny” 56 (1999) z. 1, s. 48n.

48 Do św. Mateusza (dziesięć odwołań), św. Marka cytowano (jedno), św. Łukasza (jedno), św. Jana (dwa). Następne w kolejności odnosiły się do listów apostołskich: do Pierwszego Listu do Koryntian (pięć), do Listu do Efezjan (dwa), Listu do Tymoteusza (jedno), Pierwszego Listu św. Piotra (jedno), Księgi Rodzaju (sześć). Pojawiają się także odwołania do ksiąg Starego Testamentu: Księgi Rodzaju (sześć), Księgi Izajasza (dwa), Księgi Psalmów (dwa).

49 *Listy pasterskie*, s. 297–300.

50 I. Ihnatowicz, *Projekt instrukcji wydawniczej dla źródeł historycznych XIX i początku XX wieku*, w: J. Tancecki, K. Kopiński, *Edytorstwo źródeł historycznych*, Warszawa 2014, s. 385–412.

Nie wszystkie listy mają konsekwentnie podane daty na początku dokumentu. Większość zawiera datę jako część formuły końcowej – w takich wypadkach edytorzy rezygnowali z jej umieszczenia w tytule. Szkoda, że nie umieścili jednak tychże dat w spisie treści. Ten brak utrudnia nieco identyfikację poszczególnych listów. Zrezygnowano z tłumaczenia dokumentów w języku łacińskim, co wydaje się oczywiste w przypadku edycji materiałów dydaktycznych dla kleryków.

W większości listów episkopatu przytoczono wszystkie podpisy *in extenso*. Jednak niektóre dokumenty zostały opatrzone formułą: „Następują podpisy wszystkich arcybiskupów i biskupów Polski”. Należy przyjąć, że w ten sposób opublikowano np. *List biskupów polskich z Synodu plenarnego w Częstochowie do biskupów hiszpańskich* w „Wiadomościach Archidiecezjalnych Warszawskich” (1936, nr 10, s. 425)<sup>51</sup>.

Tom, podobnie jak i cała seria, odznacza się staranną redakcją językową i techniczną, elegancką szatą graficzną (sztywna, lakierowana okładka, utrzymana w przyjemnej dla oka tonacji, ładny papier o dobrze dobranej kolorystyce i gramaturze, graficzne elementy ozdobne, rozdzielające dokumenty z poszczególnych lat), dzięki czemu można zaliczyć ją do pozycji bibliofilskich. Nie zawiera żadnych indeksów czy wykazu skrótów.

W tym kontekście, po uwzględnieniu odrębności celów, jakie postawili przed sobą edytorzy recenzowanego dzieła, *Listy pasterskie, orędzia i odezwy...* okazują się wydawnictwem ważnym i potrzebnym, być może inicjującym opracowywanie podstawowych źródeł odnoszących się do tej problematyki.

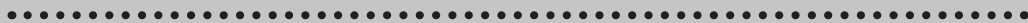
---

<sup>51</sup> *Listy pasterskie*, s. 269–270. Brak przypisu tekstowego rodzi pytania, czy powyższe zdanie pochodzi od zespołu redakcyjnego, czy zostało zamieszczone w podstawie źródłowej.



# TARNOVIAN THEOLOGICAL STUDIES

ISSN 0239-4472



## ARTICLES

Antoni Maziarz • <i>Polish Bishops and the Return of Benedictines...</i>	7
Rev. Antoni Żurek • <i>Theological Institute in Tarnow...</i>	33
Rev. Sebastian Śmiałek • <i>Pastors of the Parish of St. Joachim...</i>	53
Rev. Paweł Nowak • <i>The issue of superstition in scientific reflection...</i>	73
Rev. Tomasz Maziarka • <i>Kazimierz Klósak reading and assessment...</i>	89

## REVIEWS

Martyna Deszczyńska • <i>On the margin of the edition — „Pastoral...</i>	109
--	-----



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

