

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

Tom XV/1

Białystok 2016

KATEDRA TEOLOGII KATOLICKIEJ
UNIwersytetu w Białymstoku



Zespół redakcyjny:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski – redaktor naczelny
ks. mgr lic. Leszek M. Jakoniuk – sekretarz redakcji

Rada naukowa:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski (AWSB Białystok)
bp prof. dr hab. Valerio Lazzeri (FT Lugano)
ks. prof. dr hab. Anzolin Chiappini (FT Lugano)
ks. prof. dr hab. Bazyli Degórski (PUST Angelicum Rzym)
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Manfred Hauke (FT Lugano)
ks. dr Tadeusz Kasabuła (UwB Białystok)
ks. prof. dr hab. Józef Kijas (PAMI Rzym)
ks. prof. dr hab. Emmanuel Lemana (UCAC Yaoundé)
ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO Opole)
ks. prof. dr hab. Andrus Narbekovas (VDU Kowno, Riomer Wilno)
dr hab. Elżbieta Osewska (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr Noel O'Sullivan (SPCM Irlandia)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UPJPII Kraków)
ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin)
ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Hans Christian Schmidbaur (FT Lugano)
ks. prof. Joseph Wolinski (ICP Paryż)
ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT Wrocław)
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UKSW Warszawa)

Recenzenci artykułów:

ks. bp dr hab. Henryk Cierieszko (AWSB Białystok)
prof. dr hab. Lech Chyczewski (UMB Białystok)
ks. dr Krystian Gawron (Seminarium Polskie w Paryżu)
ks. dr hab. Jacek Kempa (US Katowice)
ks. dr Jerzy Lachowicz (PWTW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Jan Mikrut (PUG Rzym)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW Warszawa)
prof. dr hab. Jacek Nikliński (UMB Białystok)
ks. dr hab. Mieczysław Olszewski (PWTW Warszawa)
ks. dr hab. Robert Woźniak (UPJPII Kraków)

Redaktor tematyczny: ks. dr hab. Andrzej Proniewski

Redakcja: Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta: zespół

Tłumaczenie na język angielski: Marta Mendrek

Native speaker: Richard Zborowski (jęz. angielski)

Redakcja techniczna: Zbigniew Łaszcz

Opracowanie graficzne i skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

Imprimatur: abp prof. dr hab. Edward Ozorowski, Metropolita Białostocki
nr 467/16/A, z dnia 2.06.2016 r.

ISSN 1644-8855

„Rocznik Teologii Katolickiej” jest indeksowany w międzynarodowych bazach czasopism naukowych:
Index Copernicus, CEJSH, BazHum, EBSCO

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku

15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel. 85 745 70 90

e-mail: ktk@uwb.edu.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14

http://wydawnictwo.uwb.edu.pl; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Spis treści

ks. Andrzej Proniewski	
<i>Słowo wstępne</i>	5

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA

Marek Jasiński	
<i>Pozytywne myślenie w rozwoju człowieka</i>	7
ks. Ireneusz Korziński	
<i>Podmiotowość prawna dziecka nienarodzonego</i>	15
ks. Maksym Podhajski	
<i>Богословская антропология по учению митрополита Сурожского Антония (1914-2003)</i>	27
ks. Wojciech Rzeszowski	
<i>Formacja ludzka w przygotowaniu do kapłaństwa</i>	39

TEOLOGIA DOGMATYCZNA

ks. Dominik Kubicki	
<i>Akwinatowy sens analogiczności teologii jako nauki – wiary in statu scientiae</i>	49
Dorota Lekka	
<i>Dzieło uobecnienia zbawczych tajemnic Chrystusa w ujęciu Wacława Hryniewicza OMI</i>	81

Janusz Adam Frykowski

*Dzieje parafii unickiej pw. Kuźmy i Damiana w Kłatwach
do 1875 roku* 103

ks. Tadeusz Kasabuła

*Pralatury i kanonie de gremio Kapituły Katedralnej Wileńskiej
w okresie przedrozbiorowym* 127

Stanisław M. Królak

*Wierność powołaniu – ksiądz Kazimierz Świątek
(1914-2011)* 149

ks. Mieczysław Olszewski

*Ksiądz Michał Sopoćko jako profesor wykładowca w Wilnie
i w Białymstoku* 181

Krzysztof Sychowicz

*Działania władz komunistycznych wobec
Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku
na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych
XX wieku* 201

ks. Adam Szot

*Z Wilna do Białegostoku. Początki Seminarium Duchownego
w Białymstoku z siedzibą przy ul. Słonimskiej 8* 217

Alina Zawadzka

*Likwidacja Wileńskiego Seminarium Duchownego
w 1945 roku* 237

Noty o autorach..... 249

Indeks tematyczny..... 252

Indeks osobowy..... 255

Człowiek swoje życie realizuje w aspekcie celu. Bezpośrednio następuje to w czasoprzestrzeni, która jest tłem historii egzystencji każdej jednostki. Realizacja celów w wymiarze doczesnym nie odbiera perspektywy wieczności, ale jest drogą prowadzącą do niej. Celu bowiem ludzkiej egzystencji nie można zamknąć w wymiarze materialnym, gdyż człowiek ze swej natury transcenduje ku Bogu. Chociaż inicjatywa leży po stronie Boga, który powołuje człowieka do istnienia, to jednak człowiek ma za zadanie uaktywnić w sobie twórcze odniesienie prowadzące do osiągnięcia egzystencjalnego spełnienia aż po wieczność. Człowiek, chcąc urzeczywistnić swoje wysiłki korzysta z potencjału własnego intelektu, nie powinien zapominać jednak, że ten partycypuje w intelekcie Boga.

„Rocznik Teologii Katolickiej”, który oddajemy do Państwa rąk wprowadza do zagadnień związanych z realizacją przez człowieka celu istnienia we współpracy z łaską Boga. Problematyka artykułów kreślona jest naukowymi zagadnieniami z gruntu takich dziedzin wiedzy jak antropologia teologiczna, która ukierunkowuje na podmiotowe odniesienie do każdej osoby ludzkiej doświadczającej rozwoju i wzrostu osobowości; teologia dogmatyczna uwzględniająca potrzeby dialogu wiary z nauką, za pomocą którego, możliwe jest przybliżenie misterium Zbawienia Jezusa Chrystusa – Boga Człowieka; historia Kościoła, która w wymiarze widzialnym interpretuje fakty tworzące dzieje indywidualne osoby i zbiorowości ludzkiej w różnych jej wymiarach; teologia fundamentalna, która dostarcza podstawowych argumentów w zastosowaniu stałych odniesień do kryteriów doświadczenia religijnego, liturgika kreowana w wymiarze obrzędowości z ukierunkowaniem na wydobycie przesłania duchowego; katechetyka, dzięki której człowiek doświadcza formacji doktrynalnej, usprawniającej świadome dążenie do realizacji indywidualnego zbawienia; teologia prawa, będąca normatywnym wsparciem w konsekwentnym realizowaniu określonego precyzyjnie dążenia.

Konfrontacja obejmuje zatem nie tylko zewnętrzne uwarunkowania egzystencjalne. Jest prowadzona w oparciu o zasadę komplementarności. Ta bowiem sprzyja osiągnięciu zrozumienia rzeczywistości nie tylko świata widzialnego, a także świata duchowego.

ks. dr hab. Andrzej Proniewski

Man realizes his life in terms of purpose. Directly it takes place it in space, which is the background history of the existence of each individual. Achieving the objectives in the temporal dimension does not deprive the perspective of eternity, but it is the way leading to it. The aim of human existence cannot be reduced to the material dimension, because the man by its nature transcends to God. Although the initiative lies with the God who calls man to exist, however, man is designed to activate in a creative reference for achieving existential fulfillment for all eternity. A man who wants to realize his efforts uses the potential of his own intellect, should not forget, however, that he participates in the intellect of God.

The Annual of Catholic Theology, which we offer to your hands introduces the issues related to the implementation of human existence in order to cooperate with the grace of God. The issue of the articles is composed by scientific issues from such disciplines as theological anthropology, which orients on subjective reference to every human person experiencing growth and development of personality; theology taking into account the need for dialogue between faith and science, through which it is possible to approximate the mystery of salvation of Jesus Christ – God’s man; history of the Church, which in its visible dimension interprets the facts constituting the history of individuals and human communities in its different dimensions; fundamental theology, which provides basic arguments in the application of constant references to the criteria of religious experience, liturgy created in the dimension of rituals with a focus on mining the spiritual message; catechetics, by which a person experiences doctrinal formation improving conscious pursuit of individual salvation; theology of law, which is normative support in the consistent implementation of precisely specified aspirations.

Confrontation includes not only the external existential conditions. It is conducted on the basis of the principle of complementarity. This fact enables achieving an understanding of reality, not only the visible world but also the spiritual world.

Rev. Andrzej Proniewski

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.02

*Marek Jasiński**Niepaństwowa Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Białymstoku*

Pozytywne myślenie w rozwoju człowieka

POSITIVE THINKING IN HUMAN DEVELOPMENT

The article is a collection of clinical observations and data from the literature on positive thinking. The author, a psychoanalyst, presents numerous examples of clinical in regarding the positive and negative aspects of this phenomenon. Article prompts to reflection and is a critical recognition of ambiguous phenomenon of positive thinking. This report is a counterweight to too one-sided and therefore unreliable describe this phenomenon.

Key words: positive thinking, affirmation, Seligman, style of explaining, cognitive psychology.

Wstęp

Niniejsze doniesienie jest próbą krytycznego ujęcia zjawiska pozytywnego myślenia, które jest propagowane w licznych poradnikach psychologicznych jako twórcze i konstruktywne podejście w ramach rozwoju osobistego i wychodzące naprzeciw oczekiwaniom współczesnego człowieka i jego stylowi życia. Autor stara się zaprezentować pozytywne i negatywne aspekty tego zjawiska, bazując przede wszystkim na doświadczeniu klinicznym. Próba całościowego ujęcia tego zagadnienia jest odpowiedzią na zbyt jednostronne, a przez to nierzetelne i nieprawdziwe opracowanie tego konceptu, jaki często dominuje w literaturze przedmiotu.

Zagadnienia definicyjne

Pozytywne myślenie polega na świadomym koncentrowaniu się na pozytywach tego, co nas otacza: ludzi, zdarzeń i sytuacji. Pozytywne myślenie to także opieranie się na mocnych stronach drugiego człowieka, umiejętność dostrzegania w innych i w sobie potencjałów i zasobów. Definicja ta już w swojej treści zakłada pewne przekłamanie i selektywność spostrzegania: koncentrujemy się na tych elementach zdarzeń, ludzi i sytuacji, które mają walor pozytywny, a unikamy wszelkich elementów negatywnych, które by ten obraz mogły zakłócić. Obraz rzeczywistości, jaki wtedy dociera do naszej świadomości jest jednostronny, choć z założenia ma to przynieść określone pozytywne skutki dla całościowego funkcjonowania człowieka i poprawy jego kondycji psychicznej. Powstaje tu jednak zasadnicza wątpliwość; czy można uzyskać rzeczywiste, pozytywne efekty swoich działań czy poprawić samoocenę na bazie jednostronnej oceny, czy selektywnego odbioru rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej?

Pozytywne myślenie składa się z dwóch umiejętności: **wiary** w pozytywny skutek działania, a także **zdolności** dokonywania operacji myślowych, dzięki którym będziemy potrafili przeżywać zdarzenia nieprzyjemne jako zdarzenia służące rozwojowi i zmianie na lepsze. I tu wchodzimy w zakres obszaru psychomanipulacji: żeby osiągnąć zamierzony efekt, czyli poprawę samopoczucia i lepszą skuteczność naszych działań, musimy w coś mocno wierzyć, a po drugie, umieć przekształcać coś, co budzi w nas adekwatne reakcje negatywne na coś pozytywnego, konstruktywnego. Czy zatem nie jest to kolejna próba specyficznego „oszustwa”, jakiego dokonujemy na psychice? Z jednej strony zapewne tak jest, ale patrząc z perspektywy klinicznej, taka umiejętność przekształcania niekorzystnych zdarzeń w coś konstruktywnego jest w pewnym sensie zjawiskiem pozytywnym. Jest to sposób doszukiwania się w realnie kryzysowych czy dramatycznych wydarzeniach, czegoś, co odmieni los na lepsze, co zmusi nas do zmiany hierarchii wartości, sprowokuje do przełamania stereotypów myślenia na swój temat. Tak np. utrata pracy jest bardzo stresującym i zwykle negatywnie odbieranym doświadczeniem, ale umiejętność przekształcenia tego doświadczenia w coś pozytywnego czy też spojrzenie na to wydarzenie z różnych perspektyw, pozwala człowiekowi odnaleźć w tym sens i skłonić go, a wręcz czasami wymusić na nim działania, które do tej pory były zupełnie niebrane pod uwagę. Może się bowiem okazać, że konieczność poszukiwania nowej pracy na skutek jej utraty, stała się jedyną okazją do realnej zmiany na lepsze, do ponownej „walki” o siebie, swoje potrzeby, o ponowne zainteresowanie się sobą.

Zdolność do zauważania pozytywnych aspektów sytuacji to jeden ze wskaźników zdrowia psychicznego. Można zatem założyć, że ludzie posiadający tę umiejętność, łatwiej osiągną stan równowagi psychicznej nawet w realnie niekorzystnych warunkach. Z kolei nadmierna zdolność do spostrzegania świata w ciemnych barwach jest przykładem depresyjnej bądź masochistycznej postawy, bądź też może z niej wynikać.

Konstruktywne konsekwencje pozytywnego myślenia w ujęciu Seligmana

Seligman w książce *Optymizmu można się nauczyć*¹ podaje liczne przykłady konstruktywnego wpływu pozytywnego myślenia na funkcjonowanie człowieka w wielu obszarach życia. Posługuje się w tym celu pojęciem stylów wyjaśniania. Przyjęty styl decyduje o tym czy ktoś stanie się bardziej optymistyczny w spostrzeganiu rzeczywistości czy też bardziej pesymistyczny. To z kolei ma wpływ na efektywność jego pracy i jakość interakcji międzyludzkich. Oto niektóre przykłady tych zależności:

- Optymiści wyjaśniając przyczyny pomyślnych wydarzeń skłonni są traktować je jako czynniki stałe, doszukując się ich w trwałych cechach, które działają przez cały czas. W tym przypadku postawa optymistyczna może mieć dwa oblicza: z jednej strony koncentracja na mocnych stronach i uważanie ich za wartości trwałe może wpłynąć dodatnio na wiarę w skuteczność działań, z drugiej strony, taka postawa stwarza ryzyko braku samokrytycyzmu i przeceniania własnych możliwości. Można wtedy nie dostrzec realnych zagrożeń, bezgranicznie ufając w swoje szczęście i powodzenie, narażając siebie i innych. Innymi słowy, postawa nieuzasadnionego optymizmu może być czasami ryzykowna i nieść za sobą realne zagrożenia.
- Optymista uważa, że niepomyślne wydarzenia mają przyczyny o ograniczonym zasięgu, natomiast wydarzenia pomyślne wpływają korzystnie na jego wszelkie poczynania. Takie podejście nie jest realnym odbiciem rzeczywistości, ale poprzez takie nastawienie, może czasami przynieść pozytywne skutki.
- Optymiści nie poddają się bezradności, co wzmacnia system immunologiczny i sprzyja zachowaniu dobrej kondycji psychofizycznej.

¹ M. Seligman, *Optymizmu można się nauczyć*, Poznań 2002.

- Należy pamiętać, że optymistyczny styl wyjaśniania nie może być utożsamiany z postawą nonszalancji, nieuzasadnionej pewności siebie czy brakiem samokrytycyzmu.

Meandry i zagrożenia pozytywnego myślenia

Książd Aleksander Posacki w artykule *Plaga pozytywnego myślenia*² bardzo krytycznie podchodzi do zjawiska pozytywnego myślenia. Konstatuje on, że myślenie pozytywne jest przedstawiane zwykle jako bezgraniczna i magiczna wiara w moc słowa i nieskończone, czy wręcz boskie możliwości człowieka. Przeciwieństwem jest tu tzw. myślenie negatywne (obciążone odpowiedzialnością za wszelkie nieszczęścia i choroby ludzkie). Zalicza się do niego nawet wszelką refleksję nad złem, grzechem, winą i cierpieniem czy śmiercią, co – z punktu widzenia choćby kultury – zubaża obraz człowieka i banalizuje powagę jego egzystencji.

W swoim artykule ks. Posacki przeciwstawia myślenie życzeniowe, jakim jest ideologia pozytywnego myślenia – prawdzie. Ideologia ta sprzyja tłumieniu prawdziwych uczuć, podobnie jak liczenie na efekt placebo czy autosugestię w przypadku poważnych zaburzeń somatycznych. A do rozwoju potrzebne są tak pozytywne jak i negatywne emocje

Z klinicznego punktu widzenia, nieprawidłowo rozumiane i realizowane pozytywne myślenie może czasem prowadzić do spłycenia i zawężenia obrazu samego siebie, nieskutecznej eliminacji tego, co niewygodne, słabe, a więc w pewnym sensie staje się automanipulacją psychiczną.

Pozytywne myślenie może być czasami formą utraty kontaktu z rzeczywistością, zarówno wewnętrzną jak i zewnętrzną i w związku z tym ignorowaniem i lekceważeniem „rzeczywistych wrogów” osłabiających rozwój.

Siła człowieka wynika ze świadomości realnego obrazu siebie, a więc zarówno z brania pod uwagę mocnych jak i słabych stron i w pokonywaniu „negatywnej części” poprzez konkretną walkę z nimi, a nie mentalne usuwanie ich jako przeszkody w osiągnięciu sukcesu. Nadajemy „wrogowi” dodatkowej mocy, jeśli walkę z nim ograniczymy do zaprzeczenia jego istnieniu. Dlatego tak ważne np. w metodzie psychoanalitycznej jest odsłanianie części nieświadomej, by podjąć realną konfrontację z tymi siłami. Jest to właściwa droga do wzmocnienia ego i kontroli nad tymi siłami. Należy pamiętać, że „wróg”, który nie jest

² A. Posacki, *Psychologia i New Age. Psychologiczne terapie czy okultystyczne inicjacje*, Gdańsk, 2007.

poznany, zaczyna być demonizowany i nadajemy mu niebotyczną siłę, często przekraczającą realne zagrożenie.

Psychologiczne bariery stosowania pozytywnego myślenia

Przyjmując założenie, że generalnie pozytywne myślenie ma dobroczynny wpływ na rozwój człowieka i realizację jego pragnień, należy zadać pytanie, dlaczego ludzie często nie korzystają z tego „dobrodziejstwa” i kontynuują linię „autodestrukcji”. Oto tylko niektóre z powodów takiego stanu rzeczy:

1. Traktowanie pozytywnego myślenia jako płytkiego, manipulacyjnego sposobu polepszania swojego samopoczucia, czyli niewiara w skuteczne działanie tego typu technik. Często jest to utożsamianie z infantylnością, „drogą na skróty”, brakiem refleksyjności itp.
2. Niechęć do jakichkolwiek form „programowania” siebie i narzucania sobie komunikatów i sposobów myślenia bez uwzględnienia własnej specyfiki i indywidualności. Takie programowanie oznacza dla wielu ludzi formę zniewolenia, na co nie wyrażają zgody.
3. Głęboka niewiara w poprawę swego losu, często wzmocniona przez skłonności depresyjne czy masochistyczne. Pozytywne myślenie koliduje zatem z ogólnym obrazem siebie i niwelowane jest przez zaburzenia osobowości. Silniejsza u tego typu ludzi będzie tendencja do podtrzymywania takiego wizerunku siebie, czyli gromadzenie i interpretowanie doświadczeń w taki sposób, by umocnić przekonanie o swojej bezradności i niemocy wobec losu.
4. Niechęć do realizacji zasad „pozytywnego myślenia” może wpisywać się w masochistyczny konstrukt osobowości, a także może ułatwiać akceptację rywalizacyjnych i zawistnych uczuć w stosunku do innych ludzi. Innymi słowy, pogłębianie autodestrukcji może stać się dobrym alibi do zaistnienia negatywnych uczuć wobec innych. Im będzie mi gorzej, tym bardziej będę usprawiedliwiony okazując negatywne uczucia wobec tych, którym się powodzi, którym lepiej się wiedzie.
5. Odrzucanie czegoś, co może być pomocne i konstruktywne może mieć swoje uzasadnienie w chronicznym poczuciu winy i negacji siebie. Każda forma przyniesienia sobie ulgi, czy poprawy samopoczucia będzie odrzucana i negowana, bowiem nieprzepracowane poczucie winy może prowadzić do anhedonii. Pozytywne myślenie jest w tym przypadku czymś na co dana osoba nie zasługuje, nie jest tego warta, jej życie zaczyna przybierać formę pokuty i ma być tak przeżywane, by to poczucie winy zredukować.

Oczywiste jest, że poprzez pozytywne myślenie nie można było osiągnąć tego celu.

6. Opór w stosowaniu pozytywnego myślenia może mieć też swoje źródło w trudności akceptacji siebie jako kogoś afirmującego życie, szczęśliwego czy spełnionego. Powodem przyjęcia takiej postawy mogą być doświadczenia krytykowania stanu szczęśliwości przez innych bądź jego negowanie. Konsekwencją może być przeżywanie pozytywnych uniesień wewnątrz siebie, a na zewnątrz prezentowanie cierpienia, niepowodzenia, braku satysfakcji. Taka postawa jest często pochodną wychowania, gdzie okazywanie zadowolenia, szczęśliwości, powodzenia jest krytykowane i traktowane jako wywyższanie siebie.
7. Kolejnym psychologicznym powodem rezygnacji ze stosowania pozytywnego myślenia może być przewaga destrukcyjnych, patologicznych elementów w osobowości. Świadomość i możliwości poprawy swojego położenia przegrywają z tendencjami autodestrukcyjnymi. Dysponując zatem określonymi narzędziami pomocy, nie potrafimy z nich skorzystać, co dostarcza cierpienia i może pogłębić bezradność i niemoc.

Pozytywne myślenie to zagadnienie wieloznaczne w swojej treści. Posiada zarówno aspekty pozytywne i negatywne. To, jakie aspekty będą przeważać, w dużym stopniu zależy od tego jak to „narzędzie” będzie stosowane. Niewątpliwie najcenniejszym atutem tego sposobu myślenia jest umiejętność odnajdywania w realnie negatywnych, traumatycznych doświadczeniach czegoś pozytywnego, rozwojowego. Poszerzenie obrazu tego, co doświadczamy pomaga podejmować racjonalne decyzje, a często wymusza na człowieku podjęcie działań, które wcześniej z różnych powodów nie były brane pod uwagę. Ciemna strona pozytywnego myślenia to zakłamywanie rzeczywistości, oszukiwanie samego siebie, selektywne przeżywanie, a więc umacnianie w sobie nierealnego obrazu siebie i otaczającego świata.

Słowa kluczowe: pozytywne myślenie, afirmacja, Seligman, style wyjaśniania, psychologia poznawcza.

Bibliografia:

1. Kokoszka A., *Wprowadzenie do terapii behawioralno-poznawczej*, Kraków 2009.
2. Mello A., *Przebudzenie*, Poznań 1990.
3. Murphy J., *Potęga podświadomości*, Warszawa 2013.

4. Oleś P. (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*, Lublin 1997.
5. Peale N. V., *Moc pozytywnego myślenia*, Warszawa 1993.
6. Posacki A., *Psychologia i New Age. Psychologiczne terapie czy okultystyczne inicjacje*, Gdańsk 2007.
7. Seligman M., *Optymizmu można się nauczyć*, Poznań 2002.

ks. Ireneusz Korziński
Białystok

Podmiotowość prawna dziecka nienarodzonego

LEGAL SUBJECTIVITY OF AN UNBORN CHILD

Contemporary medicine, ethics and law have been trying to pinpoint the exact moment when a being starts to be a human being and as such acquires his specific rights and duties. It is a moot point and there are numerous controversies concerning this issue, because according to some thinkers a human being possesses the status of being a person from the moment of fertilization, according to others this status is acquired only when the embryo is implanted inside the woman's womb.

The law, both civil and canon, plays an important role in this debate. It can be said that it is the positive law that bestows on an embryo a legal status by determining the attribute which is indispensable for being a human (*conditio sine qua non*). Meeting this condition is required for a human being to possess legal rights and duties, e.g. the right to be protected by the law from the very moment of conception.

Unfortunately, the Polish civil law (and in that it differs from the canon law), although it deals with the protection of a new life in the mother's womb and forbids abortion, does not ascribe a legal status to the embryo in an explicit way and thus permits many malpractices concerning an unborn child (for example abortion in specific circumstances and *in vitro* fertilization).

Key words: legal status, status of being a person, *in vitro* fertilization.

Rzeczywistość dnia codziennego, w której do głosu dochodzi konsumpcyjny styl życia, nastawiony na przyjemność, posiadanie i dobra doczesne w konsekwencji prowadzi również do dewaluacji daru, jakim jest ludzkie życie. Z pewnością przyczynia się do tego spór toczący się na płaszczyźnie medycyny, etyki i prawa o to, czym jest życie, od kiedy człowiek istnieje jako człowiek, od kiedy nabywa swoje prawa i obowiązki.

W artykule zostanie przedstawiony status prawny dziecka w fazie prenatalnej jako podmiotu praw, z punktu widzenia przepisów polskiego prawa cywilnego i prawa kanonicznego.

Zagadnienia wstępne

Na początku warto w kilku słowach wyjaśnić terminologię, która będzie przeplatać się w podjętym zagadnieniu. Pojęcia z jakimi spotkamy się tj.: płód, embriion, zygota, zarodek – nie są nam obce. Należy jednak podkreślić, że są to terminy „techniczne”, właściwe dla nauk biomedycznych, służące określeniu etapu rozwoju danego życia (niekoniecznie ludzkiego). Stąd ich używanie w znaczeniu podmiotowym sprawia, że niekoniecznie w adekwatny sposób określają istotę samej osoby. Powyższa kwestia jest znacząca, ponieważ polski ustawodawca na gruncie prawa cywilnego w odniesieniu do początku życia ludzkiego posługuje się pojęciami takimi jak: dziecko poczęte i dziecko nienarodzone¹.

Owszem w języku prawniczym używa się również słów płód, czy chociażby *nasciturus* (termin zaczerpnięty z prawa rzymskiego, znaczący tyle co – mający się urodzić). Z tym drugim określeniem od początku wiązano pojęcie osoby prawnej. Według prawa rzymskiego człowiek osobowość taką uzyskiwał dopiero z chwilą urodzenia i to człowieka żywego (dającego oznaki życia poprzez krzyk, czy oddychanie) oraz całkowicie uformowanego. Niemniej jednak, szybko zaczął torować sobie drogę inny pogląd, który *de facto* doprowadził do stworzenia wyjątku, a mianowicie *nascitura*, który w myśl zasady: „ten kto ma się narodzić, uważany jest już za urodzonego, ilekroć chodzi o jego korzyści”. W ten sposób *nasciturus* nabył warunkową zdolność prawną już w łonie matki (pod warunkiem szczęśliwego porodu). Zastosowano tu tzw. fikcję prawną, albowiem *nasciturus*, mógł być podmiotem praw i obowiązków, a jednocześnie sam nie mógł dokonywać czynności

¹ Por. M. Żelichowski, *Podmiotowość prawna człowieka w okresie życia embrionalno-płodowego*, „Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych”, 1997, z. 1, s. 28.

prawnych. Zatem, aby móc przyjąć spadek, *nasciturus* potrzebował kuratora, który w jego imieniu dokonywał czynności prawnych.

Współcześnie terminem *nasciturus* określa się również zygotę, zarodek i płód ludzki znajdujący się w łonie matki, bez względu na charakter omawianej sprawy. Stosuje się go nawet w przypadku badań prenatalnych, przerywania ciąży czy *in vitro*, co całkowicie zmienia istotę tego terminu². Ogólnie rzecz biorąc, stosowanie pojęć technicznych mających konotację „przedmiotową” (zabarwienie znaczeniowe) dla oznaczenia samej istoty ludzkiej, wprowadza wielkie zamieszanie³. Bardziej adekwatnym określeniem w tym miejscu byłoby stosowanie pojęcia „istota ludzka” w znaczeniu deskryptywnym czy „podmiot prawa” w znaczeniu wartościującym.

Podmiotowość prawna dziecka nienarodzonego (*nascitura*) na gruncie prawa polskiego

W ustawodawstwie polskim nie znajdziemy jednoznacznego wyjaśnienia, który moment można uznać za początek istnienia człowieka. Jak ważne jest to zagadnienie możemy przekonać się przywołując szeroko komentowaną sprawę Davis przeciwko Davis mającą miejsce w Stanach Zjednoczonych. Sprawa oparła się o Sąd Najwyższy w stanie Tennessee.

Państwo Davis, będąc małżeństwem, poddali się kilku nieudanym zabiegom *in vitro*, w wyniku których zamrożonych zostało siedem zarodków. Małżonkowie rozwiedli się, a pani Davis zażądała przyznania jej prawa do dysponowania zamrożonymi embrionami. Sąd pierwszej instancji stanął przed koniecznością rozstrzygnięcia czy embrión ludzki jest człowiekiem, czy też czymś, co dopiero ma się nim stać. Biegli powołani w sprawie zaprezentowali dwa odmienne stanowiska. Według niektórych zamrożone embriony należy zaliczyć do „należących bądź odnoszących się do człowieka”. Inni zaś uważali, że zamrożone zarodki, jako znajdujące się w stadium preembrionalnym, są jedynie „potencjalnym życiem” – życie zaczyna się bowiem około 10-14 dnia od zapłodnienia, kiedy to preembrion osiąga ścianę macicy, stając się embriónem – należy więc wyraźnie odróżnić embrión od preembrionu. W myśl tego stanowiska, embrión jest osobą, a preembrion ma jedynie potencjał do stania się osobą, stąd nie należy przyznawać

² Por. J. Połowianiuk, *Status dziecka poczętego w Polskim porządku prawnym*, [w:] P. Wójcik, M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk (red.), *Pragnę żyć*, Lublin 2014, s. 308.

³ Por. M. Żelichowski, *Podmiotowość prawna człowieka...*, op. cit., s. 106.

mu ochrony równej ochronie embrionu. Sąd pierwszej instancji zagregował drugi z przywoływanych poglądów stając na stanowisku, że w rozwoju człowieka nie ma stanu przedembrionalnego, a zamrożone zarodki (*entities*) są ludzkimi embrionami. Swoją decyzję, dotyczącą statusu prawnego embrionu, oparł zaś na niepowtarzalnym kodzie DNA zapłodnionych komórek, istniejącym już od momentu połączenia obu gamet. W konsekwencji, sędziowie przyznali pani Davis prawo do implantacji embrionów. Jednak pan Davis złożył apelację, w wyniku której wyrok sądu pierwszej instancji został zmieniony. Sprawa trafiła w końcu przed Sąd Najwyższy stanu Tennessee. Sąd ten uznał, iż niezbędnym jest zdefiniowanie pojęć „embrion”, „preembrion” i „zygota”. Stwierdził zatem, że pierwsza faza komórkowego zróżnicowania zarodka, związana z przemieszczaniem się do macicy, obejmuje tylko reakcje fizjologiczne z organizmem matki i nie doprowadza do powstania samego embrionu, o którym można mówić dopiero od chwili jego zagnieżdżenia się w ścianie macicy. Przed dotarciem do macicy (zarodek) jest jedynie preembrionem i nie może być mu zagwarantowana ochrona prawna równa ochronie przyznanej dziecku poczętemu. Rozważając status prawny preembrionu, Sąd Najwyższy stanu Tennessee wybrał koncepcję pośrednią pomiędzy stwierdzeniem, że jest on osobą a uznaniem go za rzecz. Podniósł bowiem, że preembrion nie jest ani człowiekiem (*person*), ani czyjąkolwiek własnością (*property*), lecz kategorią *sui generis*, która upoważnia go do specjalnego szacunku, ze względu na potencjał ludzkiego życia⁴.

Powracając jednak do ustawodawstwa polskiego, należy zauważyć, że chociaż nie precyzuje ono jaki moment możemy uważać za początek istnienia człowieka, to jednak pośrednio wyjaśnia tę kwestię.

Komponentem człowieczeństwa jest godność ludzka. Wspomina o niej wstęp do Konstytucji Rzeczypospolitej z dnia 2 kwietnia 1997 roku. W art. 30 Konstytucja przypomina, iż „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela”, a tym samym źródłem tej godności jest prawo naturalne. I choć nie jest to wyrażenie *expressis verbis*, mówiące o podmiotowości prawnej, nie znaczy to, że nie możemy o niej mówić na zasadzie analogii. Artykuł 38 Konstytucji każdemu człowiekowi zapewnia prawną ochronę życia, co niewątpliwie dotyczy również życia ludzkiego w okresie prenatalnym. Wystarczy treść wspomnianego artykułu odczytać w świetle zapisu art. 71 ust. 2, gdzie termin „dziecko” użyty jest zarówno w odniesieniu do okresu prenatalnego jak i postnatalnego.

⁴ J. Ostojka, *O problemie podmiotowości prawnej embrionu in vitro*, <http://www.prawoimedycyna.pl/index.php?str=artykul&id=1038>, (dostęp: 22.03.2015).

Zdolność prawna *nasciturusa* była regulowana ustawą z dnia 7 stycznia 1993 roku, w której to art. 8, §2 stanowił, że dziecko poczęte ma zdolność prawną, jednakże prawa i zobowiązania majątkowe uzyskuje pod warunkiem, że urodzi się żywe. Niestety obecnie zapis tej ustawy został zmieniony art. 2 ustawy z 30 sierpnia 1996 roku⁵, ale skreślenie art. 8, §2 nie oznacza, iż w ogóle, w całym zakresie prawa cywilnego, dziecko poczęte utraciło zdolność bycia podmiotem praw przewidzianych w tej dyscyplinie.

O podmiotowości prawnej dziecka poczętego możemy mówić także na podstawie:

- Art. 927. §2. (*Kodeks Cywilny*) – dziecko poczęte w chwili otwarcia spadku może być spadkobiercą, jeśli urodzi się żywe;
- Art. 972. (*Kodeks Cywilny*) – na rzecz dziecka poczętego a nienarodzonego można dokonać zapisu spadkowego;
- Art. 77, §2. (*Kodeks Rodzinno-Opiekuńczy*) – można uznać dziecko poczęte nienarodzone za zgodą matki;
- Art. 142 (*Kodeks Rodzinno-Opiekuńczy*) – istnieje możliwość zaszędzenia alimentów na rzecz dziecka poczętego a nienarodzonego:

Jeżeli ojcostwo mężczyzny niebędącego mężem matki zostało uwiarygodnione, matka może żądać, ażeby mężczyzna ten jeszcze przed urodzeniem się dziecka wyłożył odpowiednią sumę pieniężną na koszty utrzymania dziecka przez pierwsze 3 miesiące po urodzeniu.

- Art. 182 (*Kodeks Rodzinno-Opiekuńczy*) przypomina, że dla dziecka poczętego a nienarodzonego można ustanowić kuratora, jeśli jest to konieczne; kuratela ustaje z chwilą urodzenia się dziecka.

Sytuacja *nasciturusa* w polskim prawie określona jest również przez orzecznictwo sądowe, np. orzeczenie z 1971:

- dziecku poczętemu, które urodziło się po śmierci ojca, przyznano odszkodowanie od ojca odpowiedzialnego za śmierć;
- dziecku, które urodziło się z wadami z powodu negatywnego oddziaływania na matkę ciężarną (np. warunki pracy) przyznano odszkodowanie przeciwko odpowiadającemu za te oddziaływania⁶.

Warto podkreślić, że chociaż ustawodawstwo polskie chroni życie ludzkie, a aborcja prawnie jest zakazana, w niektórych przypadkach

⁵ Ustawa z dnia 30 sierpnia 1996 r., O zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz zmianie niektórych innych ustaw (Dz.U. Nr 139, poz. 646).

⁶ Por. L. Świtło, *Osobowość prawna nasciturusa w prawie kanonicznym i polskim*, „Prawo Kanoniczne” 40, nr 1-2, s. 244.

ustawodawca traktuje te kwestie selektywnie. Od zasady stosuje wyjątki i pozwala na aborcję w trzech przypadkach⁷:

- ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej (bez ograniczeń ze względu na wiek płodu);
- badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu (do chwili osiągnięcia przez płód zdolności do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej);
- zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego (do 12 tygodni od początku ciąży).

Co więcej, w obecnym polskim ustawodawstwie nie ma konkretnego przepisu prawa, które chroniłoby życie ludzkie na poziomie rozwoju, jakim jest embriion ludzki przy zapłodnieniu *in vitro*. Najczęściej określany jest on jako pierwsze stadium rozwoju. I choć w pracach sejmowych pojawiała się wiele projektów, które chciały mu przyznać prawną ochronę i tym samym ograniczyć nadużycia związane z przeprowadzaniem na nim badań, zamrażaniem i przechowywaniem, wciąż kwestia ta nie jest uregulowana.

Niemniej jednak, odnosząc się do tego, czym jest życie poczęte w pierwszej swojej fazie, warto przywołać uzasadnienie orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego z dnia 28 maja 1997 roku K26/96 w sprawie zgodności z Konstytucją Rzeczypospolitej niektórych przepisów ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz zmianie niektórych ustaw. W uzasadnieniu tym czytamy, że w polskim prawodawstwie nie ma ukazanej różnicy między życiem zapoczątkowanym *in vitro* a *in utero*. Czytamy tam:

Wartość konstytucyjna chronionego dobra prawnego jakim jest życie ludzkie, w tym także rozwijające się w fazie prenatalnej, nie może być różnicowana. Brak bowiem dostatecznie precyzyjnych i uzasadnionych kryteriów pozwalających na dokonanie tego zróżnicowania w zależności od fazy rozwojowej ludzkiego życia. Od momentu powstania życie ludzkie staje się więc wartością chronioną konstytucyjnie. Dotyczy to także fazy prenatalnej⁸.

⁷ Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży.

⁸ Por. M. Cherubin, *Prawna ochrona embriionu w programie leczenia niepłodności metoda zapłodnienia pozaustrojowego na lata 2013-2016. Ocena moralna*, [w:] P. Wójcik, M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk (red.), *Pragnę żyć*, Lublin 2014, s. 253-255.

Niestety brak przepisów bioetycznych czy konkretnej ustawy, pozwalają obecnie na zupełną dowolność w bardzo delikatnej materii, jaką jest ochrona życia ludzkiego na etapie embrionu *in vitro*.

Podmiotowość prawna dziecka poczętego w prawie kanonicznym

Jak już wiemy, podmiotowość prawna to zdolność osoby do bycia podmiotem praw i obowiązków. Taką podmiotowość według nauczania Kościoła katolickiego posiada każdy człowiek od chwili swego poczęcia i nazywa się ją naturalną zdolnością prawną⁹. Niemniej jednak, ci którzy przynależą do Kościoła uzyskują dodatkowo nabytą zdolność prawną na skutek ważnie przyjętego chrztu: „Przez chrzest człowiek zostaje wcielony do Kościoła Chrystusowego i staje się w nim osobą, z obowiązkami i prawami, które – zważywszy ich pozycję – są właściwe chrześcijanom” (kan. 96 KPK). Nabytej zdolności prawnej nie można utracić, ani też jej pozbawić (trwały skutek chrztu). Zdolność ta może jedynie ulec ograniczeniu (np. poprzez wymagany wiek do zawarcia małżeństwa, czy poprzez zaciągnięte kary kościelne).

W ujęciu szerszym zdolność prawną uzyskuje również osoba na podstawie uczestnictwa w zbawczej misji Kościoła (np. katechumeni mają prawo do kościelnego pogrzebu – kan. 206 KPK), a inni nieochrzczeni na gruncie prawa kanonicznego posiadają taką zdolność prawną, jakiej wymaga uniwersalny charakter misji Kościoła. Mowa tu o rodzaju relacji zachodzącej między osobą ochrzczonej i Kościołem. I tak np. nieochrzczonej ma prawo i obowiązek do poszukiwania prawdy Bożej (kan. 748 KPK), do przyjęcia chrztu (kan. 851, 864 KPK), w przypadku konieczności do udzielenia go innym (861, §2 KPK), czy prawo do dobrego imienia (kan. 220 KPK).

Kościół nauczając, że „człowiek rodzi się już z chwilą poczęcia”¹⁰, chce przez to powiedzieć, że również *nasciturus* posiada swoją podmiotowość prawną. Przede wszystkim, wynika ona z jego godności jako osoby, tzn. ze względu na to kim jest.

W *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, ochronę *nascitura* zawierają następujące normy:

⁹ Por. F. Lempa, *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok, 2013, s. 73-74.

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Quaestio de abortu*, z 18 listopada 1974, [w:] E. Szafrowski (red.), *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t.1, z. 1, Warszawa 1969, s. 181-231.

- kan. 871 KPK – możliwość udzielenia chrztu płodom poronionym a żyjącym, tak jak każdemu innemu człowiekowi: „Płody poronione, jeśli żyją, należy, jeśli to możliwe, chrzcić”;
- kan. 868, §2 KPK – w przypadku, kiedy istnieje niebezpieczeństwo śmierci, do udzielenia chrztu nie jest nawet wymagana zgoda rodziców;
- kan. 1183, §2 KPK – zmarłe dziecko, posiada prawo do pogrzebu kościelnego, jeżeli jego rodzice zamierzali je ochrzcić;
- kan. 1153, §1 KPK – matce oczekującego dziecka przyznaje się prawo do separacji, czyli prawo do odejścia od męża w przypadku poważnego niebezpieczeństwa z jego strony dla jej duszy, ciała lub wprost dla dziecka, lub kiedy ten życie wspólnotowe czyni zbyt trudnym;
- kan. 1154 KPK- w przypadku separacji nakazuje zatroszczyć się o odpowiednie utrzymanie i wychowanie dzieci.

Warto zauważyć, że *Kodeks Prawa Kanonicznego*, normy prawne dotyczące kar za przerywanie ciąży umieszcza wśród przestępstw przeciwko życiu i wolności człowieka (księga VI, część II, tytuł VI), a tym samym potwierdza fakt, że zamach na dziecko poczęte jako osobę nie zależy od tego, czy jest to „zarodek już ukształtowany czy dopiero powstały embriion ludzki”¹¹. Zawsze jest to zamach na życie człowieka .

Ponadto wszelkie działania prowadzące ku uśmierceniu dziecka nienarodzonego, zdecydowanie nazywa się nie tylko złem moralnym, ale i przestępstwem: „Kto powoduje przerwanie ciąży, po zaistnieniu skutku, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa” (kan. 1398 KPK), a za ten czyn nakłada się poważne kary i pokuty (kan. 1326 KPK)¹². Racją, dla której Kościół tak surowo reaguje, jest umyślne przestępstwo prowadzące do zabicia bezbronnej istoty ludzkiej, jak również to, że czyn ten jest zewnętrzny i prowadzi do zgorszenia innych¹³.

Pytanie o sprawcę wspomnianego czynu, jest zawsze pytaniem o podmiot przestępstwa. Sformułowanie kanonu kan. 1321, §§ 2-3: *qui abortum procurat, effectu secuto*, nakazuje nam, widzieć katolika jako podmiot przestępstwa, który dokonuje tego: świadomie, dobrowolnie, wprost dla zadania śmierci, wbrew ustawie i czyni to w jakikolwiek sposób, ale skutecznie. Zatem powyższej normie prawnej podlega sprawca czynu: tj. lekarz, położna i inne osoby, które w czynie tym

¹¹ Por. L. Świtło, *Osobowość prawna nasciturusa...*, op. cit., s. 236.

¹² Por. W. Góralski, *Ochrona dziecka nienarodzonego w świetle doktryny i prawa Kościoła*, [w:] M. Kollas (red.), *W obronie poczętego*, Pelplin 1991, s. 128-153.

¹³ Por. L. Świtło, *Osobowość prawna nasciturusa...*, op. cit., s. 237.

uczestniczyły; matka (która dokonała skutecznego przerywania ciąży stosując środki zewnętrznie lub wewnętrznie, ewentualnie, która dobrowolnie poddała się zabiegowi przerwania ciąży); wszyscy, którzy swoim postępowaniem, np. na zlecenie, nakazem, namową przyczynili się do zabicia płodu.

Nie podlega jednak karze ekskomuniki osoba, która w chwili dokonanego przestępstwa nie ukończyła 16 roku życia, czy działała w ignorancji niezawinioniej dotyczącej istnienia ustawy i kary lub działała pod wpływem bojaźni czy przymusu fizycznego (por. kan. 1323 KPK). Nie popełnia przestępstwa także ten, kto czynność mogącą spowodować poronienie dokonuje w innym celu, nie zamierzając poronienia, ani ten, kto swoim postępowaniem ułatwia tylko poronienie, które bez jego współdziałania i tak zostałyby dokonane, ani osoba, która wie o zamierzonym spędzeniu płodu i zachowuje się biernie, nie starając się temu zapobiec¹⁴. Kary ekskomuniki nie zaciąga się również w przypadku nieudanego usiłowania aborcji, np. kobieta skacze i sama usiłuje zrobić wszystko, aby doszło do poronienia, ale tego skutku nie osiąga – wówczas przestępczy zamiar obciąża sumienie grzechem śmiertelnym.

Sprawca czynu oprócz kary ekskomuniki zaciąga inne kary. Mowa tu zarówno o tych, którzy dobrowolnie dokonali tego czynu, jak i pozytywnie współdziałali. Taką karą jest chociażby zaciągnięta stała przeszkoda kanoniczna (*impedimentum perpetuum*), której skutkiem jest zakaz przyjmowania święceń (kan. 1041, §1, n.4 KPK) oraz wykonywania władzy jeśli już ktoś taką posiada (kan. 1044, §1 KPK), a gdyby czynu takiego dopuściła się osoba będąca w zakonie, powinna być z niego wydalona (kan. 695, §1 KPK). Zaciągnięta kara może ustać tylko na skutek jej odbycia lub śmierć ukaranego. Przy karze ekskomuniki za przerywanie ciąży, kara ta ustaje poprzez jej odpuszczenie na mocy decyzji kompetentnego przełożonego w akcie sakramentalnej spowiedzi. Osobą kompetentną jest ordynariusz miejsca (biskup) i ci kapłani, którym taką władzę deleguje (Zob. *Wskazania Duszpastersko – Kanoniczne*, cz. II, p. 1, 2).

Ochrona praw *nasciturusa*, zawarta w Magisterium Kościoła odnosi się nie tylko do dziecka poczętego i rozwijającego się w łonie matki, ale również i do życia poczętego metodą *in vitro*. I w tym przypadku ciągle nawołuje się do poszanowania praw osoby ludzkiej, jakimi są: prawo do życia; prawo do integralności fizycznej każdej istoty ludzkiej od poczęcia do naturalnej śmierci; prawo do jedności małżeństwa

¹⁴ Por. W. Góralski, *Ochrona dziecka nienarodzonego*, op. cit., s. 144-145.

i stania się ojcem i matką dzięki sobie; prawo do poczęcia w rodzinie i na sposób ludzki; czy prawo do znajomości swoich rodziców¹⁵.

Zakończenie

Podsumowując powyższe zagadnienie, dotyczące podmiotowości prawnej dziecka poczętego na gruncie ustawodawstwa cywilnego i kanonicznego, należałoby zaznaczyć, że fakt uznania na gruncie etyki embrionu czy nawet płodu za człowieka, wcale nie przesądza, że automatycznie będzie się on cieszył taką samą pozycją na gruncie prawa pozytywnego. Wynika to z ciągle toczącej się dyskusji embriologów, prawników i etyków, którzy w tej materii zajmują dwa odmienne stanowiska. W świetle pierwszego: status „osoby” człowiek posiada już od momentu zapłodnienia; zgodnie z drugim: przyznanie embrionowi ochrony prawnej następuje dopiero w chwili rozpoczęcia ciąży, tj. w momencie zagnieżdżenia się embrionu w macicy kobiety¹⁶. Trzeba jasno stwierdzić, że dopiero przyznanie dziecku nienarodzonemu podmiotowości prawnej na gruncie prawa pozytywnego, będzie równoznaczne z przyznaniem mu praw lub obowiązków w ramach systemu prawnego. Jednym słowem chodzi tu o przyznanie mu atrybutu, warunku znanego w prawie jako *sine qua non*, dosł. „warunek bez którego nie”. Bez niego istota ludzka nie posiada jakichkolwiek praw i obowiązków. Niestety po dzień dzisiejszy z uwagi na brak tego atrybutu, w prawodawstwie polskim dochodzi do wielu nadużyć przeciwko życiu poczętemu, chociażby przy poczęciu *in vitro*. W takim przypadku podmiot działania dochodzi do wniosku, że płód ludzki nie jest „osobą ludzką” i w rozumieniu prawa pozytywnego, nie trzeba respektować jego człowieczeństwa¹⁷.

Słowa kluczowe: podmiotowość prawna, status osoby, zapłodnienie *in vitro*.

Bibliografia:

1. Cherubin M., *Prawna ochrona embrionu w programie leczenia niepłodności metoda zapłodnienia pozaustrojowego na lata 2013-2016. Ocena moralna*, [w:] P. Wójcik, M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk (red.), *Pragnę żyć*, Lublin 2014, s. 253-255.

¹⁵ Por. M. Cherubin, *Prawna ochrona embrionu*, op. cit., s. 257; por. S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, Palermo 1990, s. 148.

¹⁶ Por. P. Singer, *O życiu i śmierci: Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997.

¹⁷ Ibidem, s. 116-117.

2. Góralski W., *Ochrona dziecka nienarodzonego w świetle doktryny i prawa Kościoła*, [w:] *W obronie poczętego*, red. M. Kollas, Pelplin 1991, s. 128-153.
3. Jan Paweł II, *Kodeks Prawa Kanonicznego, Constitutione Apostolica Sacrae disciplinae leges*, 25 stycznia 1983, AAS 75 Pars II (1983).
4. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Quaestio de abortu*, z 18 listopada 1974, [w:] E. Szafronowski (red.), *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t.1, z. 1, Warszawa 1969, s. 181-231.
5. Lempa F., *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013.
6. Leone S., *Lineamenti di bioetica*, Palermo 1990.
7. Ostojka J., *O problemie podmiotowości prawnej embrionu in vitro*, <http://www.prawoimedycyna.pl/index.php?str=artykul&id=1038>, (dostęp: 22.03.2015).
8. Połowianiuk J., *Status dziecka poczętego w Polskim porządku prawnym*, [w:] P. Wójcik, M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk (red.), *Pragnę żyć*, Lublin 2014, s. 307-345.
9. Singer P., *O życiu i śmierci: Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997.
10. Świtło L., *Osobowość prawna nasciturus w prawie kanonicznym i polskim*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997) nr 1-2, s. 233-239.
11. Ustawa z 30 sierpnia 1996 r. O zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz zmianie niektórych innych ustaw (Dz.U. Nr 139, poz. 646).
12. Ustawa z dn. 2 kwietnia 1997, Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1997 r., Nr 78, poz. 483).
13. Ustawa z dn. 7 stycznia 1993 r., O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży
14. Ustawa z dn. 23 kwietnia 1964, *Kodeks Cywilny*, (Dz.U. z 1964 r., Nr 16, poz. 93, ze zm.)
15. Ustawa z dn. 25 lutego 1964 r., *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, (Dz.U. z 1964 r., Nr 9, poz. 59 z późn. zm.)
16. Żelichowski M., *Podmiotowość prawna człowieka w okresie życia embrionalno-płodowego*, „Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych”, 1997, nr 1, s. 103-122.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.04

*ks. Maksym Podhajski**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

Богословская антропология по учению митрополита Сурожского Антония (1914-2003)

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA METROPOLITY SUROSKIEGO ANTONIEGO (1914-2003)

Metropolita Suroski Antoni (1914-2003) naucza, iż człowiek już przed poczęciem znajduje się w pewnej relacji z Bogiem; Bóg tworzy człowieka z niebytu do bytu, na swój obraz i podobieństwo, w pełni Boskiej miłości, zobowiązując go do przemiany siebie i otaczającego świata. Historia *Starego Testamentu* ukazuje proces wzrastania w człowieczeństwie, gdzie grzech przeplata się z Bożą prawdą. Uwieńczeniem tego etapu jest Wcielenie Bożego Syna, otwierające ludzkości drogę ku wieczności. Autentycznym przykładem dla chrześcijan są święci, którzy poprzez modlitwę i życie duchowe uczą realizacji postawy miłości Boga, siebie i bliźniego. Ostatecznym powołaniem człowieka jest udział w Boskiej naturze.

Słowa kluczowe: antropologia, antropologia teologiczna, Metropolita Suroski Antoni (1914-2003).

Митрополит Антоний¹ утверждает, что человек не сотворен объективно, как предмет; еще до начала существования человек находится в некоем вза-

¹ Митрополит Антоний родился в 1914 году. Первые годы своей жизни провел в Персии, так как его отец был российским консулом. В связи с революцией, после скитаний по Европе, семья в 1923 году осела в Париже, где Антоний окончил среднюю школу, а также биологический и медицинский факультеты университета.

и соотношении с Богом. Бог творит человека, так как человек ему желанен; не для того, чтобы Бог был Богом, не из необходимости вызывать человека из небытия, ведь Господь был бы той же полнотой самодовлеющего бытия и торжествующей, ликующей жизни и без человека. Бог творит человека для, но не для Себя².

Уже в Предвечном Совете, вызывающем человека к бытию, покоится полнота Божественной любви. В момент творения Господь знал, что смерть и страдания достигнут человека. Знал также, что Божья любовь носит крестный оттенок; в этой любви есть радость давать и радость получать, а также есть победоносная, трагическая радость Креста. То есть уже в момент творения человек возлюблен крестной Божественной любовью, он желанен. „Это акт царственной, творческой свободы. И в том, что мы Богу не необходимы, лежит основа какой-то хотя бы относительной самобытности нашей. Если мы были бы необходимы Богу, если бы без нас, без твари, Бог не был полнотой того, что Он есть, – мы были бы только жалкой тенью в этом сиянии, мы были бы словно светлячки при ярком солнце. Правда, мы горели бы каким-то светом, но по сравнению с Светом Невечерним, сиянием Солнца правды, полуденным озарением Божества мы были бы предельно ничтожны. Потому именно, что мы не необходимы, мы имеем некоего рода самобытность”³.

Человек создан для диалога с Господом; конечным призванием человека – участие в Божественной природе (см. 2 Пет. 1, 4). Согласно Святому Писанию, человек сотворен из ничего, из небытия к бытию⁴. Перед ним открыты

В 1939 году принес тайные монашеские обеты. В 1943 году пострижен в мантию с именем Антония. Во время второй мировой войны – врач в антигитлеровском движении Сопротивления. По окончании войны до 1948 года продолжал медицинскую практику.

В 1948 году принял рукоположение в священники и был направлен на пастырское служение в Великобританию. В 1957 году рукоположен в епископы, с 1966 по 1974 годы – Митрополит и Патриарший Экзарх в Западной Европе. Всю свою дальнейшую жизнь посвятил пастырскому труду в епархии. Умер 4 августа 2003 года. Ср. Митрополит Антоний Сурожский, *Быть христианином*, Москва 2010, с. 3-4. См. А. Кырлежев, *Мистик в миру*, [в:] *Митрополит Сурожский Антоний, Человек перед Богом*, Москва 2013, с. 10-26. См. Фонд „Духовное наследие митрополита Антония Сурожского”, Библиотека-фонд „Русское Зарубежье”, *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28-30 сентября 2007 г. Москва*, Москва 2008.

² Ср. Митрополит Сурожский Антоний, *О некоторых категориях нашего тварного Бытия*, [в:] *idem, Человек*, Москва 2012, с.6.

³ *Ibidem*, с.7-8.

⁴ Митрополит Антоний считает, что „в этом есть, с одной стороны, бесконечная наша бедность и, с другой – всерадостное наше богатство. Бедность – потому что мы ничем не обладаем, потому что у нас нет корней ни в чем (я сейчас говорю не только о

все просторы и он ничем не владеет. В этом автор видит начало Царства Божия, о чем напоминает первая заповедь блаженства: „Блаженны нищие духом, яко тех есть Царство Небесное” (Мф. 5, 3). Иоанн Златоуст учит, что беден не тот, у кого ничего нет, а тот, который желает того, чего не имеет. Митрополит Антоний рассуждает: „Можно не обладать ничем и не быть бедным; можно быть богатым с точки зрения каждого, кто посмотрит на нашу жизнь, и чувствовать себя обездоленным бедняком. Мы богаты только тогда, когда воспринимаем все, что нам дано в жизни, как дар Божий, как богатство любви Господней”⁵.

Митрополит Антоний приводит рассказ Мартина Бубера (1875-1965) – еврейского религиозного философа и писателя, профессора Тель-Авивского университета, о раввине, который жил в Польше в XVIII веке и был крайне, отчаянно беден, но каждый день благодарил Господа за все Его щедрые дары. На вопрос, как может он благодарить Бога в молитве, ничего не имея, раввин ответил: „Господь воззрел на мою душу и увидел, что, для того чтобы я вырос в полную свою меру, мне нужна бедность, голод, холод и оставленность; и этим Он меня одарил безмерно”. Митрополит Антоний видит в этом раввине человека, сумевшего верить Богу и Его любить, не взирая на свою обездоленность⁶.

Открытие Царства Божия наступает в момент радикального и абсолютно-го сознания о необладании ничем, а жизнь, данная человеку, также является даром Божиим. „Мы не можем ее создать, мы не можем ее защитить, мы не можем ее сохранить и удержать. Тело наше вне нашей власти. Достаточно маленькому сосуду разорваться у нас в голове, чтобы самый великий ум поблек и человек стал хуже зверя. Бывает перед нами горе, нужда, и мы всеми силами хотели бы почувствовать сострадание...”⁷. По суждению митрополита Антония, при всей окончательной обездоленности человек на деле не обездолен. Главное понять, что все что он имеет, является знаком

человеке, а обо всей твари). Мы не коренимся в Боге, мы от Него глубоко различны. Мы не коренимся ни в чем, что существовало бы до нас, до твари вообще. По слову Митрополита Филарета Московского, мы повешены между двумя безднами, между бездной Небытия и Божественной бездной, только на слове и воле Господних. По существу, мы до конца беспочвенны; и мы можем иметь корни, только если станем действительно своими и родными Богу, причастниками Божественной природы, живыми членами Тела Христова, храмами Святого Духа, детьми Отчими по общению, то есть все вместе – Церковью, и каждый из нас – живым членом этой Церкви. Каждый из нас, но не порознь, потому что здесь именно нельзя употребить слово порознь, – розни нет, есть всепобеждающее единство во Христе и Духе, так что наша жизнь сокрыта со Христом в Боге (Кол 3, 3)”. Ibidem, с. 8-9.

⁵ Ibidem, с. 9.

⁶ Ср. ibidem, с. 9-10.

⁷ Ibidem, с. 10-11.

Божественной любви в каждый момент его жизни. Только тогда раскрывается Божие Царство, где „над всеми и над всем Сам Господь, Который дарствует без конца”⁸.

Человек создан по образу и подобию Божию. По словам митрополита Антония, каждый является освященной иконой, раненой, обезображенной, но в то же время оставаясь святыней и образом Божиим. Задача христианина – „вглядеться во все то, что в этой иконе уцелело, и эту икону обновить, как бы реставрировать”⁹. Чтобы быть похожим на Господа, человеку, по словам митрополита Антония, необходимо вчитываться в Библию, „искать, что в этом Писании вызывает в нас трепет, восторг, радость, на что мы отзываемся, говоря: „Боже, как это прекрасно! Как это истинно! Как это светло!..” Потому что, когда мы так можем отозваться на то или другое евангельское сказание, это значит, что Бог и мы – в гармонии, что мы душевно одно, что тут мы коснулись нашего подобия с Ним, и Он нам подобен. Мы коснулись Его человечества и узнали в Нем себя, но – в чистоте, во славе, в красоте, в истине. И когда мы это находим, мы не смеем больше поступать иначе как в послушании этому откровению”¹⁰.

Человеку поручено довести до совершенства творение, созданное Богом. Митрополит напоминает о словах святого Максима Исповедника о принадлежности человека двум мирам: телом своим – земле, а душой, духом – Божественному миру¹¹. Призвание человека, на что заостряет внимание митрополит Антоний – в уходе в глубины Божии, в роднении с Христом, чтобы через единство с Господом преобразить свою телесность и окружающий мир. В этом наш автор видит главную задачу христианина¹².

В таком случае почему человек малоуспешен в своем призвании? Митрополит Антоний причину находит в Священном Писании. Иисус во время искушения дьяволом в пустыне сказал: „Не хлебом единым будет

⁸ Ibidem, с. 11-12.

⁹ „Если Бог так в нас мог поверить, то мы должны верить в себя, но не в свои человеческие силы, не в свои способности. Мы не должны быть ослепленными теми кажущимися нам драгоценными качествами, которые у нас есть, качествами ума, воли, творчества; мы должны быть внимательны к тому сокровенному сердцу человека (1 Пет. 3,4), который является тайной нашей. Святой Ефрем Сирий говорит, что, когда Бог творит человека, Он вкладывает в глубины его все Царство Божие, и задача жизни в том, чтобы копать глубже, пока не найдешь это сокровище. Мы обязаны верить в себя, потому что Бог в нас верит. Мы обязаны искать в себе то, что Божие, – не только то, что Ему принадлежит; все Ему принадлежит по праву, – но искать в себе все то, что нас делает родными Ему, сродняет с Ним, уподобляет нас Ему, делает нас на Него похожими”. Idem, *Вера Божия в человека*, [в:] Idem, *Пути христианской жизни*, Москва 2011, с. 142-143.

¹⁰ Ibidem, с. 143-144.

¹¹ Ср. idem, *Бог в нас верит*, Москва 2010, с. 40.

¹² Ср. idem, *О призвании человека*, в: Idem, *Человек перед Богом*, Москва 2013, с. 357-358.

жив человек, а всяким словом Божиим” (Лк. 4, 4). Трагедия произошла в момент отпадения человека от Бога. „Когда Ева была сотворена из Адама, они друг на друга посмотрели и Адам сказал: это плоть от плоти моей, кость от кости моей (Быт. 2, 23). То есть он увидел в ней себя самого, но уже не замкнутого в себе, а как бы перед собой, он увидел в ней не свое отражение, а собственную ее реальность. И Ева также. И они были едины. Грех не только их разделил, но и разбил цельность отношений человека со всем окружающим миром”¹³.

Митрополит Антоний подчеркивает, что из-за упадка человечества мир стал безобразным, уродливым, страшным, а смерть получила неограниченную власть. Господь не создал человека на смерть и уничтожение, но для вечной жизни. Человек призван к бессмертию – „не только к бессмертию воскресения, но и к бессмертию, которое не знало смерти”. Смерть является следствием греха, когда человек отвернулся от Бога и стал искать путь вне Бога, пробуя сам приобрести знание без приобщенности знанию и мудрости Божиим. Если с одной стороны смерть чудовищна, то с другой в момент смерти наступает конец разлуке с Господом. Врата смерти позволяют „избежать порочного круга бесконечности в отделенности от Бога, от полноты [...] вырваться из тварной бесконечности, в которой нет пространства, чтобы снова стать причастниками Божественной жизни, в конечном итоге – причастниками Божественной природы”¹⁴.

В Ветхом Завете мы видим, как грех человека переплетается с правдой Божией, а много вдохновения и красоты – с многим страшным и уродливым. И наступает момент, когда сам Бог входит в историю, Сын Божий становится Сыном человеческим, а Слово – плотью. Несмотря на упадок, Бог верит в человека, до такой степени, что Сам воплощается. „Бог в нас верит, Бог стоит стражем нашего человеческого достоинства, Бог – хранитель нашей чести, и ради того, чтобы мы могли в это поверить, это увидеть воочию, наш Бог становится обездоленным, беспомощным человеком. Только те, которые верят в силу и ни во что иное, только те, которые верят в свою праведность, не найдут пути к Нему, пока не покаются, пока не увидят, что смирение, любовь, жалость, милосердие – закон жизни”¹⁵.

Христос явил миру смирение, любовь Божию и веру во всю тварь, подчеркивая огромную ценность каждого человека. Благодаря этому человек имеет возможность быть во всю меру Христова воплощения, рассматривая окружающий его мир как бы „видимое одеяние Божества, когда будет Бог во всем” (см. 1 Кор. 15, 28)¹⁶. Христос в течение 33-летнего периода является

¹³ Ibidem, с. 358.

¹⁴ Idem, *Жизнь. Болезнь. Смерть*, Москва 2012, с. 54-56.

¹⁵ Idem, *Бог в нас верит...*, op. cit., с. 51.

¹⁶ Ibidem, с. 52.

в полном смысле совершенным Человеком, так как Он одновременно и совершенный Бог. Каждый, пока не соединится неразлучно, навсегда, до самых глубин с Богом, все еще находится на пути своего очеловечения. Только Христос – Человек в полном смысле этого слова, потому что Он – Богочеловек¹⁷.

Митрополит Антоний подчеркивает особое значение слов святого апостола Павла: „Жизнь для меня – Христос, смерть – приобретение, потому что, живя в теле, я отделен от Христа...” Смерть – это не конец, а начало, это дверь в простор вечности, которая была бы навсегда закрыта, если бы смерть не высвободила человека из рабства земле¹⁸. Смерть во всех отношениях преодолена благодаря воскресению Христову, поправшему ад. Самым страшным аспектом смерти для ветхозаветного народа израильского была окончательная, непреодолимая отделенность от Бога. Шеол был местом безвозвратного отсутствия Господа, разлуки с Ним. Воскресший Христос, сходя в глубины адовы, положил конец разлуке с Богом в смерти. Человек предстает перед Его Лицом, перед Тем, Кто есть Спасение: „Я пришел не судить мир, но спасти мир...”¹⁹.

Человек должен победить зло и вернуть разрушенный тварный мир, обратаясь вновь к Господу, исцеляя случившееся и ведя тварь в Царство Божие. „Мы недостаточно понимаем масштаб нашего христианского призвания; недостаточно понимаем, что и мы призваны со Христом и подобно Христу преобразить мир. Он нас называет детьми света, когда Себя называет Светом мира. Мы должны бы, подобно Ему, быть светом, пронизывающим тьму, отнимающим у тьмы ее темноту, ее непроглядность. Христианин – это человек, которому Бог поручил заботу о других людях, о мире, заботу обо всем”²⁰.

Как же человек становится верующим? Митрополит Антоний утверждает, что Бога никто выдумать не может. „Можно выдумать идолов, можно выдумывать чудовищ, которые собой представляют человека, не ограниченного ничем ни в добре, ни во зле; но Того Бога, Который касается глубин души, Который может душу взволновать и наполнить, выдумать невозможно. И всякий человек, который говорит, что он познал Бога в какой бы то ни было мере, в какой бы то ни было форме, – это человек, который коснулся края ризы Божественной, человек, которому Господь открылся, может быть, неуловимо, но открылся”²¹.

¹⁷ Ср. *ibidem*, с. 39-40.

¹⁸ Ср. *idem*, *Жизнь. Болезнь. Смерть...*, *op. cit.*, с. 56.

¹⁹ *Ibidem*, с. 84-85.

²⁰ *Idem*, *Бог в нас верит...*, *op. cit.*, с. 41-42.

²¹ *Idem*, *О путях веры*, [в:] *idem*, *Вера*, Москва 2013, с. 145.

Во вторых, важным условием роста веры – согласно митрополиту Антонию – является чувство голода, тоски, искания, чуда встречи. Рамзей считал, на чем заостряет внимание наш автор, что в каждом человеке есть пространство, которое не может быть заполнено ничем иным, как только Божиим присутствием²².

По словам митрополита Антония, не существует такого пути человеческой души, где невозможно было бы встретить Господа, но узнать Бога можно только из глубин внутреннего голода и тоски. В Послании к Евреям говорится, что вера – это уверенность в невидимом, а также верность своему исканию, зову, звучащему из самых недр человека. Только если вера становится верностью, если превращается в подвиг верности через молитву, соблюдение Божьих заповедей, можно говорить о раскрытии души до пределов бесконечности, на что обращал внимание Максим Исповедник²³.

Верующие в Христа принадлежат Церкви. Митрополит Антоний различает Церковь в своем существе от Церкви, какой ее видит человек. И так, Церковь является Телом Христовым, местом пребывания Духа Святого, обществом святых – людей, всецело, окончательно посвятивших себя Богу. И в то же время верующие – это грешники, мало похожие на Христа – прообраз каждого христианина. Иисус Христос учит: „Я вам дал пример, следуйте ему” (см. Ин. 13, 15). Митрополит Антоний цитирует святого Ефрема Сирина, который утверждал, что Церковь составляет не общество торжествующих святых, только „толпа кающихся грешников... Но разница между теми грешниками, которые составляют Церковь, и теми грешниками, которые Богу чужды, определяется именно этим словом кающиеся. Грешник – это человек, который душой болит о своем отчуждении от Бога, душой болит о том разладе, который царит в нем между всеми силами души и тела, душой болит о том разладе, который существует между ним и его ближними, начиная с самых близких и кончая далекими. И покаяние

²² „В эту глубину, в эту бездонность мы можем кидать все, что земля может дать: и знание, и красота, и живые чувства; и вместе с этим душа наша никогда не бывает до конца удовлетворена, – остается голод, тоска, желание. И это сознание многих пугает; многие, ощущая в себе эти различные чувства (может, и другие, которые я не назвал), стараются заглушить этот голод, забыться, сузить свою внутреннюю емкость, измельчать, если нужно – только бы не раскрыться так, чтобы денно и ночью кричать о своей тоске, о своей растерянности и голоде. А на самом деле, это, возможно, самое драгоценное состояние, какое может у нас быть, потому что только от этого чувства и от осознанности этого чувства может родиться настоящее, серьезное, подвижническое искание того, без чего жить нельзя, а не только искание того, с чем жить было бы легче или удовлетворительнее и приятнее. Такой голод вызывает в душе человека сознание, что чем угодно можно поступиться для того только, чтобы найти то – или Того, Кого душа ищет, Единственного Того, Кто может заполнить, исполнить, преобразить душу, тело, все существо”. Ibidem, с. 145-146.

²³ Ср. ibidem, с. 148.

не заключается только в этом внутреннем глубоком переживании скорби, но также в обращенности к Богу. Скорбеть о себе, об обществе, о своем сиротстве в мире может каждый, но только верующий в Бога может силой этого чувства обратиться к Живому Богу, зная, что Богом Он сотворен, что Богом он любим, что Бог воплотился, стал Человеком для того, чтобы нас спасти – жизнью, учением и смертью и, конечно, Своим Воскресением; и что когда Бог нас зовет быть полностью человеком, Он не говорит о том, чтобы мы были „как можно лучше”, Он говорит о чем-то совершенно ином²⁴.

В таком случае, как жить по-христиански? Митрополит Антоний находит ответ на этот вопрос в учении Христа: „Я вам дал пример, чтобы вы ему следовали” (см. Ин. 13, 15). Главным критерием жизни верующего является постепенное, возрастающее уподобление Христу, медитируя всю Его жизнь, мышление, Его отношение к человеку и окружающему миру²⁵. Рассуждая о роли человека, митрополит Антоний дает совет Иоанна Златоуста: „Если Вы хотите узнать, что такое человек, не поднимайте глаз к престолам царей и вельмож; вознеситесь взором к Престолу Божию, и Вы увидите Человека, сидящего во славе... Единственный Человек, Который полностью, совершенно Человек, это Господь Иисус Христос, потому что в Нем полнота Божества обитала телесно, потому что сама Его телесность пронизана Божеством, потому что Он Бого-Человек; и это – наше призвание²⁶.”

Если в Ветхом Завете отношение к Богу было как бы юридическим, основываясь на исполнении заповедей по совести изо всех своих сил, всем своим пониманием, всем своим устремлением к праведности, то в Новом Завете Христос подчеркивает, что праведный путь перед Господом не заканчивается на исполнении заповедей: „Когда Вы исполните все, признавайтесь, что вы – неключимые (т.е. никудашные) рабы” (см. Лк. 17, 10)²⁷.

Христианское послушание не базируется на рабском выполнении жизненных правил, а на умении слушать, проникая в мысли, опыт, понимание, знание, чувство единственного Наставника – Иисуса, который Сам о Себе говорит: „Я – единственный ваш Наставник, Я – единственный ваш Учитель” (см. Мф. 23, 8)²⁸.

²⁴ Ibidem, с. 142-143.

²⁵ Ср. idem, *О жизни христианской*, [в:] Idem, *Пути христианской жизни*, Москва 2011, с. 51.

²⁶ Idem, *О путях веры...*, op. cit., с. 143-144.

²⁷ Ср. idem, *О жизни христианской...*, op. cit., с. 51-52.

²⁸ Митрополит Антоний рассуждает: „Когда Христос дает нам заповедь, Он нам не только указывает, что делать; Он нам говорит: вот так поступил бы естественно движением сердца, убежденностью ума, стройностью всего своего существа человек, который духовно целен и здоров... И чтобы вырасти в эту меру цельности, надо начать с того, чтобы учиться, как поступать, как думать, как чувствовать, на примере своего наставника. Но „оправдать” себя тем, что, поступая определенным образом,

Митрополит Антоний подчеркивает, что не всегда исполнения заповедей достаточно для духовного развития. Необходимо также проявление Христовой заботы и любви ко всем нуждающимся, независимо от факта, кем они являются. Все вопросы Христа из отрывка о Страшном суде, об овцах и козлищах²⁹ сводятся к одному: „был ты человечен или нет? Если нет, то как же ожидать, что в твою нечеловечность (если можно употребить такое дикое слово) может влиться Божество? Как ты можешь перерастить свою тварность в приобщении к Божественной природе? Как ты можешь приобщиться Богу, если ты даже не человек?.. Не ставится вопрос о том, веришь ли ты и во что ты веришь; самый основной вопрос, как бы та почва, тот фундамент, на котором можно строить: ты человек или нет? Если ты не человек – не о чем говорить даже...”³⁰.

Вторым евангельским примером, на который заостряет внимание митрополит Антоний, рассуждая о христианском призвании человека, является фрагмент Нагорной проповеди Христа: „Не всякий, кто Меня будет называть „Господи, Господи”, войдет в Царство Небесное, а те, которые будут выполнять волю Отца Моего” (см. Мф. 7, 21). Только в ситуации приобщения Богу, в единстве с Ним, человек до конца будет человеком. Сын Божий стал человеком и явил миру пример, как быть человеком в полном смысле этого слова. Митрополит Антоний подчеркивает, что каждый находится на пути к тому, чтобы быть человеком и у каждого этот путь бывает разным, так как кто-то призван к браку, а кто-то к безбрачию, к молчанию или к слову и т. д. Главное помнить, что каждый неповторим для Господа, единственен, а Евангелие, через образ и слова Христа, указывает путь, как стать Человеком³¹.

Митрополит Антоний считает, что главное задание христиан – свидетельствовать в мире о Христе, ибо “недостаточно быть верующим, – надо научиться давать. Никто большей любви не имеет, как тот, который душу свою, жизнь свою положит за другого”³². А чтобы этого достичь, надо

я бываю „прав” перед Богом, нельзя, потому что „правым” человек не бывает; и не потому, что он никогда не может оправдаться, а потому что не в этом дело: заповедь нам дана, чтобы мы могли вырасти в новую меру понимания и в новые измерения жизни. Поэтому, когда мы говорим о том, чтобы жить по-христиански, речь не идет о том, чтобы в Евангелии или вообще в Новом Завете найти все правила, какие были указаны Спасителем Христом, апостолами, и их выполнять. Ведь можно механически выполнить правило, к которому ты душой никаким образом не приобщен”. Ibidem, с. 52-53.

²⁹ „Ввел ли ты бездомного под свой кров? Накормил ли ты голодного? Посетил ли ты больного? Не постыдился ли признаться в том, что ты друг и знакомый человека, посаженного в тюрьму?” и т. д. (см. Мф. 25, 31-46).

³⁰ Митрополит Сурожский Антоний, *О жизни христианской...*, op. cit., с. 55-56.

³¹ Ср. ibidem, с. 56-57.

³² Idem, *О путях веры...*, op. cit., с.149.

начинать с первых шагов: протянутой руки, живого слова и готовности, не смотря на страх в душе, засвидетельствовать о Божьей любви и святости³³.

Только в гармонии с Богом человек способен понять слова Спасителя о любви ближнего. как самого себя. „Мы должны любить самого себя, но не того эмпирического человека, которым мы являемся: самолюбивого, глупого, тщеславного и т. д., а любить того человека, который заложен в глубины наши как возможность и как призвание”³⁴. Митрополит Антоний учит, что христианин должен брать пример со святых, которые в определенный момент своей жизни увидели себя в „смертной опасности” духа и изменили свою жизнь во Христе³⁵.

Таким образом, митрополит Антоний в своих проповедях значительное место уделяет первоначальному замыслу Божию о человеке, призванному к преобразению себя и окружающего мира. Наш автор со скорбью утверждает, что после первородного греха человек так и не научился полноте жизни с Господом, далее неспособен жить вечной жизнью и словом Божиим. Примером христианского роста в вере являются святые, которым удалось в значительной мере возрасть в своем человечестве, прежде всего через молитву и духовный подвиг.

Ключевые слова: антропология, богословская антропология, Митрополит Сурожский Антоний (1914-2003).

³³ Ср. *ibidem*.

„Он [Бог] верит. Он не перестал творить. Он не перестал вызывать к бытию новых и новых людей. Но за тот ответ, который мы Богу даем, разве не будем мы ответственны и по-иному, в обычном смысле этого слова? Когда мы станем перед Ним, уже не оторвавшись, а оторванные смертью от всего того, что нас поработало земле, – как мы станем перед Ним и какой ответ дадим? Когда мы увидим Христа воскресшего, сидящего одесную Бога и Отца, но носящего на Своей плоти язвы креста, гвоздинные язвы, раны от венца, следы ношения креста? Когда мы увидим Его и поймем, что если бы никого другого не было на земле, может быть, я сам (сама) был бы причиной Его смерти, как, несомненно, каждый из нас, потерявший единство с Богом, даже не ищущий Его всеми силами, всем сердцем, всем умом, всей волей, всей жизнью, – как каждый из нас ответствен за Его воплощение? Без нашего греха не нужно было бы Ему воплотиться для крестной смерти. Когда кто-то бывает убит, желая спасти нас, разве мы можем это забыть? Нет! Но когда Бог делается человеком, когда Он бывает распинаем, умирает, когда душой Своей человеческой Он сходит в ад, в то место, где нет Бога, в место последнего отчуждения, – мы проходим мимо Него”. *Idem, Вера Божия в человека*, [в:] *idem, Человек...*, *op. cit.*, с. 176.

³⁴ *Idem, Вера Божия в человека*, [в:] *Idem, Пути христианской жизни...*, *op. cit.*, с. 144.

³⁵ Ср. *ibidem*, с. 145.

Bibliografia:

1. Кырлежев А., *Мистик в миру*, [в:] А. Суражский, *Человек перед Богом*, Москва 2013, с. 10-26.
2. Суражский А., *Бог в нас верит*, Москва 2010.
3. Суражский А., *Быть христианином*, Москва 2010.
4. Суражский А., *Вера Божия в человека*, [в:] А. Суражский, *Пути христианской жизни*, Москва 2011, с. 136-153.
5. Суражский А., *Жизнь. Болезнь. Смерть*, Москва 2012.
6. Суражский А., *О жизни христианской*, [в:] А. Суражский, *Пути христианской жизни*, Москва 2011, с. 51-62.
7. Суражский А., *О некоторых категориях нашего тварного Бытия*, [в:], А. Суражский, *Человек*, Москва 2012, с. 5-70.
8. Суражский А., *О призвании человека*, [в:] А. Суражский, *Человек перед Богом*, Москва 2013, с. 351-371.
9. Суражский А., *О путях веры*, [в:] А. Суражский, *Вера*, Москва 2013, с. 142-161.
10. Фонд „Духовное наследие митрополита Антония Суражского”, Библиотека-фонд „Русское Зарубежье”, *Духовное наследие митрополита Антония Суражского. Материалы Первой международной конференции 28-30 сентября 2007 г. Москва*, Москва 2008.

ks. Wojciech Rzeszowski

Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie

Formacja ludzka w przygotowaniu do kapłaństwa

HUMAN FORMATION IN PREPARATION FOR THE PRIESTHOOD

Priestly vocation is a great gift placed in a fragile vessel of a human heart (2 Cor. 4,7). This raises gratitude to God but also the need to care for yourself, especially for intensive human formation, since it is difficult to be a mature priest without being a mature human.

Taking advantage of anthropological study a spiritual seminary should initiate in its seminarians such a dynamics of development which will last a lifetime. The idea is to live maturely, consciously and deeply so the priesthood was the way to realize God's vocation, not a way to search yourself.

The concern to attain such maturity will demand getting to know yourself, the capability to build relationships, achieving a balance in the emotional realm, ability to make responsible choices, healthy conscience and pastoral love. In the end the point is to shape your humanity on the model of Christ the Good Shepherd.

Everybody is personally responsible for their development but nobody is alone on this way. We receive a vocation in Church and for Church therefore by seminary tutors it accompanies us in the process of discernment and realization of vocation. They will fulfill their mission only when they are people of mature and consistent personality because the tutor himself is always the most creative tool of upbringing. They should also show a good understanding of a human person on their emotional, intellectual and spiritual level since then they will understand and support seminary students and make appropriate decisions concerning their future.

Key words: preparation for the priesthood, human formation, human maturity and realization of vocation, spiritual seminary.

Gliniane naczynia

Powołanie kapłańskie jest wielkim darem, który został złożony w „glinianych naczyniach” kruchej ludzkiej natury (por. 2 Kor 4,7). Z jednej strony rodzi to zachwyt nad tajemnicą powołania i wdzięczność za hojność Stwórcy, z drugiej jednak obawę o przyszłość. Kiedy uświadomimy sobie w jak nowym, wielokulturowym i duchowo zagubionym świecie dziś żyjemy, budzi się pełne niepokoju pytanie, co zrobić, by nie utracić tak cennego daru? Jak ochronić kruche naczynie ludzkiego serca, by nie uległo zniszczeniu lub nie zostało uwiedzione przez pozorny urok „kultury chwili” (Benedykt XVI)?

Łaska buduje na naturze

Choć sercem formacji do kapłaństwa jest życie duchowe, to jednak jej fundamentem pozostaje zawsze formacja ludzka. Bez dojrzałego człowieczeństwa trudno mówić o dojrzałym kapłaństwie. Aby posługa duszpasterska

była po ludzku jak najbardziej wiarygodna i łatwa do przyjęcia, kapłan winien kształtować swoją ludzką osobowość w taki sposób, by stawać się dla innych pomostem, a nie przeszkodą w ich spotkaniu z Jezusem Chrystusem Odkupicielem człowieka (PDV 43)¹.

Troska o osiągnięcie dojrzałości ludzkiej jest tak ważna, gdyż bez niej „cała formacja kapłańska byłaby pozbawiona swego niezbędnego fundamentu” (PDV 43). To też sprawia, że jej cele są liczne: poznanie i zrozumienie siebie, umiejętność budowania relacji międzyosobowych i współpracy z innymi, osiągnięcie równowagi w sferze zmysłowo-uczuciowej, zdolność dokonywania odpowiedzialnych i trwałych wyborów, ukształtowane sumienie, pasterska miłość, prawość, uczciwość i wiele innych. Ostatecznie chodzi o to, by ukształtować swoje człowieczeństwo na wzór samego Chrystusa – Dobrego Pasterza. W praktyce realizacja powyższych celów nie zawsze się udaje. Człowiek bowiem, pod wpływem nieuporządkowanych uczuć, wewnętrznych ograniczeń i niespójności oraz różnych egzystencjalnych okoliczności może dojrzałości tej

¹ Adhortacja apostołska Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie, Rzym 1992.

nie osiągnąć. Jej brak rodzi trudności w kapłańskim życiu oraz może zagrażać jego trwałości. Osoba niedojrzała zdolna jest do tak głębokiej subiektywizacji i reinterpretacji przeżywanych doświadczeń, że może zaprzeczyć nawet temu, co jeszcze niedawno było dla niej oczywiste, niepodważalne i święte. Z pokorą trzeba uznać, jak mówi to watykański dokument o przygotowaniu do życia w celibacie, że historia kapłanów, którzy zawiedli, jest zazwyczaj historią ludzi, którzy zawiedli (por. *Wskazania* 25)².

Warto pamiętać, że najbardziej wymagającym i surowym egzaminatorem nie będzie tu seminaryjny profesor, ale życie. Właśnie proza codziennego życia brutalnie weryfikuje naszą ludzką kondycję. Konsekwencje takiego stanu rzeczy bywają dramatyczne i bolesne, zarówno dla kapłanów, jak i wiernych. Paul Marx napisał kiedyś, że „Bóg wybacza zawsze, człowiek czasami, a natura nigdy”. I choć myśl ta nosi w sobie pewne uproszczenie, to jednak zlekceważenie jej może mieć katastrofalne skutki.

Przeżywanie kapłaństwa w wymiarze osobistym – jako wewnętrznej tożsamości oraz wspólnotowym – jako posługi względem braci i Kościoła, wymaga predyspozycji duchowych, intelektualnych i moralnych oraz zrównoważonej i spójnej osobowości. Im większa jest dojrzałość osobowa kandydatów do kapłaństwa (choć nie można tu stosować tylko zasady proporcjonalności), tym pełniejsza współpraca z łaską. Nie kwestionujemy tu działania łaski, która może dokonywać rzeczy wielkich, nawet w tym, kto jest niewielki, ale próbujemy zachować życiowy realizm i unikać pułapki zbyt optymistycznego, życzeniowego myślenia, gdyż jest ono niebezpieczne.

Poznawanie i kształtowanie siebie

Nawet najlepsze Seminarium Duchowne nie jest w stanie przygotować kandydatów do kapłaństwa w sposób idealny. Jednak każde powinno zainicjować w alumnach taką dynamikę rozwoju wewnętrznego, która będzie trwać i dojrzewać przez całe życie, umożliwiając tzw. formację permanentną. U podstaw tego procesu leży odkrycie prawdy o sobie – poznanie własnej kruchości oraz doświadczenie miłości Boga, która pomimo, a może bardziej, pośród tej słabości, pragnie objawiać swoją moc. Poznanie siebie, to wejście w świat różnorodnych uwarunkowań psychicznych, fizycznych, duchowych.

² Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania wychowawcze dla formacji do celibatu kapłańskiego*. Rzym 1974.

Nie jest to zadanie łatwe, bo jak zapewnia prorok Jeremiasz: „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i niepoprawne – któż zdoła je zgłębić?” (Jr 17, 9). Osoby w wieku około 20 lat, typowym dla wstępowania do Seminarium Duchownego w Polsce, zazwyczaj wiele przeżywają, ale niewiele reflektują i mało rozróżniają. Na początku formacji jest zazwyczaj wiele młodzieńczego optymizmu, a mało zdrowego krytycyzmu. Dopiero dłuższa droga życia, osobiste wzloty i upadki, a także udział w życiu innych, urealniamy myślenie o sobie i otaczającym świecie. Kandydaci do służby Bożej, choć pociągani przez sprawy duchowe, osobami duchowymi najczęściej jeszcze nie są. Noszą w sobie wiele dobrych pragnień i szlachetnych ideałów, chęć oddania Bogu i służenia innym, ale też mało znają siebie i nie mają doświadczenia życiowego. Mają w sobie cenny potencjał, który jednak musi w nich dojrzewać, by wydać właściwy owoc.

By praca nad sobą nie była grą pozorów lub budowaniem „zamków na piasku”, bo to w przyszłości grozi „katastrofą budowlaną”, domaga się głębszego wejścia w siebie i poznania swoich potrzeb psychicznych oraz stylu ich realizacji. Niektóre z nich są zauważalne, ale większość jest ukrytych i choć zawsze jakoś manifestują swoją obecność przez nasze postawy, my nie zawsze je dostrzegamy. W każdym człowieku istnieje współzależność pomiędzy tym, co świadomie wybieram a nieświadomymi potrzebami psychicznymi. Tak też jest z wyborem stanu kapłańskiego czy życia zakonnego, gdyż motywacja powołaniowa jest zazwyczaj wielowarstwowa.

Jeśli wybieramy wartości, które korespondują z naszymi potrzebami i są z nimi zgodne, to mówimy wówczas o spójności wewnętrznej, która sprawia, że człowiek jest zintegrowany. To, co mówi jest jednoznaczne, a jego działanie zgodne z przekonaniem, twórcze i skuteczne. Gdy natomiast brak tej zgodności, a często tak bywa, wówczas niespójność psychiczna rodzi wewnętrzne konflikty, prowadzi do rozdarcia i utrudnia realizację zakładanych celów. Człowiek popychany jest wówczas ku różnym wyborom nie tyle przez wartości, co raczej przez wtórne korzyści. Jeśli tak się dzieje, to niespójny psychicznie ksiądz czy kleryk, pod szyldem szlachetnych działań, zazwyczaj szuka realizacji siebie. Może on wówczas podejmować w Kościele różne dzieła, wyglądające nawet pobożnie, ale wewnętrznie będzie napędzany inną dynamiką – potrzebą zrealizowania ukrytych potrzeb. Może np. bardzo starannie przygotowywać się do kazań i mieć opinię gorliwego kaznodziei, ale warto zapytać, z jakiego powodu on to czyni? Czy płynie to z dynamiki życia słowem Bożym i miłości pasterskiej – troski o zbawienie dusz? A może są w tym ukryte jeszcze inne cele, np. potrzeba

dowartościowania siebie, potrzeba ekshibicjonizmu i afirmacji, bycia podziwianym, skupiania na sobie uwagi?

Osoby niespójne w dużej mierze napędzane są ukrytym wewnętrznym przymusem, a nie miłością i troską o innych. Trudno im więc działać z czystą intencją. Stąd przy realizacji kolejnych zadań będzie rodzić się dodatkowe napięcie, większa utrata energii, szybsze zmęczenie, a w przypadku porażki mocne reakcje emocjonalne – uczucie zawodu, gniew, rozżalenie czy gorycz. Przyglądanie się tym reakcjom, zwłaszcza negatywnym, może nas wiele nauczyć. Nierozpoznane i nieprzepracowane niespójności mogą sprawić, że nawet w duszpaństwie, zamiast służyć innym, często się ich używa do realizacji nieświadomych potrzeb.

Osoba niespójna psychicznie nie jest osobą chorą czy zaburzoną, bo nie o patologię tu chodzi, ale o doświadczenie dotyczące większości ludzi. Nie mówimy tu również o złej woli, lenistwie lub lekceważeniu świata wartości. Osoba niespójna, jakby niechcący oddala się od wartości i nie potrafi ich trwale asymilować. Chce otworzyć się na Boga i jest do tego zdolna, jednak nie jest w stanie tego uczynić. Dlatego często przeżywa te same trudności i uczucie niemocy w realizowaniu odległych celów. To rodzi następnie powracające poczucie porażki, bezsilności i nieśtałości. Problemy te przynoszą zniechęcenie i frustrację, a z czasem prowadzą do wygodnego przystosowania (konformizmu) albo do cynicznego odrzucenia ideałów, które wcześniej były pociągające.

Można powiedzieć, jak trafnie zauważa jeden z autorów, że niespójność psychiczna to brak harmonii pomiędzy tym, czego człowiek oczekuje od siebie, kim chciałby być, o czym marzy, a tym, w jaki stanie duchowym, moralnym aktualnie znajduje się. Jest to brak zgodności między ideałami człowieka, które są świadome a potrzebami psychicznymi, które mogą być podświadome. Nie ma ludzi całkowicie spójnych. Istnieje jednak niespójność, która powoduje całkowite rozbitcie człowieka. Jest ona często przyczyną niekonsekwencji pomiędzy tym, co człowiek wybrał a tym, czym naprawdę żyje. Niekonsekwencja ta nie jest kwestią kategorii moralnej, lecz psychicznej. Kiedy się mówi o rezygnacji z kapłaństwa lub życia zakonnego, to wymienia się najczęściej następujące argumenty: lęk przed kapłaństwem niepewnym i niejasnym, poczucie samotności i bezużyteczności. Pragnienie małżeństwa jest raczej konsekwencją odejścia niż elementem decydującym o wystąpieniu. Wydaje się, iż te racje mogą być wynikiem napięcia, często nie uświadomionego, które nazywamy niespójnością. Jak wykazują badania, to cztery przypadki na pięć osób porzucających powołanie są połączone z przeżyciem samotności i izolacji. Trudność życia w celibacie objawia

raczej kryzys osobowości człowieka, kryzys o wiele głębszy, niż problem akceptacji celibatu³.

Przywołany problem niespójność niestety nie jest czymś z czego się wyrasta. Badania prowadzone przez O. Rullę i jego współpracowników w Instytucie Psychologii w Rzymie pokazały, że około 80% początkujących kleryków i nowicjuszy zakonnych nie znało głębiej swoich potrzeb psychicznych i wewnętrznych konfliktów. Kłopot w tym, że gdy po kilku latach powtórzono badania na tej samej grupie kontrolnej okazało się, że wyniki niewiele się zmieniły. Może to oznaczać, że dla większości badanych formacja ludzka nie była zbyt owocna⁴. Czy dzisiaj jest podobnie? Sądzę, że jest trochę lepiej, ale obawiam się, że tylko trochę.

Stąd tak ważne jest, by docenić formację ludzką, a w niej nauki antropologiczne, gdyż mogą nam być bardzo pomocne. Chodzi o to, by dojrzałe, świadomie i głęboko przeżywać swoje życie. By uniknąć nieustannego kręcenia się wokół siebie, a kapłaństwo mogło być drogą realizacji Bożego powołania, a nie drogą do szukania samego siebie. Mówiąc nieco dosadnie, chodzi o to, by żyć kapłaństwem, a nie z kapłaństwa. Troska o taki styl życia jest z pewnością pragnieniem Boga, ale i ludzką korzyścią. Czy ksiądz, który uwił sobie przysłowiowe „gniazdko”, a kapłaństwo jest dla niego pobożnym zawodem pozwalającym realizować siebie, będzie w nim szczęśliwy? Czy będzie mógł odczuwać radość Ewangelii, która mówi, że „więcej szczęścia jest w dawaniu niż w braniu”(Dz 20,35)?

Dlatego formacja ludzka, którą Jan Paweł II nazwał „fundamentem” jest tak ważna, a w życiu seminaryjnym nie wystarczy zwykłe przystosowanie czy regulaminowa grzeczność (por. PDV 43). Potrzeba zaangażowania i walki, szczerości oraz uczciwości wobec siebie i przełożonych, głębszej refleksyjności, odwagi stawiania mądrych pytań, ale i szukania głębszych odpowiedzi. Materiał do refleksji przynosi nam samo życie, które trzeba umiejętnie czytać i traktować jako uprzywilejowaną drogę poznawania siebie. Jeśli stanie się coś niewłaściwego czy dziwnego, to owszem, szukamy oceny w kluczu norm moralnych, ale ważniejsze od pytania „co?” jest pytanie „dlaczego?” oraz „jak?”.

Pamiętam przed laty historię alumna (nie jest klerykiem mojego seminarium), który złamał regulamin i przyniósł do seminarium alkohol, rozpijając później kolegów. Naruszył prawo, ocena moralna tego wydarzenia jest prosta, a kara łatwa do ustalenia. Można było

³ J. Pierzchalski, *Spójność i niespójność psychiczna*. Cyt. za: Chrześcijański portal kierownictwa duchowego *Przemiana* (<http://pierzchalski.ecclesia.org.pl>).

⁴ A. Manenti, *Powołanie. Psychologia i łaska*, Kraków 1995, s. 21.

go wyrzucić, napomnieć, oczekiwać przeprosin i zadośćuczynienia. Pewne konsekwencje musiały być wyciągnięte, gdyż sprawa stała się publiczna, ale najciekawsze było pytanie: dlaczego i jak się to stało? Na początku nie było łatwo znaleźć odpowiedzi na te pytania, musiało upłynąć sporo czasu, potrzebna była pomoc psychologa i praca nad poznawaniem motywów działania. Owocem tego doświadczenia stało się zrozumienie postaw, gdzie sam alkohol nie miał większego znaczenia. Znaczenie miało zaś poczucie osamotnienia, nieumiejętność zaistnienia w grupie, lęk przed oceną innych, obniżone poczucie własnej wartości, kłopot z przeżywaniem autorytetów – trudna relacja z ojcem, nieumiejętność radzenia sobie ze stresem. Problemów było sporo, a żaden z nich nie odnosił się wprost do alkoholu i równie dobrze mógł być rozwiązywany przy pomocy innych używek lub zachowań kompensacyjnych. To banalne, jak na polskie warunki, zdarzenie z alkoholem, może dla kogoś nieznaczące, poddane głębszej refleksji doprowadziło do odkrycia i przepracowania szeregu problemów, których formacja seminaryjna w żaden sposób wcześniej nie podejmowała. Dzięki temu to, co przez moment było dla tego człowieka przekleństwem, stało się początkiem błogosławionej drogi, która pozwoliła mu poznać prawdę o sobie i coś dobrego dla siebie uczynić. Gdyby tej drogi nie podjął, to najprawdopodobniej, niezależnie od stanu życia – czy w kapłaństwie czy w małżeństwie, nosząc w sobie tak liczne problemy emocjonalne, wcześniej czy później, stałby się życiowym rozbitkiem.

Formacja formatorów

Za własny rozwój w seminarium odpowiedzialny jest każdy sam, a powołanie zawsze ma charakter osobisty. Nikt za mnie nie będzie podejmował decyzji, rozwiązywał problemów czy przeżywał mojego życia. Bóg mnie powołał i to ja muszę dać Mu odpowiedź, a pierwszym moim wychowawcą powinien być Duch Święty. Choć każdy osobiście musi się zaangażować, to jednak nikt nie jest na tej drodze sam. Żyjemy we wspólnocie i powołanie ma kontekst wspólnotowy, otrzymujemy je w Kościele i dla Kościoła. Dlatego Kościół towarzyszy w procesie rozeznawania i realizacji powołania.

Osobami odpowiedzialnymi za właściwe rozeznanie łaski powołania oraz udzielenie adekwatnej pomocy w jej przeżywaniu są głównie, choć nie tylko, wychowawcy seminaryjni. Aby zrealizować to zadanie sami muszą być osobami o dojrzałej i spójnej osobowości, zdolnymi do budowania dobrych relacji oraz posiadający umiejętności pedagogiczne. Ważne, by wykazywali się dobrą znajomością osoby ludzkiej,

zarówno na poziomie emocjonalnym, intelektualnym, jak i duchowym. Wówczas lepiej będą mogli rozumieć i wspierać rozwój seminarzystów oraz podejmować właściwe decyzje dotyczące ich przyszłości.

Formatorem jednak nikt się nie rodzi, a ukończone studia czy kolejne stopnie naukowe nie są tu wystarczające. Aby stać się wychowawcą innych, trzeba wcześniej pozwolić uformować samego siebie. Kto głębiej przepracował własną historię życia, poznał i uporządkował swój wewnętrzny świat oraz nabył osobiste doświadczenie w sztuce rozeznawania duchowego, będzie mógł stawać się przewodnikiem dla innych.

Najbardziej nośnym i twórczym narzędziem formacji jest zawsze osoba samego wychowawcy, gdyż przekaz wartości nie dokonuje się na poziomie strukturalnym (regulaminy, programy, nakazy i zakazy), ale personalnym. Człowiek pracuje nad sobą. Jeśli wychowawca będzie człowiekiem w drodze, który sam się zмага, rozwija i dojrzewa, jeśli będzie widać w nim owoce życia wiarą i duchową pasją, gdy będzie miał na tyle pokorny, by nie bać się mówić o swoich sukcesach i porażkach, a przy tym będzie potrafił dzielić się życiowym doświadczeniem, nie chowając się za fasadą urzędów, funkcji czy godności kościelnych, wówczas jego przekaz będzie bardzo czytelny. Nawet jeśli nie będzie wiele mówił, to sama jego postawa będzie poruszająca i wychowawcza.

Niezwykle ważna w tym względzie jest odpowiednia polityka personalna na poziomie wyższych przełożonych, którzy w długofalowej perspektywie powinni zadbać o przygotowanie odpowiedniej liczby osób posiadających stosowne kompetencje oraz predyspozycje (osobowościowe i duchowe) do posługi formacyjnej. Obserwacja polskich seminariów pokazuje, że zbyt wiele osób rozpoczynających tam posługę, ma poczucie niekompetencji i jest zaskoczona faktem skierowania ich do pracy formacyjnej. Choć obecnie jest w tej materii znacznie lepiej niż kiedyś, to jednak wiele pozostaje tu jeszcze do zrobienia.

Życie jako droga

Życie jest wędrówką, a od czasów Abrahama wiara ma strukturę drogi, która czyni z nas pielgrzymów. Wyszliśmy z domu Ojca i do niego zmierzamy. Podobnie rozumowali starożytni wędrowni mnisi, którzy interpretowali życie jako nieustanną pielgrzymkę. Nie traktowali wędrowania jako przejściowego etapu, ale uważali je za podstawowy styl bycia, akcentując jego duchowy sens. Podejmowali zewnętrzną wędrówkę, bo ona pozwalała udać się w drogę wewnętrzną. Przemierzali

świat nie po to, by zobaczyć coś nowego, ale by poznać i zmienić samych siebie.

Metafora drogi jest dla nas bardzo użyteczna. Obyśmy i my potrafili tak przeżywać nasze życie, czytać znaki, jakie spotykamy, być uważnymi i dociekliwymi w szukaniu głębszego rozumienia tego, co się nam wydarza, w stawianiu mądrych pytań. Jeśli będziemy w tym wytrwali i cierpliwi, jeśli nie ulegniemy rutynie oraz nie zgodzimy się na wygodny konformizm, nasze życie będzie ciekawe i twórcze, a przede wszystkim będzie szansą na realizację wspianiałej przygody, do jakiej zaprosił nas Bóg dając kapłańskie powołanie.

Słowa kluczowe: przygotowanie do kapłaństwa, formacja ludzka, dojrzałość ludzka a realizacja powołania, seminarium duchowne.

Bibliografia:

1. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie, Rzym 1992.
2. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania wychowawcze dla formacji do celibatu kapłańskiego*. Rzym 1974.
3. Manenti A., *Powołanie. Psychologia i łaska*, Kraków 1995.
4. Pierzchalski J., *Spójność i niespójność psychiczna*, za: Chrześcijański portal kierownictwa duchowego *Przemiana* (<http://pierzchalski.ecclesia.org.pl>).

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.06

*ks. Dominik Kubicki**Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu*

Akwinatowy sens analogiczności teologii jako nauki – wiary *in statu scientiae*

AQUINASTIC SENSE OF ANALOGY OF THEOLOGY AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE – FAITH *IN STATU SCIENTIAE*

In the context of epistemological dilemmas of the current postmodernism, the author addresses the issue of analogy between theology and faith *in statu scientiae* of the Aquinas. Since theology as a science acquired the status of a scientific discipline in the same way as all other disciplines in the criteria epistemological Aristotle, the problem of explaining the enigmatic stigma of theology is an important step of progress for the whole of the European science being institutionalized disinterested studying of reality to the ultimate causes of *physis* of reality and Universum and at the same time of the meaning of the Word manifested in the creation, together with its staging in the history of humanity in the Event of Jesus Christ.

Key words: analogical of the theology as the faith *in statu scientiae*, European intelligibility, postmodern philosophical anthropology, theological anthropology, Word revealed in history, theology as the faith *in statu scientiae*.

Początkowo zamierzeliśmy poniższą refleksję skoncentrować na pełniejszym rozstrzygnięciu, czym faktycznie jest analogiczność teologii, ukonstytuowanej jako dyscyplina naukowa w sensie epistemologii Arystotelesa. Tomasz z Akwinu (ok. 1225-1274) bowiem podnosi, że koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* i w ogóle teologia jako nowo przezeń ukonstytuowana dyscyplina, zgodnie z kategoriami

epistemologicznymi Arystotelesa, jest nauką czy dyscypliną naukową w sensie analogicznym w stosunku do wszystkich dyscyplin nauki – już ukonstytuowanych bądź mających się ukonstytuować (w uproszczeniu)¹. Zatem zamierzaliśmy ukazać czy – określając inaczej – poddać pod szerszy krytyczny osąd intelektualny wyłącznie [poniższą] skuteczną próbę rozstrzygnięcia dość enigmatycznego Akwinatowego określenia: analogiczność, i zarazem stwierdzenia, że teologia – a zwłaszcza jego konstrukcja i koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* – pozostaje analogiczną w stosunku do wszystkich nauk czy dyscyplin nauki, wzniesionych i skonstruowanych w swej metodologii, na podłożu (*resp.* fundamencie) epistemologii Arystotelesowej. Jednak próba nakreślenia kwestii analogiczności teologii jako zasadniczej charakterystyki każdej *intellectus fidei* pozbawiona jest tak dogłębnego i szerszego zrozumienia, jakim okazuje się, gdy ukazana jest w całym kontekście zmagania myśli filozoficznej i teologicznej (chrześcijaństwa) wraz z wszystkimi zmaganiem naukowymi filozoficznego *scientiarum*.

Pozwolimy sobie zatem zaproponować rozważanie wyeksponowanej w tytule kwestii na tle [paru] inteligibilnych perspektyw, które charakteryzują tytuły kolejnych sześciu części etapów refleksji. Oczywiście, niecierpliwego Czytelnika-badacza odsyłamy bezpośrednio do części piątej i szóstej poniższych rozważań, które wyłącznie punktowo zawierają próbę rozwiązania Akwinatowej „zagadki” (*resp.* enigmy) i jednocześnie ujęcia owej bliżej niesprecyzowanej co do sensu analogiczności teologii.

Bezinteresowne poznanie rzeczy niejawnych z natury – mądrość teoretyczna bezpośredniego „oglądu rzeczywistości” aż po ostateczne przyczyny świata osób i rzeczy

Od przedsięwzięcia krytycznego namysłu Hellenów nad rzeczywistością *physis* z rozróżnionym i zarazem wyróżnionym w niej człowieczym *oikoumene* (gr. „zamieszkujący”) w starożytności greckiej myśl filozoficzna wraz z wszystkimi wykształcającymi się i wykształconymi z niej „naukami” (*scientiarum*) różnymi płaszczyznami i zarazem perspektywami rozwoju dobiegła do naszych czasów. I oczywiście stan tejsze myśli filozoficznej i nauk, które w międzyczasie ponad dwóch i pół mileniów zdążyły już wytworzyć liczne płaszczyzny subdyscyplin i dziedzin wraz z ich mikrodyscyplinami, nie przedstawia się

¹ To ostatecznie dopowiedzenie pozostaje dopowiedzeniem autora niniejszych rozważań.

w postaci olbrzymiej, jednorodnej transcendującej „ziemskość bryły”, która odrzuca czy wyrzuca z siebie bądź imperatywnie pozbawia się i usuwa wszystko to, co [jako bezpłodny, zużyty i bezwartościowy balast] okaże się i zarazem okazuje poznawczo i epistemologicznie błędne bądź fałszywe.

Nie jest tak, że inteligibilność jakoby łącząca umysły ludzkich podmiotów pozbywała się jakimś jednym „resetem” wszystkiego, co do wiodnie okazało się czy wykazane zostało jako błędne i fałszywe. Również podążanie w rozwoju nie odbywa się w jednej płaszczyźnie bądź w tejże samej perspektywie. Bowiem można by się zastanawiać, czy już w starożytności mielibyśmy do czynienia z odkryciem nauki (w sensie epistemologii Arystotelesowej), gdyby Wielki Analityk – Arystoteles (383-322), nie dokonał rozerwania ówczesnego paradygmatu – prawdy będącej dobrem i dobra pozostającego prawdą (w sensie Sokratesa i Platona)². Ale również, gdyby nie wytworzyła się sytuacja nowożytna – Humanizmu [hellenistycznego] i Reformacji – wraz z dopełniającym ją rozdwojonym *homo cartesianus* (podmiotowym „Ja” [Kartezjusza] i światem nie-„Ja”), w którym agresywna filozofia empiryzmu uczyniła prawdę empiryczną (opisującą świat fizyczny) swym naczelnym instrumentarium nie tylko przeciwko wszelkim zabobonom i mitom, ale także przeciwko wszelkim roszczeniom wiedzy normatywnej, czyli dotyczącej dobra i piękna³. Po dwóch tysiącleciach od „zniweczonego” przez Arystotelesa holistycznego pojmowania świata, w którym świat Hellenów i po prostu Hellenowie rozpoznawali siebie i *glorię* swego życia, okazało się, że zaprzestając „przeglądać” się w zwierciadle dobra i piękna i zarazem nie przyzwalając im się w sobie przyglądać, prawda – w „służbie” filozofii empiryzmu – nie tylko zwróciła się przeciw dawnym współuczestniczkom wiedzy normatywnej (dobru i pięknu), ale także zwróciła się przeciw wszelkiej nieprzychylności obecnego jej „najemnika” (czyli filozofii empiryzmu) i bezwzględnie zwalczała wszystko to, co się nie zgadzało z empirycznym i materialistycznym opisem świata.

Można by rozważać funkcję prawdy, czym ona jest w stanie „wolnym” – jako „niezależna i niepozostająca w żadnych relacjach, jako niezwiązana z niczym. I wychwytyjemy prawdę jako *adaequatio rei et intellectus*⁴ w różnych postaciach i wymiarach ludzkiej „glorii” życia

² Zob. H. Skolimowski, *Prawda a problem ludzkiej egzystencji*, [w:] A. L. Zachariasz (red.), *Poznanie a prawda*, Rzeszów 2009, s. 207.

³ Por. ibidem.

⁴ Czyli zgodności rzeczy z intelektem (rozumem) – w sensie obrazu rzeczywistości, jaki został operacją intelektu wykształcony.

i ludzkiego bytu i „jestestwa” – jak, m.in.: wierności odwzorowania wyobrażenia interpretacji danego opus muzycznego (materialnie zapisanego) z wykonaniem go, „wierności” przekładu tejże samej treści w różnych językach, a także pozazmysłowego, intuicyjnego „ujęcia” określonego aspektu rzeczywistości z próbą jej zdefiniowania, a uprzednio wyobrażenia. Nie mamy bowiem żadnej podpowiedzi, aby gdzie indziej funkcjonowała – w jakiejś części (*resp.* „części”) *physis* poza *oikoumene*. Ale, czy faktycznie jej funkcją nie jest tenże największy wymiar w trójcy uczestników wiedzy normatywnej: piękna oraz prawdy i dobra? Łączy jakby dwa światy: *physis*, z tym który przynajmniej sobą „zdzierają zasłonę” (*resp.* sobą „wyrażają”) owe transcendentalia – czyli prawda, dobro, piękno.

Ale spróbujmy przypatrzeć się do końca tejże „historii”, która ma nam zilustrować bądź unaocznic to, co podnieśliśmy na wstępie o perspektywach i płaszczyznach rozwoju filozoficznej myśli i badawczej nauki w inteligibilnym czynie *oikoumene*, który zawsze pozostaje moralnym (intelektualnym) dziełem ludzkiego podmiotu. I bezsprzecznie dlatego, że konstytuowana w naukę i myśl filozoficzną wiedza nie stanowi ani immanentnej, ani też transcendentnej konsystencji nierozpoznanego [jeszcze] systematu, to nie zachodzi jakaś prawidłowość odrzucania przez cały organizm „przeszczepu” fałszu bądź błędu, jaki się pojawia czy jaki się wykształca. „Problem” bądź „myśl” zakwestionowana nie daje za wygraną, nie pozwala wyrzucić się poza burtę w głębinę „nie-prawdy”, ale dalej zмага się i walczy.

Po tychże wtrąconych uwagach podejmijmy więc przerwany wątek, dotyczący prawdy – Arystotelesowej inteligibilnej konstrukcji, która w służbie nowożytnego empiryzmu stała się [sobie właściwym] ideologizmem: instrumentarium i skutecznym orężem, unicestwiającym wszystko, co nie zgadzało się z materialistyczno-empirycznym opisem fizykalnej (*resp.* fizycznej) zewnętrzności (*resp.* świata).

Otóż wiemy, że konsekwentnie w swej postaci materialistycznego monizmu prawda [w służbie nowożytnego empiryzmu – w uproszczeniu] zamierzyła objąć kryteriami swego opisu także człowieka, sztukę i piękno – zwłaszcza piękno jako wytwór kulturowy, lecz natrafiła na opór licznych filozofów stuleci z końca XVIII i XIX wieku⁵. Ale wkrótce, wraz z rozwojem nauki i postępowaniem technologiczno-technicznym w XIX stuleciu, dominacja pozytywizmu i materializmu okazała się – niestety, wbrew początkowym oczekiwaniom i pewności – dominacją pozorną. Coraz więcej zjawisk nie zgadzało się bowiem z opisem zewnętrzności – mechanistyczno-deterministycznym. Wykształciło

⁵ Por. *ibidem*. Tutaj i poniżej przywołujemy myśl Henryka Skolimowskiego.

się więc przekonanie, iż nie ma żadnych niewzruszonych prawd naukowych. Wzmocniło je przyjęcie wielu uprzednich ideologicznych stwierdzeń – takich, m.in., iż nie ma żadnych teorii naukowych, żadnych faktów naukowych, a nawet żadnej uprzywilejowanej naukowej metody (K. Popper)⁶. Zadowolono się również próbą konfrontowania niezależnej rzeczywistości i „superteorii” (Kuhn), odnoszeniem jej do wykształcanych paradygmatów, rozumianych jako nad-teorie, uśredniające rozumienie prawdy-faktów w określonych przedziałach epok (w uproszczeniu), a dotychczasową koncepcję prawdy w sensie Arystotelesa sukcesywnie zastępowano nowymi konstruktami: koherencyjną teorią prawdy, koncepcją kolejnych przybliżeń do prawdy (*approximations to truth*), relatywistyczną koncepcją i pragmatyczną teorią prawdy – aż po zaproponowaną przez Hegla koncepcją prawdy jako „całości”. Odtąd koncepcja prawdy Całości i Absolutu zdaje się skutecznie blokować jakiegokolwiek rozpoznanie „prawdziwości” – także działań moralnych, poczucia estetycznego (w sensie wrażliwości na transcendentálną wartość: piękna).

Zauważmy bowiem spójny determinizm ideologiczny – ponieważ nie znamy prawdy całkowitej, w konsekwencji nie jesteśmy w stanie określić, czy i w jakim sensie poszczególne, uchwytnie przez nas – jako poznające podmioty ludzkie – jej fragmenty, są bądź pozostają „prawdziwe” – w sensie ich wpisania w *Wielką Prawdę* w rozumieniu Hegla. Konsekwentnie równie jakiegokolwiek działanie moralne w sferze *physis* i *oikoumene* nie napotyka żadnego kryterium weryfikującego, jest pozbawione takowego odniesienia, skoro „prawdziwość” okaże się dopiero w zakończeniu świata – w prawdzie Całości i Absolutu o nim.

Lecz czyżbyśmy zatem jako cywilizacyjni dziedzice starożytnych w ich holistycznym pojmowaniu świata (*physis*) za pomocą „prawdy-dobra-piękna” pozostawali moralnie czy ideowo bezsilni? Bowiem wymuszanie pewnych postaw moralnych i określonych skojarzeń mentalnych może napotkać zdecydowany opór w imię logicznej zasady, iż z prawdziwości następstwa, nie wynika prawdziwość racji. Odniesieniem myślenia i zdolności krytycznego kwestionowania pozostaje dla nas zdefiniowana przez starożytnych Greków zdolność poznania (*logos*) świata, pozostającego całością (*physis*), dzięki występującemu w nim uporządkowaniu (*kosmos*), pozwalającemu się uchwycić przez *logos* (*resp.* myśl intelektualną, zmysł inteligibilny), jaki pozostaje udziałem ludzkiego podmiotu.

⁶ Zob. K. R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996; idem, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 117n, 150n.

Wydawałoby się więc, że zostało zarzucone bądź uniemożliwione – przynajmniej w większej części – stojące u początków drogi inteligibilnego namysłu nad rzeczywistością świata (*physis*) osób (*oikoumene*) i rzeczy (*physis* z wyłączeniem *oikoumene*) bezinteresowne poznanie rzeczy niejawnych z natury – poznanie w mądrości teoretycznej (od *theos*⁷) w bezinteresownym „ogłądzie rzeczywistości” ostatecznych racji i przyczyn tegoż świata osób i rzeczy. Ale nie, podążający różnymi płaszczyznami i zarazem perspektywami rozwój myśli filozoficznej i filozoficzno-teologicznej (chrześcijaństwa) wraz z rozwojem nauki uwyraźnił istotne osiągnięcie w tymże nieustannym wydarzaniu się i postępie namysłu nad rzeczywistością ludzkiej *oikoumene* i spełniania

⁷ Na bardziej uważną badawczą uwagę zasługuje grecki termin *theoria*. Przypomnijmy – termin *theoria* wyraża jedną z zasadniczych cech myśli starożytnej, jeśli nie jej cechą najbardziej typową; z perspektywy dziejów badawczo dostrzeżono, jak z postawy poznawczej i moralnej człowieka ulega transformacji w moc (*resp.* energię) bytówczą w neoplatonizmie (zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. I. *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994, s. 469-498). Chodzi o hojne „głębią” intelektualną myślenie (namysł nad „rzeczywistością”, metamyślenie), osiągnięte wyłącznie w bezinteresownym trudzie poznania rzeczy stanowiących [nie-empiryczną]a „przyczynową” w sensie *theoria* Arystotelesa] „istotnościową” [w sensie *eidos* starożytnych] głębię wydarzającej się rzeczywistości. Równie inteligibilnie niezauważone zdaje się pozostawać rozumiejące „ogłądanie” rzeczywistości. A przecież stanowi jako postawa poznawcza najwyższy przejaw życia w możliwości kontemplatywnego oglądu *physis* rzeczywistości: *gnónai kai theorésai*. W konsekwencji życie ludzkie pozbawione *bíos theōrētikos* traci swój najgłębszy sens – także w znaczeniu „ponadludzkiej” (*resp.* zdolności) „mocy” w człowieku jako możliwości sformułowania intuicyjnego zapytania o zasadę, przyczyny i elementy *physis* [jako całość] wraz z kierowaniem inteligibilnego zainteresowania racjonalną odpowiedzią pozostającą udziałem jej Stworzyciela, będącego Pierwszą Przyczyną (w sensie Arystotelesa) jej zaistnienia, bytowania itd. Dopowiedzmy nadto – jest zrozumiałe, że inspirując się zasadnym spostrzeżeniem niemieckiego uczonego (filologa) Ulricha von Wilamowitz-Moellendorffa (1848-1931) – twórcy metody historycznej w filologii klasycznej, iż greckie słowo: *theos* (opisujące boga Platona), występuje zasadniczo w funkcji predykatywnej. Powinniśmy konsekwentnie przepracować dotychczasowe stanowiska intelektualne, które wyznaczyły i zarazem wyznaczały dotychczasowe osadzenia intelektualne dla ustalania bądź kształtowania bardziej ogólnych tendencji dla wszystkich dyscyplin szczegółowych. W kwestii powyżej przywołanych ustaleń Wilamowitza, które pozwalają nam rozpoznać, iż w odróżnieniu od chrześcijan Grecy nie stwierdzali istnienia Boga, aby konsekwentnie, jak ci pierwsi, w dalszym etapie refleksji intelektualnej podejmować skuteczne próby wyliczenia jego atrybutów, ale określali wyrażeniem *theos* każde zjawisko „ponadludzkie”, wieczne (w sensie nieprzemijania, nie ustawiania), każdej mocy postrzeganej w zewnętrznosci i wewnętrznosci (w uproszczeniu) *physis*, która nie okazuje się być zrodzona wraz z człowiekiem i nie wyczerpuje się, nie znika czy nie odchodzi wraz z nim, a szerzej – z ludzkimi *oikoumene* (por. G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen 1935, s. 150).

się w „jestestwie” każdego człowieczego podmiotu w jego niepowtarzalnej „glorii” życia.

Instytucjonalizacja bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury – aż po bezpośredni „ogląd rzeczywistości” w jej ostatecznych przyczynach bytu, jestestwa

Teologia
dogmatyczna

Czy konieczne pozostaje przywołanie niepowtarzalności renesansu stuleci XII i XIII mediewalnej Christianitas? Tak, dla wykazujących istne zamroczenie nowożytną ideologią okazuje się być rzeczą imperatywną. Ale najpewniej w zupełności wystarczy przywołać na potrzeby niniejszej refleksji jedynie hasła tychże wybitnych dokonań i przedsięwzięć, jakie na sposób niepowtarzalny w dziejach wszystkich mateczników cywilizacyjnych i kulturowo-religijnych ziemskiego Globu zdołały wyróżnić matecznik łańcuski Zachodu, który wiedziony chrześcijaństwem – a w nim *intellectus fidei* – zdołał ufundować cywilizację, osadzając ją na podłożu greckiej *theoria*, *ius romanum* i swego personalizmu. Oczywiście, uwzględniamy cierpliwe kroczenie ku owemu renesansowi [wolnych] korporacyjności wspólnot miejskich poprzez wcześniejsze częściowe i ważne odrodzenia i kulturowe poddźwignięcia (*resp.* renesanse) – jak, np. renesans karoliński czy czas reform klasztorno-eklezyjalnych pod przewodnictwem Cluny z IX wieku.

Stan współczesnej wiedzy wręcz nakazuje badaczom historycznej przeszłości dogłębne przebadanie licznych nowo uchwyconych kwestii – kwestii niezmiernie ważnych i decydujących dla zrozumienia istoty podłoża przemian, wiedząc, że : w dziedzinie wydarzeń historycznych mamy do czynienia z różnorodnością przyczyn – i to od najbardziej konkretnych po najogólniejsze, co w sumie sprawia, że niekiedy praktycznie nie sposób rozstrzygnąć i konkretnie wskazać, która z przyczyn wykazała się decydującym wpływem na ostateczny rezultat, czyli na określony fakt dziejów. Współcześnie bardziej dogłębnie więc rozumiemy, że przyczyny działają jednocześnie; że można by wśród nich wyróżnić długotrwałe, średniookresowe i krótkoterminowe. I przykładem może być upadek Cesarstwa Rzymskiego, którego nikt – nawet sam cesarz wyrazem swej woli naprawy struktury *imperium romanum* – nie był w stanie udaremnić, ponieważ okazywał się wpisany w istniejący system, który murszał powoli, lecz niepowstrzymanie aż wreszcie się skłonił ku zupełnej ruinie i zawałił. Nawet nie udaremnił ich cesarz, próbując posilić się statusem wysokiej moralności ówczesnych

chrześcijan i samego chrześcijaństwo dla podtrzymania rozpadającej się jego struktury państwa imperialnego⁸.

Pośród zagadnień, które imperatywnie rzucają nowe światło na całe długie średniowiecze, poczesne miejsce wykazują: germanizacja chrześcijaństwa łacińskiego, a także sławizacja chrześcijaństwa łacińskiego i sławizacja chrześcijaństwa bizantyjskiego⁹. Być może właśnie w badaniu tychże kwestii odnajdziemy spójną perspektywę, która pozwoli uchwycić niewątpliwie złożone przyczyny schyłku medievalnej Christianitas i rozpadu jedności (resp. podziału) Kościoła Chrystusa – reformy luterańskiej jako skutecznego instrumentarium w sprawieniu wyłomu w tejże jedności, powodowanego wolą nowożytnych państw-władztw, ustanowienia dla skuteczniejszego ukonstytuowania swej autonomizującej się aż po pełnię władzy, sobie przynależnego Kościoła narodowego – wiernego naśladownictwa (resp. kopii) Kościoła Cesarskiego (Bizancjum) z upadłego w 1453 roku pod naporem tureckim [bizantyjskiego] Imperium Romanum¹⁰. Zatem, na ile Luterańskie *sola Scriptura, sola gratia* i *sola fides* okazują się jako

⁸ Dowiedzmy, przedsięwzięcie Konstantyna Wielkiego wprzągające chrześcijaństwo w rydwan celów politycznych i społecznych cesarstwa i jego ustroju wyparło bowiem wschodnie religie misteryjne, które w IV stuleciu już nie wystarczały ludności cesarstwa i nie były w stanie utrzymać spójności państwa, a nawet stanowiły pewnego rodzaju karykaturę wobec dojrzałości postaw moralnych niektórych warstw społecznych. Jednocześnie oparte na systemie niewolnictwa imperium rzymskie było w tymże IV wieku gospodarczo-społeczny „bankrutem”, który nie miał innej możliwości, jak podjąć próbę ratowania się za wszelką cenę. Zasadniczo bezsprzecznie dlatego pogodziło się ono z chrześcijaństwem – prześladowanymi dotychczas wspólnotami chrześcijańskimi i chrześcijanami, obecnymi w tamtymże momencie dziejowym niemal na wszystkich poziomach struktur imperialnych cesarstwa. Ale jednocześnie należy z całym przekonaniem rozpoznać, że cesarstwo nie upadło, chociaż – jak się zazwyczaj utrzymuje i stwierdza – stało się chrześcijańskie. Upadło wyłącznie dlatego, że jego ustroj już się przeżył i moralnie zdewaluował, a jego chrześcijańskość była wyłącznie pozorna (por. M. Żywczyński, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, s. 75). Ale postawmy istotną dla schyłkowości medievalnej Christianitas kwestię – u progu tego, co zostało określone nowożytnością (resp. nowożytną Europą), czy faktycznie nieodwołalnie należało przedsięwziąć (resp. „czynić”) eklezjalną reformę, nie bacząc nawet na jej, czyli reformy dla samej reformy, katastrofalne skutki dla jedności Kościoła łacińskiego, rzymskiego? Ale, czy zbytnie ingerowanie czy wręcz „wtrącanie” się władców w sprawy kościelne nie inicjowały i nieunaczniały pewnego imperatywu potrzeby reformy – rozpoczętej jednak już w pomedievalności, u schyłku medievalnej Christianitas.

⁹ Zob. m.in.: D. Kubicki, *W sprawie sławizacji chrześcijaństwa łacińskiego*, [w:] *De catechizandis adultis. Opuscula Romualdo Niparko septuagenario dedicata*, Poznań 2014, s. 129-146.

¹⁰ Odtąd imperium osmańskiego (ottomańskiego) – aż do 1922 roku, który wyznaczył upadek sułtanatu.

– dotychczas utrzymywane – imperatywne *principium* luteranńskiej reformy Kościoła wielce przypadkowe (*resp.* akcydentalne) i drugorzędne wobec przemożnej i bezwzględnej woli władców nowożytnych, ustalenia swych odrębności, posiłkując się ustanowioną (1555¹¹) jako naczelna przez nie zasadą: *cuius regio, eius religio*?

Bezspornie są to kwestie, które relatywizując bezwyjątkowość zachodzenia *sola Scriptura, sola gratia* i *sola fides* i zarazem pozbawiając swoistej metafizyczności Luteranńskie *principium*, pozwolą rozmontować sztuczne „tamy” ubezwolniające jakikolwiek ekumeniczny dialog.

Ale należałoby przede wszystkim zdemaskować ideologiczny obraz nadany „średniowieczu” przez nieprzychylną mu nowożytność (w uproszczeniu), wzniesioną na dekonstrukcji medievalnej *Christianitas*. Oczywiście, nie sposób również jej idealizować. Rozumiemy, że każdy moralno-kulturowy wzrost ludzkich *oikoumene* i spełnienia się w „jestestwie” ludzkiego podmiotu w każdej z nich potrzebuje inspiacyjnego źródła, a nie uwięzi nieustannego naśladownictwa.

Za pomocą metody historyczno-krytycznej i osiągnięć nauk filologicznych z pierwszej połowy XX stulecia zdołaliśmy zdemetafizyczyć nie tylko opus teologiczne Akwinaty¹², ale także *Corpus Platonicum* i po części filozoficzne *Corpus Aristotelicum*¹³. Być może nadejdzie kolej na odmetafizyczenie podwalin nowożytnych, a pośród nich doktrynalno-teologicznego dzieła Fundatora Reformacji. I chociaż zrozumieliśmy doniosłość i sens nowożytnej rewolucji przemysłowej, która spowodowała, że od dwustu lat każde kolejne pokolenie żyje w warunkach techniki i technologii wyraźnie doskonalszej¹⁴, to jednak niedostatecznie potrafimy zrozumieć wielopłaszczyznowe zagrożenia, jakie sobą ona niesie. I najpewniej w samą porę wyłania się duchowe remedium – i to w sam czas; remedium, które umożliwi, da sposobność

¹¹ Czyli tzw. augsburski pokój religijny, uchwalony w 1555 przez sejm Rzeszy Niemieckiej.

¹² Zob. m.in.: M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950; idem, *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957; idem, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957³; idem, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957; idem, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985.

¹³ Zob. m.in.: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego* [*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*], tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001; E. Voegelin, *Platon*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2009; Idem, *Aristoteles* [*Aristotle*, Columbia 2000], tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2011.

¹⁴ Podnosi się, że życie ludzi z połowy XVII wieku było znacznie podobniejsze do bytu wcześniejszych o niemal cztery tysiąclecia od nich zamieszkujących Sumer czy Stary Egipt, aniżeli do życia, które wiodą obywatele społeczeństw współczesnych (por. A. Piskozub, *Pisarz wobec zagrożeń współczesności*, [w:] idem, *Z prądem i pod prąd epoki. Publicystyka 1961-1988*, Toruń 2004, s. 168).

i pozwoli na zrównoważenie katastrofalnego przechyłu egzystencjalnego w stronę wyłącznie materialistycznego nakierunkowania i dążenia społeczeństw współczesnych – globalnych społeczeństw konsumpcji, dewastowanych wewnątrznie zaślepieniem nowożytnym społeczeństw zachodnioeuropejskich, w których establishment polityczno-ekonomiczny ustanawia swego bożka – deifikowaną *moderność* (postęp) i *przyszłą ludzkość*, zgodnie z przyjętą u progów nowożytności zasadą *cuius regio, eius religio*. I czy możemy się pozostawać rozczarowani i poniekąd zwiedzeni (*resp.* oszukani) istniejącą sytuacją, skoro nie zostało jednoznacznie doprecyzowane, o jaką religię toczy się zmaganie?

Powyższe wątki badawcze pozwalają z bardziej dogłębnym rozumieniem badawczo wyobrazić sobie ogólny stan czy, lepiej, sytuację duchową renesansu stuleci XII i XIII, do której dochodząc społeczności frankijskiego Zachodu i cały świat germański potrzebowały długi czas na recepcję kultury starożytności greckiej i rzymskiej. Chrześcijaństwo nie pozostawało bierne. Stopniowo uzyskało stan niezależności politycznej, w jaki je wtłoczyła decyzja cesarza Konstantyna I [Wielkiego] i nazaczyła cała epoka pokonstantyńska Kościoła Cesarskiego. Jednak, czy nie okazywała się równie zgubną próba dominacji nad cesarstwem zachodnioeuropejskim¹⁵ – chociażby było ono duchowym i moralnym?

Tło epoki renesansu stuleci XII i XIII, jej wyzwania i odwzorowującą nowość czasu zdają się zawierać dwa znakomite niepowtarzalnością duchowo-moralną zakony [św. Franciszka z Asyżu i św. Dominika Guzmana] tamtej epoki: franciszkanów – bractwa poetów (stworzenia i jego Stwórcy) i dominikanów – bractwa filozofów (teologów Słowa i orędzia ewangelicznego), Stały się one zaczynem kielkującego w duszach i umysłach ówczesnych wspólnot miejskich *Słowa* objawiającego się w dziejach, zaczynem innej epoki, niż dotychczasowa epoki „rodzenia się” innej postaci społecznej *oikoumene*. W porównaniu z cystersami i benedyktynami oraz wielowiekową tradycją tychże zakonów, gromadzących i przekazujących kulturę starożytności: techniki uprawy ziemi i dziedzictwo piśmiennicze [odpowiednio], nowo powstałe zakony św. Franciszka z Asyżu i św. Dominika Guzmana powodowane były wzrostem unikalnych wyzwań epoki – epoki postrzegającej *physis* (czyli naturę, przyrodę) w zupełnie nowy sposób. Epoka, która ówczesnie dopiero się rozpoczynała, była istotnie śmielsza i bardziej odważna od zachowawczego nastawienia niemal wszystkich wieków

¹⁵ Czyli Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego; potoczne określenie (używane od XV) Rzeszy Niemieckiej, związane z tytułem cesarz rzymski, używanym (962-1806) przez monarchów niemieckich.

uprzednich. Okazywała się bardziej wyzwolona i mężna niż to, co zazwyczaj nazywamy renesansem i rozpoznajemy (jako sens) w tymże określeniu. Bowiem, o ile renesans stanowi wyłącznie wskrzeszanie rzeczy starych, odkrytych – powiedzmy – w rzeczy martwej, o tyle stulecia XII i XIII, bezsprzecznie stanowiły wzrost rzeczy nowych, spowodowanych dostrzeżeniem rzeczy żyjącej. Także w tym znaczeniu XII i XIII wiek, a nawet średniowiecze, należałoby postrzegać raczej jako rodzenie się nowej rzeczywistości społecznej (w sensie *oikoumene*) niż jakieś [i to któreś z kolei w biegu dziejów] odrodzenie (w pełnym i dosłownym sensie łacińskiego słowa: *re-nasci*).

Przejdźmy do kwestii uniwersytetu europejskiego. To właśnie w tymże czasie radosnej twórczo „nowości”, a nie gdziekolwiek indziej w czasie uprzednim bądź przyszłym należy sytuować jego w pełni instytucjonalne wykształcenie się. Jego istotę – istotę powołania uniwersytetu stanowiło zinstytucjonalizowanie przedsięwzięcia inteligibilnego starożytnych Hellenów w służbie całej cywilizacyjnej *oikoumene* w jej poszczególnych kulturowych wspólnotach, czyli zinstytucjonalizowaniu bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury – aż po bezpośredni „ogład rzeczywistości” w jej ostatecznych przyczynach bytu, „jestestwa”.

Jednocześnie główną przyczynę wykształcenia się uniwersytetu [paryskiego], zarazem będącego niedoścignionym ideałem i prototypem dla innych, nowo organizujących się uniwersytetów europejskich, stanowił pęd do korporacjonizmu, powodowany pojawieniem się nowych środowisk (mieszczaństwo), nowych struktur cywilizacyjnych i kulturowych. W odniesieniu do uniwersytetu był to schyłek i upadek studiów monastycznych, o których, niestety, nie można rozprawiać bez niuansów i czynić uogólnień, gdyż w ramach tegoż sposobu uprawiania wiedzy – czyli przekazywania dziedzictwa gromadzonej myśli intelektualnej wieków uprzednich – powstało wiele inteligibilnych arcydzieł; niektóre z nich stanowią niedościgłe głębie intelektualne dla tych najlepszych współczesnych „produktów” uniwersyteckich. I jak zauważamy – pozostają aż po dzień obecny z nieusuwalnie chrześcijańskim znamieniem – jak, np. ontologiczny dowód [św.] Anzelm z Canterbury¹⁶ (1033-1109).

Ów pęd do jednoczenia się (w uproszczeniu) spowodowany był procesem wzmożonego kontaktu (handlowego, kulturowego i także – powiedzielibyśmy – politycznego) ze światem zewnętrznym ówczesnej, już skonsolidowanej Christianitas. Jednym z przemożnych źródeł kontaktu i naznaczenia kulturą wschodnią (arabską – w uproszczeniu)

¹⁶ Anzelm z Aosty, Anzelm z Le Bec – prymas Canterbury, Doktor Kościoła (1720).

były rozpoczęte wówczas tzw. wyprawy krzyżowe. Jednakże dla stanowiącego zbiorowy byt prawny uniwersytetu – będącego około roku 1200 dosłownie „szkołą szkół”, który stanowiąc *universitas* studiów pozostawał jedną z korporacji królewskiego miasta nad Sekwaną, bliższe i przemożniejsze zdawały się być wpływy kultury arabskiej w lokujących się bardzo blisko ośrodkach (Toledo, Kordoba) na terytoriach iberyjskich. Należy pamiętać, że odrodzenie kultury zachodniej w XI i XII wieku – po katastrofie epok uprzednich i nastającej już jej odnowie w X wieku – dokonało się za pośrednictwem Arabów. Jednak przekaz myśli filozoficznej starożytnych w greckim i hellenistycznym dorobku naukowym za ich pośrednictwem dokonany był w interpretacji wyznawców objawienia koranicznego, który w całej pełni ujawnił się wraz z lekturą tychże tekstów przez mistrzów uniwersyteckich. Wówczas niezbędne okazało się swoiste ich oczyszczenie z tychże deformacji interpretacyjnych, m.in.: *Opus Aristotelicum*. Dążenie [za pomocą krytyki literackiej] do autentycznego tekstu Stagiryty stanowiło z kolei potężny impuls dla badań uniwersyteckich w nowej postaci: poszukiwania prawdy o *physis* rzeczywistości. Tak więc pod wpływem tejże kultury pism starożytności pozostawały i zarazem z nich wydatnie „korzystały” połączone liczne szkoły katedralne Notre Dame i na stokach wzgórza św. Genowefy, tworzące korporację (uniwersytet) z czterema wydziałami: teologii, filozofii (*artes*), prawa i medycyny. W tym olbrzymim zwrocie *universitas* studiów najbardziej decydujący dla autonomii funkcjonowania i absolutnie bezinteresownego (*resp.* autonomicznego) prowadzenia badań naukowych okazywał się fakt uwolnienia korporacji uniwersyteckiej: *universitas magistrorum et scholarum Parisiis studentium*, spod lokalnej, królewskiej jurysdykcji. Stanowiąca instytucję kościelną (papieską – w uproszczeniu) *universitas magistrorum et scholarum* mogła nie tylko swobodnie korzystać za swoich *iura et libertates*, ale także – z czasem – rozstrzygająco i definitywnie wypowiadać się w kwestiach dotyczących sprawowania władzy – i to także władzy cesarskiej i papieskiej, a królewskiej w szczególności.

Uwydatnijmy najważniejsze – otóż w renesansie XII i XIII stulecia uniwersytet stanowił i nadal stanowi niepowtarzalną europejską ideę: zinstytucjonalizowanego poszukiwania prawdy (w sensie starożytnych Hellenów) – inteligibilne przedsięwzięcie niepowtórzone w żadnym z mateczników cywilizacyjnych w dziejach ludzkich *oikoumene*. W tym miejscu pozwolimy sobie jednocześnie przypomnieć i zarazem podkreślić konieczne rozpoznanie, iż [drogą długiego procesu] starożytność śródziemnomorska wykształciła swe szkoły i wielkie

ośrodki nauki (*resp.* życia intelektualnego): Akademię, Lykeion, Stoę, Bibliotekę Aleksandryjską itd. Nie miała jednak uniwersytetów, które w sensie ideału, bądź idei *universitas*, rozumianego jako „ogół”, „powszechność”, „całość”, „całokształt”, „wspólność” [studiów i badań nad *physis*], należy postrzegać wyłącznie jako twory ściśle średnio-wieczne¹⁷. Chociaż koncepcja uniwersytetu nawiązuje do ideałów starożytnej Akademii Platona i Arystotelesowego Lykeionu, to jednak wyłącznie i na sposób niedościgniony w medievalnej *Christianitas* przyjęła w pełni dojrzałą postać, będąc dalej – lecz jednak już po schyłku nowożytności z jej nowo wykształcanymi [hellenistycznymi] Akademiami – rozwijana w myśli Wilhelma [von] Humboldta (1767-1835) i Johna H. Newmana (1801-1890) jako instytucja „służąca” [nade wszystko] prawdzie, poszukująca jej wytrwale i mężnie wraz z jej upowszechnianiem.

Należałoby ponadto rozpoznać, iż w feudalnych realiach stuleci X i XI przejście na korporacyjność stanowiło uzyskanie wolności osobistej, obywatelskiej. Miejsce uzależnienia indywidualnego („hołdu” lennika dla pana, wiążącego jednego człowieka z drugim na zasadzie zależności, usankcjonowanej przysięgą) w tamtej epoce przejmują zbiorowe akty prawne, na zasadzie których wszyscy poddani są podporządkowani wspólnemu dobru grupy, korzystając z gwarancji w stosunku do swoich [praw] *iura et libertates*. W efekcie, w tymże procesie przejścia (*resp.* przechodzenia) od lenna do gminy umysły uzyskują stopniowo autonomię myślenia, którą dla wszystkich innych europejskich uniwersytetów wyznaczył uniwersytet paryski. Stanowił jakby wzorzec dla całej ówczesnej *Christianitas* – aż po terytorialne jej krańce, dokąd docierała, i które przenikała kultura łacińska; pozostawał doniosłym wzorcem przemian dla medievalnej *Christianitas* i formowania się cywilizacyjnych fundamentów zachodnioeuropejskiego (łacińskiego) matecznika kultury intelektualnej i obywatelskiej, państwowej i wierzącego odniesienia egzystencjalnego do Stwórcy (*resp.* chrześcijańskiej)¹⁸.

Współcześnie zdajemy się rozumieć kryzys moralny, jakim poddała współczesne społeczeństwa globalne istna rewolucja techniczno-technologiczna z około połowy XX stulecia, pozostająca – oczywiście – dalszą konsekwencją wspomnianej nowożytnej z połowy XVIII

¹⁷ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 554n.

¹⁸ Znamiennie unikamy określenia kultury religijnej z racji powyżej wyartykułowanego rozumienia *religio*. Użycie kultury chrześcijańskiej nie satysfakcjonuje również w pełni naszego zamysłu.

i zapoczątkowanej przez nią kolejnej epoki sekularnej – po uprzedniej, wyznaczonej cezurą zakończenia wojen religijnych z połowy XVII wieku. Rozumiemy konsekwencje dokonywania absolutnej ingerencji w ludzką *oikoumene* i istotę psychofizyczną, jakby zapoznając integralność, która nakazywała starożytnym badać *physis* w funkcji *oikoumene*. Rozumiemy pewną niemożność przewyższenia sytuacji duchowej współczesności postmodernistycznej, w której człowiek jest, pomimo wszystko, elementem struktury społecznej – przedmiotem pozostającym instrumentem w mocy większych struktur absolutnych „władz” korporacyjnych globalnego świata.

Nie będziemy przywoływać całego nowożytnego rozwoju dyscyplin nauk empirycznych i wykształconych dla ich jeszcze bardziej zintensyfikowanego postępu – w postępie geometrycznym – ośrodków naukowo-badawczych teraźniejszości informatycznej i techniczno-technologicznej – poza poniższą jedynie uwagę. Otóż dopiero obecnie zauważmy, iż w dziejach myśli filozoficznej najpewniej umknęło roztropniejszej (*resp.* bacniejszej) intelektualnej uwadze rozróżnienie dokonane równocześnie przez starożytnych myślicieli, na którego ważność zdajemy się obecnie zwracać uwagę w obliczu konsekwencji manipulowania życiem człowieka i bezwzględnego ingerowania w jego początek, psychofizyczny przebieg i biologiczny schyłek-wyczerpanie. Poniekąd wręcz ze zdumieniem odkrywamy, analizując bardziej dogłębnie kształtowanie się myśli starożytnej, że przez wzgląd na niepowtarzalność ludzkiego „jestestwa” i bytu oraz zdolność rozpoznawania ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy (w sensie *res*) rozróżnili starożytni w *physis* (*resp.* wszechświat) i zarazem w niej wyróżnili *oikoumene* (gr. – „zamieszkujący”). Badawczo rozpoznajemy zatem, że całe nowożytne przedsięwzięcie coraz bardziej wyłącznego koncentrowania się na naukotwórczym pytaniu: „jak?” (*hoti? quia?*) w odniesieniu do *physis* jako takiej – przy zaniedbaniu podstawowej naukotwórczo sformułowanej przez Greków kwestii: „dla-czego?” (*diá ti? propter quid?*)¹⁹, nie wygenerowałyby takiego stanu dowolnej, kreatywnej ingerencji w ludzkie życie i nie przyczyniłoby się do zapoczątkowania kreowania (wręcz człekokształtnych hybryd), gdyby w swym europejskim (*resp.* zachodnioeuropejskim) rozwoju w dziejach nauka jako konsekwentne rozwinięcie filozofii (w klasycznej koncepcji starożytności) nie zapoznała w swych przedstawicielach, bądź też – jak się wydaje – lekceważąco nie pominęła [nie doceniwszy] istotnej ważności wyróżnionej *oikoumene* z *physis* – *oikoumene*,

¹⁹ Por. M. A. Krapiec, *Przedstówie*, [w:] P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka*, Lublin 2008, s. 5-7.

którego poszczególne człowiecze indywiduum (*antropos*) zdolne jest w sprawności „mądrości rozumu” (oczywiście – cierpliwie rozwiniętej) do bezinteresownego „oglądu rzeczywistości”, kontemplacji sięgającej ostatecznych przyczyn *physis* i ludzkiej obecności w niej. Wydaje się zatem całkiem zasadne przekonanie, iż nieposkromione kreatywne żądze uprawiających nauki przyrodnicze skutecznie powstrzymywałyby moralnie destrukcyjne zakusy, gdyby owa nauka, czyniąca „wgląd” w „mechanizm”: „jak działa *physis*”, była uprawiana i badawczo rozwijana w funkcji *oikoumene*, wyróżnionej z *physis*.

Współcześnie – jakby po nieuznanych przez modernizm i tym bardziej przez obecny postmodernizm – okazaniu się pozornie sprzecznym dawnej dziewiętnastowiecznej kontrowersji nauki i wiary (w sensie chrześcijańskim) ludzkie podmioty pozostają rozpoznawane wyłącznie jako konstrukty społeczne w globalistycznych społeczeństwach konsumpcji. Kwestią zasadniczą okazuje się limitowanie dóbr kultury intelektualnej – odtąd celowo dystrybuowanej członkom tychże społeczeństw, pozostających w ryzach zysku ekonomicznego. Edukacja szkolna została zredukowana do przedmiotów niepoznawczych, a nauczanie uniwersyteckie do bliżej nieokreślonego „poszukiwania” innowacyjności oraz obligatoryjnego ukierunkowania praktyczno-industrialnego niemal wszystkich dyscyplin. Zanim jednak w sposób bardzo prosty i zrozumiały wykażemy niesprzeczność nauki i wiary – w ostatnim etapie rozważań, podkreślając na czym polega analogiczność Akwinatowej koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* – chcielibyśmy zwięźdźić zagadnienie uniwersytetu europejskiego poniższą refleksją.

Niezaprzeczalnie wydaje się, że tak długo, jak pozostaniemy w mocy wobec absurdalnego upowszechnienia postmodernistycznego pojęcia „kultury ogólnej”, nie uzyskamy ani wystarczającej odpowiedzi na zagadnienie specjalistycznych dziedzin wiedzy, ani ostatecznego rozstrzygnięcia dylematu badawczego. Czy koniecznym pozostaje przywołanie zasadnej uwagi hiszpańskiego filozofa kultury i socjologa – José Ortegi y Gasset, że kultura może być wyłącznie ogólna – że, np., nie jest się „kulturalnym” w fizyce lub matematyce, w chemii lub w biologii, gdyż w tychże dyscyplinach można pozostawać jedynie wykształconym, a w medycynie, prawie bądź inżynierii – wyspecjalizowanym? Należałoby mieć świadomość, że współczesne, ponowoczesne uniwersytety stanowią jedynie skromne pozostałości i w pewnym sensie swoiste przeżytki tego, co w epoce niezwykle dogłębnego i twórczego fermentu społeczności łacińskiego Zachodu – medievalnej *Christianitas*, stanowiło kształtowany w strukturze i społecznej

potrzebie uniwersytet (*universitas magistrorum et scholarum*). I chociaż uniwersytet medievalny nie prowadził badań (w sensie specjalistycznych badań naukowych), to jednak wypełniony był wyłącznie „kulturą ogólną”. Nie stanowił ani ozdoby umysłu, ani sposobu dyscyplinowania charakteru. Pozostawał miejscem poszukiwania prawdy i jednocześnie wykształcania systemu idei dotyczących świata (*physis*) i ludzkich *oikoumene* [ziemskiego Globu], jakie powinny skutecznie wyznaczać i jakie twórczo wyznaczały kierunek egzystencji chrześcijańskich społeczności europejskiego Zachodu.

Czyżby w porównaniu z uniwersytetem średniowiecznym – a zwłaszcza z *universitas magistrorum et scholarum Parisis studentium* z renesansu XIII stulecia – współczesna uczelnia niepomnie skomplikowała nauczanie zawodowe, udzielane jedynie w załączku przez medievalnych mistrzów, rezygnując niemal całkowicie z wprowadzania w kulturę [intelektualną] i jej przekazywania w postaci idei bądź światopoglądu, wypracowywanego na bazie poziomu uzyskanej prawdy o rzeczywistości *physis*, *Universum* – w sumie prawdy o *physis*, zawartej w *physis*? Czyżby nie tyle współczesność zglobalizowanego świata integrujących się w pewnym sensie społeczeństw kontynentalnych, co sama cywilizacja Zachodu, zapoznała medievalny ideał, a nawet odwróciła jego bieguny? Okazuje się bowiem, że wyższe nauczanie polega niemal wyłącznie na nauce zawodu. Czyż adwokat czy radca prawny, lekarz ogólny czy pediatra internista, farmaceuta, farmakolog czy chemik, chirurg czy stomatolog, biolog, nanotechnolog czy wirusolog, psychiatra czy psycholog społeczny, inżynier budowlany czy technologii metali, nauczyciel łaciny czy historii, urzędnik administracji, bankowiec czy ekonomista itd., a nawet politolog – nie stanowią zawodów praktycznych? Gdzież więc jest uczoność, jaka znamionowała dawnych mistrzów uniwersytetu? Ale, czy jednocześnie można zaprzeczyć, że społeczeństwo potrzebuje wielu specjalistów w zawodzie, a jedynie ograniczonej liczby uprawiających naukę, uczonych – mistrzów podejmujących trud bezinteresownego poznania aż po „ogład rzeczywistości”, sięgającej ostatecznych przyczyn *physis* i *oikoumene*? Czy powyższe nie pozostaje także wyznaczone prawidłowością, że powołanie naukowe jest niezwykle rzadkie i szczególnego rodzaju? Że opiera się na zasadzie (*resp.* prawidłowości) naturalnej selekcji – bezwzględnej pod względem uzdolnień intelektu i naukowej intuicji i zarazem bezwyjątkowej pod względem trudu bezinteresownego poszukiwania prawdy w naznaczającym życiową postawę kontemplatywnym „ogładzie” rzeczywistości – i to aż po sięganie [i sięgnięcie] ostatecznych przyczyn *physis* i *oikoumene*?

Współcześnie, mając możliwość większego i skuteczniejszego systematyzowania intelektualnych treści dziedzictwa łacińskiego Zachodu, wzbogaceni czynioną refleksją pokoleń, rozumiemy dojrzałej, że „gloria” życia ludzkich podmiotów, tkwiących we wspólnotach podmiotów – ludzkiej *oikoumene*, wykształcającej określoną, sobie właściwą tożsamość kulturową, stanowi także „uwikłanie” i naznaczona jest cierpieniem i zarazem bólem ludzkiej niedoskonałości. Jednak przewyciężana jest wolą dążenia do nieustannego przekraczania granic stawania się – w perspektywie doskonałości moralnej, duchowej i kontemplatywnej itd., a także intelektualnej.

Konsekwentnie zatem, wzgląd na badawczą rzetelność i bezinteresowność w nieustannym poszukiwaniu prawdy o *physis* rzeczywistości – w tym prawdy wydarzania się społeczeństw i spełnianiu się w nich człowieka w jego osobowym (*resp.* indywidualnym) jestestwie, jakby wysuptywanym ze świadectw materialnych i duchowych jako kulturowym wytworze tegoż ludzkiego spełniania się w dziejach – stanowi nieustanny twórczy imperatyw uprawiających naukę w nieustannym poszukiwaniu lepszych określeń, sformułowań, dogłębnierzego inteligibilnego uchwycenia wydarzeń przeszłości, sformułowania w coraz bardziej „bliskiej” prawdy postaci inteligibilnego opisu – jedynie w celu zrozumienia owej rzeczywistości ludzkiego spełniania w jestestwie w glorii życia. I dostrzegamy, że bezinteresowność poznania czy trud poznania rzeczy niejawnych z natury, osadzony na bezinteresowności z wrodzonej człowiekowi potrzeby – tej samej, która zrodziła mowę i sztukę pojęciowego myślenia – nie zakończyły się na tymże przedsięwzięciu. Bowiem, czym innym, jak niepodobnym, ale za to głębkim kontemplatywnym poznaniem twarzą w twarz Tego, który jako Stwórca – Trójjedyny w swym życiu Ponadprzedmiotowego i Ponadpodmiotowego – umiłował bezinteresowną miłością, rozumieć tych wszystkich oddających bezinteresownie swe życie z miłości do braci w Trójjedynym? Chodzi nie tylko o chrześcijan oddających swe życie w męczeństwie, ale także o wszystkich dobrej woli i miłujących głębkę swego jestestwa, którzy z rąk ślepych, nagim instynktem mordujących bądź czyniących niemilosierną torturę oprawców i katów oddali życie lub zostali w sposób brutalny go pozbawieni.

Współczesna teologia wobec możliwości odwrócenie skutków nowożytnego rozerwania jedności Kościoła, wyznaczającego perspektywę postępu moralnego cywilizacyjności

Teologia dogmatyczna

Podnieśliśmy na wstępie, że myśl filozoficzna i towarzyszące jej *scientiarum* różnymi płaszczyznami i zarazem perspektywami rozwoju postępują w twórczych umysłach myślicieli i badaczy następujących po sobie pokoleń, pozostawiając materialny wyraz w postaci opus intelektualnego. W różnym stanie możliwości koncepcyjnej (w sensie možnosti dogłębnej refleksji w uchwyceniu inteligibilnej treści wydarzenia się świata *oikoumene* w *physis* rzeczywistości) podejmują oni jej dalszy rozwój w czynieniu badawczego namysłu nad rzeczywistością *physis* i zawartej w niej ludzkiej *oikoumene* – i chociaż teoretycznie może to dotyczyć licznych etnicznych, kulturowo-religijnych mateczników i submateczników, to jednak owo poznawcze spojrzenie na samego siebie dotyczy jedynie tejże *oikoumene*, która podjęła twórczy inteligibilnością namysł nad rzeczywistością *physis* w poznawczej bezinteresowności rozpoznanej i uświadomionej ludzkiej sprawności *theoria*. W kontekście tego stwierdzenia nie możemy nie podnieść faktu rozumowego wykształcania się moralności, etycznego kształtowania moralności cywilizacyjnej w bezinteresownym namyśle nad ludzkim jestestwem i sensem ludzkiej *oikoumene*. Rozpoznanie powyższe każe nie spodziewać się w tejże dziedzinie wybitnie racjonalnej, którą stanowi moralność, żadnego wielkiego pożytku w systemach cywilizacyjnych o genezie irracjonalnej²⁰. Dlatego również kwestie teologii jako dyscypliny naukowej, a wraz z nią próba wierzącego namysłu inteligibilnego nad objawiającym się w dziejach Słowem, objawiającym w Wydarzeniu Jezus-Chrystus misterium Trójjedynego, nie może nie mieć pierwszorzędного waloru i znaczenia. Zatem pozostaje zrozumiałą kwestia zgłębienia zagadnienia analogiczności teologii w konstrukcji teologii jako wiara *in statu scientiae* Akwinaty, nawiązująca do kategorii epistemologii Arystotelesa – czym jest owa analogiczność: jaki jest jej charakter; w czym się przejawia – aż po najbardziej prostą kwestię: dlaczego nie udało się teologii przybrać charakteru naukowego bez owego – jak się dotychczas wydawało piętnującego, wykluczającego z grona nauki – znamienia analogiczności.

Zdajemy sobie sprawę, że rozwijając rozumowo i zarazem bezinteresownie głębię wierzącego pojmowania glorii życia i spełniania się w jestestwie dokonujemy równocześnie pogłębienia dystansu

²⁰ Por. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 401.

wierząco-inteligibilnego pomiędzy fundamentem cywilizacji Zachodu a pozostałymi matecznikami cywilizacyjnymi, które rozwój i funkcjonowanie osadzają bądź na irracjonalności [mitu], bądź na irracjonalnym przeświadczeniu absolutności *Koranu* lub medytacyjnego rozważenia, w czytania się w *Torę*.

Zatem różnymi płaszczyznami i zarazem perspektywami rozwoju postępuje myśl filozoficzna i wszystkie towarzyszące jej *scientiarum*. Podaża również perspektywą *intellectus fidei* chrześcijaństwa. Tenże fakt jest o tyle istotny, że stanowi rzecz przesądzącą o scaleniu się fundamentu cywilizacyjnego łacińskiego Zachodu w mediewalnej *Christianitas*. W tymże doniosłym cywilizacyjnym ukonstytuowaniu się łacińskiego Zachodu bezsprzecznie istotną rolę odegrała teologia z jej wierzącym ukierunkowaniem inteligibilności. Ale badawczo można odnieść wrażenie, że zmiana epoki nowożytnej osadziła na błędnych intelligibilnie konstrukcjach – w pewnym sensie także na nie uchwytceniu istoty doniosłości koncepcyjnego fundamentu cywilizacyjnego przez etniczne dążenia zasadniczo świata germańskiego, ale także i władz dawnego frankijskiego Zachodu, które jednak wykazywały bardziej empiryczną i pragmatyczną skłonność kształtowania bytu społecznego tychże.

I jeżeli obecnie perspektywą (*resp.* drogą) także naukowych dokonań teologii protestanckiej – a więc dzięki postawieniu kwestii *Biblii* jako takiej (w uproszczeniu) i wyrażen spisanych *Biblii* w kontrowersji modernistycznej z przełomu XIX i XX wieku – stały się udziałem teologii katolickiej nowe dokonania badawcze – to, czy należałoby poddać bezwzględnemu zakwestionowaniu drogę rozwoju myśli teologicznej w perspektywie *sola fides, sola gratia, sola scriptura*. Badawczo jednak wydaje się rozstrzygające, że nie sposób pozostawać niewzruszonym w obecnym dialogu ekumenicznym Kościołów chrześcijańskich, jeżeli okaże się, iż nowożytne dążenie i cała konstrukcja cywilizacyjna przysposobiły sobie protestancką religijność chrześcijaństwa, aby bezwzględnie dążyć do ukształtowania własnej autonomicznej władzy. Tym bardziej kwestia pozostaje nagłą, bowiem przyjęta za osadzenie nowożytności naczelną zasadą: *cuius regio, eius religio*, nie gwarantuje chrześcijaństwu pozycji kulturowej, stosownej do niepowtarzalnych możliwości kształtowania przezeń cywilizacyjnej dojrzałości na miarę ludzkiej sprawności inteligibilnej i w ogóle bezinteresownej inteligibilności.

Powyższy wątek refleksji podjęliśmy przez wzgląd na zbliżającą się i przypadającą w 2017 roku rocznicę 500-lecia Reformacji. Badawczym imperatywem pozostaje zauważenie, iż w kontekście niedawno

opublikowanego zbioru dokumentów, stanowiących teologiczny fundament Reformacji, dostrzegamy wyraźną analogię pomiędzy wykształceniem się teologicznej postawy Lutera w odniesieniu do reformy Kościoła i wyłącznego powrotu do starożytności chrześcijańskiej w ufundowaniu „nowego biegu” czy „nowych zaczątków” eklezjalnych – Kościoła [protestanckiego] a zwrotem mentalnym – kulturowym i intelektualnym, jakiego [na sposób fundacyjny] dokonała ówczesnie rozpoczynająca się europejska nowożytność. Wiadomym pozostaje, że pominiawszy dokonania [cywilizacyjno-kulturowe] średniowiecza, uznane za niebyłe i nie warte twórczo-krytycznego namysłu, zwróciła się do starożytności jako do [czystego, niezainfekowanego kulturową deformacją średniowiecza] źródła, mającego jakoby inspirować w kształtowaniu cywilizacyjnie nowego świata nowożytnego. I – niestety wbrew oczekiwaniom zarówno protestantów, jak i nowożytnych myślicieli „nowej” cywilizacji – tak, jak fundującym, a przynajmniej wieńczącym kulturę grecką i kulturę *Imperium Romanum*, momentem cywilizacyjnym nie okazuje się nowożytność, ale mediewalna *Christianitas*, tak również momentem fundującym Kościół nie są nowożytne reformacje, ale Wydarzenie Jezus-Chrystus ze starożytności chrześcijańskiej.

Zatem badawczo ważnym problemem jest kwestia intelektualnej koncepcji, za pomocą której zostały teologicznie wypracowane i doktrynalnie zredegutowane dokumenty fundamentu protestanckiego. Czy po dziewiętnastowiecznym „odkryciu” metody historyczno-krytycznej zostało podjęte nią przebadanie Luterańskiej metody teologicznej i koncepcji doktrynalnej w kontekście epoki Humanizmu i Renesansu – podobnie, jak w odniesieniu do mediewalnego *Christianitas* i jej uniwersytetu poddane zostały badawczej i zarazem krytycznej refleksji etapy wykształcania się teologii jako wiary *in statu scientiae* (Tomasza z Akwinu) w kontekście renesansu XIII stulecia i nowo wykształconej struktury uniwersytetu jako miejsca poszukiwania prawdy?

Ukazały one bowiem w nowym świetle przedsięwzięcie teologiczne Akwinaty. Nadto, po zaczerpnięciu od końca XIX stulecia nowego oddechu przez nauki humanistyczne-historyczne i także filozoficzno-teologiczne – odnowie i wzmożonym rozwoju nauk (zarówno dyscyplin szczegółowych, jak i teoretycznych w sensie Arystotelesa), jesteśmy w stanie diagnozować to, co się wydarzyło u początków nowożytności, i dogłębniej wychwycić istotę tego nowożytnego „protestantyzmu”²¹ –

²¹ Zob. P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)* [*Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*], tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989.

w sensie wielowymiarowego protestu przeciw średniowieczu i negacji niemal wszystkiego, co było istotne w myśli średniowiecznej. Jednocześnie w odnowie filozoficzno-teologicznej (w uproszczeniu) około połowy XX wieku zdaliśmy sobie dość wyraźnie sprawę z przełomu, jakim było i zarazem mogłoby być, gdyby w tym dość jednolitym nurcie zachodnio-europejskiej myśli filozoficznej było w pełni wówczas wykorzystane, intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty. Dopiero współcześnie zrozumieliśmy, że nawiązał do Arystotelesa w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu. Powodowało ono, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywiście i konkretnie istniejący. Jednocześnie zauważyliśmy – i to dopiero współcześnie, że ani uczniowie i słuchacze Tomasza z Akwinu nie zrozumieli najbardziej istotnego *novum* jego filozofii, ani on sam nie zdawał sobie sprawy z ogromu perspektyw koncepcji, jaka stała się jego udziałem, kiedy włączył istnienie w badania metafizyczne, traktujące je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmując Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*)²².

Wreszcie dopiero współcześnie zrozumieliśmy zarówno przyczynę, jak również istotę ideologicznego potraktowania teologicznego dzieła Akwinaty jako doktryny spinającej późnośredniowieczną *Christianitas*, m.in.: przed zagrożeniami z zewnątrz (imperium osmańskie, tureckie) wraz ze wszystkimi konsekwencjami tego przedsięwzięcia. Ówczesnie bowiem zapoznano, że jako konkretny fakt historyczny twórczość Tomasza z Akwinu wyrosła ze scholastyki i pozostała pomimo wszystko dziełem XIII stulecia, tworem scholastycznym. W tymże samym sensie, kiedy współcześnie Kościoły protestanckie próbowałyby uczynić podobnie ze zbiorem dokumentów, stanowiących teologiczny fundament reformacji, jak późnośredniowieczna *Christianitas* z opus teologicznym Akwinaty, czyli „uwiecznić” je, „umetafizycznić” opus Lutra i reformy luterańskiej Kościoła, narażałyby się na podobne do katolickiej losy nowożytnej drogi. W realiach współczesnych osiągnięć nauki i w całym klimacie postmodernistycznym oznaczałoby to niewątpliwe zapóźnienie. Tym bardziej, że w obecnym stanie badań ustaliliśmy, że niewłaściwe [nowożytne] sprzęgnięcie metafizyki tomistycznej z arystotelizmem ujemnie odbiło się nie tylko na metafizyce, ale i na scalonej z nią teologii aż po współczesność do katolickiej odnowy teologicznej z pierwszej połowy XX wieku, a myśli filozoficznej nowożytności (m.in. Rousseau, Kant, Hegel, Marks) otwarło swobodę pomysłów na

²² Por. S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, [w:] idem, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 198-199.

intelektualno-ideologiczną kreację „cienia” rzeczywistości (w sensie Platona) i świata poza „stanem natury czystej” (w sensie Rousseau).

Zatem, należałoby w całej ostrości i bezwzględnie „nagiej” prawdzie postawić kwestię: czy rozerwania jedności Kościoła w medievalnej Christianitas nie potrzebowały bardziej autonomizujące się władze-państwa nowożytnie od samego Kościoła rzymskiego. Konsekwentnie należałoby również dopytać: jaki wpływ na wykształcenie się luterkańskiej koncepcji – powiedzielibyśmy: triadycznej – *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura*²³ – miało mylne przekonanie o błędnym punkcie wyjścia scholastycznej refleksji teologicznej, a jakie powodował klimat zaszczipianej do Europy po upadku Bizancjum (1453) zorientalizowanej kultury greckiej, czyli kultury greckiej w jej hellenistycznej wersji orientalnej – mylnie utożsamianej (czy utożsamionej) z kulturą grecką z klasycznego (Platon i Arystoteles) okresu jej wielkości i niepowtarzalności? Nie była to przecież kultura ukształtowana mądrością rozumu, bezinteresownym „ogładem rzeczywistości”, kontemplatywnym sięganiem ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy oraz rozpoznawaniem jego ostatecznej celowości. Rozpoznaliśmy przecież, że była to orientalizująca myśl kultury hellenistycznej, że był to hermetyzm, stanowiący faktycznie egipską mieszanką elementów platońskich, stoickich, judaistycznych i perskich. I wiemy, że ów hermetyzm uznany czy rozpoznany został przez luminary Renesansu (Marsilio Ficino, Giordano Bruno) za pradawną mądrość, starszą nawet niż samo chrześcijaństwo. Ale, czy wyciągnięto wszystkie konsekwencje z powyższego naukowego ustalenia?

Przewyciężywszy współcześnie neoscholastyczne koncepcji refleksji teologicznej za pomocą swoistego renesansu – czyli we właściwym sensie terminu *re-nasci* (łac. „ponownych narodzin”) – i odkrycia wybitności i niewątpliwej ponadczasowości koncepcji Akwinaty: teologii jako wiary *in statu scientiae*, nie możemy jednak jej przyjąć, nie stawiając w jej kontekście kwestii wiary: o jaką postawę wiary czy o jaką [po prostu] wiarę chodzi w rzeczonyj koncepcji. Zwłaszcza i tym bardziej, że pomiędzy Tomaszową koncepcją wiary, wykształconą równoległe do koncepcji teologii [*Itinerarium mentis ad Deum*] św. Bonawentury a współczesnością osadza się, postawiona w konkretnej

²³ Nieodparcie luterkańskie: *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura*, przywołuje skojarzenie i zarazem porównanie do kategorii transcendentálnych: prawdy, dobra i piękna, a także ich filozoficznego ustrukturuowania w starożytności Hellenów, zanim Arystoteles dokonał rozerwania prawdy od całego kontekstu wiedzy normatywnej. Dla Sokratesa i Platona bowiem prawda była dobrem, a dobro prawdą, zaś piękno łączyło obie kategorie. Zatem, czy zachodzi podobne rozerwanie [np.] *sola scriptura* od *sola fides* i *sola gratia*?

epoce – tej, na której rocznicę 500-lecia przygotowują się wspólnoty Kościoła protestanckiego – koncepcja *sola fides* Marcina Lutra. Zatem należałoby konstruktywnie postawić kwestię [rodzaju] wiary – wiary jako „poznania”, mistycznego uniesienia poza kondycję ludzkiego podmiotu, czy też wiary jako dokonującej się komunii (*communio*), wykształcającej się i formułującej na ludzkim poziomie psychologicznym, i zarazem urzeczywistniającej się przez koncepcje pojęć, wyrażane w treści słów, określać.

Oczywiście, za Tomaszem z Akwinu rozumiemy doskonale, że kiedy Partnerem ludzkiej komunii [w akcie wiary] jest Objawiający się – Ponadpodmiotowy i Ponadprzedmiotowy – zachodzi psychologiczna konieczność radykalnego wewnętrznego podniesienia do poziomu tegoż Partnera, którego życie jest całkowitą tajemnicą²⁴. Wiara jest wówczas wzniesieniem rozumu do tajemnicy tego Nadbytu, który udziela siebie jako zrozumienia Jego postępowania wobec rzeczywistości stworzonej – wobec ludzkich podmiotów i wobec każdej wspólnoty pokoleń²⁵. Zarazem doskonale rozumiemy, że jedynie pasywne przyjęcie koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* w niemal osiem stuleci od jej konceptualnego skonstruowania nie stanowi twórczego kroku – na miarę wybitnego przedsięwzięcia Akwinaty. Bowiem w realiach współczesnych sporów poznawczych (epistemologicznych) i całego bagażu relatywności, związanego z postmodernizmem, należy jednoznacznie rozpoznać, obostrzone *locus* myśli teologicznej – *locus* wykształcania się refleksji teologicznej i teologii jako wiary *in statu scientiae*.

Wiara teologa osadzona na wierze Kościoła

W stosunku do tego, co przywołaliśmy katolicką odnową teologiczną z pierwszej połowy XX stulecia, Akwinatowa koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* nie pozostaje naruszona, zakwestionowana. Ale, czy w świecie, który już nie stanowi mediewalnej Christianitas, i w strukturze uniwersytetu, który nie jest już tym mediewalnym uniwersytetem z naczelną pozycją wydziału teologicznego i teologii jako królowej nauk²⁶, nie należałoby bardziej jednoznacznie rozpoznać charakterystyki teologicznego *locus*? Wydaje się zatem

²⁴ Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 38-39.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 40.

²⁶ W przestrzeni współczesnego uniwersytetu umniejszana czy nawet wręcz degradowana jest rola nauk humanistycznych, a teologii w sposób szczególnie, znamieny wobec paradygmatu nieustannego modernizmu.

konieczne rozpoznać i zarazem uwydatnić, że wiara teologa sytuuje się w wierze Kościoła Chrystusa, który tożsamościowo jest przecież Kościołem Ducha Świętego. Ale w wyartykułowaniu powyższego nie chodzi bowiem – powiedzmy w przenośni – o czysto lokacyjny zabieg (w uproszczeniu).

Wiemy, że zastosowując kategorie naukowe Arystotelesa do konstruowania teologii jako dyscypliny naukowej – czyli teologii jako wiary *in statu scientiae* – Tomasz z Akwinu uczynił teologię nauką analogiczną w stosunku do dyscyplin naukowych, wywodzących się z filozofii i zarazem stanowiących całe filozoficzne *scientiarum*. Podnosząc kwestię usytuowania wiary teologa w wierze Kościoła nie przeinaczamy perspektywy, którą Akwinata wyznaczył teologii jako nauce. Tak, refleksja teologiczna w postaci naukowej – naukowej analogiczności do nauk nieteologicznych – będzie miała nadal wymiar nauki i to nauki uniwersyteckiej (w sensie uniwersytetu medievalnej *Christianitas*), ale jej imperatywne osadzenie będzie odtąd jednoznacznie rozpoznane. Osadza ona wiarę teologa w wierze Kościoła. Rzecz wydaje się zrozumiała, gdyż teolog jest również podmiotem wspólnoty wiary Kościoła Chrystusowego. Nie jest ani czyniącym teologiczną refleksję z zewnątrz wspólnoty wiary Kościoła Ducha Świętego, ani nie jest pozbawiony jakiegokolwiek więzi z nim.

W swoiście rozumianym imperatywie wiary teologa, tożsamej wierze Kościoła i jednocześnie osadzającej się na niej, nie chodzi bowiem jedynie o postawę wiary – i to wiary żywej, osobowej, kontemplatywnej danego teologa. Natomiast w tejże postawie wiary chodzi przede wszystkim o uwzględnienie wierzącej świadomości „anamnezy”. Bowiem – zauważmy – właśnie w wierzącej świadomości „anamnezy” działanie Ducha Świętego przyjmie postać źródła przypominającego wszystko, co Zmartwychwstały Pan przekazał Apostołom.

Zatem wspomnienie pamiętki Pana i sprawowanie Eucharystii [*Unde et memores...*], tworzącej Kościół będący miłością Trójjedynego i w tejże miłości sprawiający wzrost w Łasce [Chrystusowej] wszystkich stających się świętymi, jak Bóg jest Święty, stanowi perspektywę, w której osadza się czyniona refleksja teologiczna – wiary *in statu scientiae*. Ale nie tylko uzyskujemy powyższy wymiar „czynienia” refleksji teologicznej. Rozpoznajemy bowiem wspomnienie [*Unde et memores...*] również jako wzywające do przejścia od egzystencji nieobdarzonej pamięcią o wielkich znakach Pana, będącej jedynie nieokreśloną nieobecnością sobie samej, do innej modalności egzystencji, do pełnej obecności wobec Pana i do przyszłości niekoniecznie wcześniejszej od siebie samej. I tenże wymiar wchodzi w przestrzeń kształtowanej

refleksji teologicznej. A raczej ta właśnie przestrzeń (w uproszczeniu) każe pełniej wybrzmiewać refleksji teologicznej.

Wiara teologa nie jest zatem jedynie postawą bliżej nieokreślonej postawy wiary – wiary „nieświadomej”, „nieświadomionej”, biernej, schematycznej zewnętrznością, pustej w czynie itd. Wprost przeciwnie, jest postawą wiary oczekującej Zmartwychwstałego, Przychodzącego w Chwale. Nie chodzi w niej ani o retrospekcję w dzieje chrześcijańskie, ani też o wejrzenie w metafizykę absolutu Boskiego Przedmiotu – nawet, gdyby ona miała stanowić [konceptyjną] „metarzeczywistość”.

Odnosząc teraz teologię w takim osadzeniu wiary teologa w wierze Kościoła zauważamy, że w pamięci o Panu teologia jako wiara *in statu scientiae* przybiera w postawie teologa czyniącego kontemplatywną refleksję całkiem odmienny kierunek od wszystkich dyscyplin nauki, jakie zawarte były w projekcie przedsięwzięcia starożytnych Hellenów filozofii i jej całego *scienciarum* – czyli filozofii i wszystkich dyscyplin nauki, którym nadała początek. Zatem zauważmy raz jeszcze, że o ile uczeni różnych dyscyplin nauki cierpliwie badają przeszłość i stany przeszłe *physis* obecnego w terażniejszości (np. nauki przyrodnicze) wraz z ludzkimi *oikoumene*, o tyle w naukowym projekcie teologii jako wiary, „osadzonej” w pamięci o Panu, uprawiający ją w osobistej postawie żywej wiary, kierują swą refleksję ku przyszłości; więcej nawet – odnoszą ją ku wieczności. W rezultacie więc, o ile wszystkie dyscypliny nauki obejmują swym zainteresowaniem badawczym dziejową przeszłość lub przeszłość *physis* w jej stanie terażniejszym, o tyle teologia jako wiara *in statu scientiae* – teologia, będąca nauką w sposób analogiczny do nauk przyrodniczych i humanistycznych – badawczo „zapatruje” się w odwrotnym kierunku: nakierowana jest na przyszłość [człowieczych dziejów] – wprost sięga aż wieczności.

Akwinatowa analogiczność teologii w stosunku do dyscyplin nauki w sensie Arystotelesa

Rozpoznajemy zatem, iż rzeczywistość pamięci o Panu, będąc rzeczywistością oczekiwania Go, naznacza niepowtarzalnie – w stosunku do wszystkich innych badaczy i uczonych – postawę wiary *in statu scientiae* teologa. Umiejscawia się on bowiem w miejscu nieosiągalnym dla wszystkich badaczy innych dyscyplin nauki – sytuacji wiary jako miejscu jakby symetrycznego odwrócenia perspektyw. Tak bowiem, jak Kościół winien znać już teraz Pana, aby mógł Go rozpoznać jako Tego, którego nadejścia w Chwale oczekuje, tak refleksja teologiczna nie może zatracić czy zatracać i zarazem nie uwzględniać w postawie

spojrzenia wiary i formułowania treści teologicznej tego charakteru i znamienia – w efekcie tegoż odwrotnego ukierunkowania wobec innych dyscyplin nauki. Nadto w rozpoznaniu teologii jako wiary *in statu scientiae*, żywotnie i egzystencjalnie rodzącej się w postawie wiary teologa, tkwiącego i osadzającego się w wierze Kościoła i wiary osadzającej się w wierze Kościoła Chrystusowego – w wierzącej pamięci o Panu – odkrywamy „przyczynę” analogiczności teologii w stosunku do wszystkich dyscyplin nauki.

Ale „osadzanie” się w pamięci o Panu teologii jako wiary *in statu scientiae* nie tylko powstrzymuje naukę teologiczną i wypracowaną jej treść od koncentrowania się na następstwie wydarzeń w historii Zbawienia, które na sposób naturalny przekłada się zawsze na redukcję Kościoła-instytucji do przedmiotu czystej i prostej retrospekcji w przeszłość, sprawiającym konsekwentne zatracenie przez nią jej teologiczności (*resp.* charakteru teologicznego), a przede wszystkim i właściwie – chrystologiczności (*resp.* znamienia chrystologicznego). Osadzanie się refleksji teologa w pamięci o Panu – teologii, pozostającej wiarą *in statu scientiae* – sprawia także i przede wszystkim umiejscowienie tejże wiary poszukującej zrozumienia w nowym porządku i w nowym rodzaju stosunków między porządkiem czasu a porządkiem wieczności.

Zauważmy bowiem – rozpoznajemy, że Godzina Jezusa jest godziną wieczną. Wydarzenie zatem nie zawiera się wyłącznie w schemacie czasu i nie tkwi wyłącznie w następstwie czasowej ciągłości. Jest godziną wieczną z racji wykonania się w niej wszystkiego i dopełnienia wszystkiego (zob. J 19, 30) – godziną wieczną w tymże oddaniu Ducha w powierzeniu się Ojcu. Zachodząca zbieżność między historyczną śmiercią Jezusa [na Golgocie, pośród dwóch łotrów] a ofiarą przedwiecznego Syna sprzeciwia się jakiegokolwiek postaci dysocjacji. I chociaż rozpoznajemy granice osiągalnego poznania porządku podmiotowości Trójjedynego, chociaż akceptujemy daremność dostępnych o Trójjedynym wyobrażeń i uznajemy nieudolność ludzkiego systemu rozumowania, aby można było osiągnąć (*resp.* zdobyć) znajomość Słowa objawiającego się i Słowa objawionego czy znajomość Boga adekwatną do rzeczywistości i do całości Jego misterium i tajemnicy, to jednak „oświecony” Łaską [Chrystusową] rozum w postawie wiary wobec Objawienia Boga, danego w Wydarzeniu Jezus-Chrystus i zarazem w Jezusie Chrystusie, dzięki darowi Jego Ducha jest „stawiany” (*resp.* postawiony zostaje) w kontemplatywnym dążeniu w perspektywie wieczności – „badawczo” postrzega perspektywą odmiennego kierunku niż wszystkie inne możliwe dyscypliny nauki.

Teologia jako wiara *in statu scientiae* nabiera więc w tymże *locus theologicus* [Kościoła Ducha Świętego – pamięci o Panu] właściwego jej zwrotu – właściwego dla teologii, aby w pełni mogła pozostawać inteligibilnością wiary (żywej, egzystencjalnej) i to wiarą w szczególnym stanie ludzkiej ograniczoności – pomimo wszystko: rozumowej, inteligibilnej, ograniczoności *in statu scientiae*. Ale w takiejże perspektywie Kościoła Ducha Świętego wiara teologa, oświecona światłem Ducha Świętego i dzięki Jego pośrednictwu, w pewnym zakresie „uczestniczy” w zamyśle czy nawet myślach Objawiającego się i Objawiającego Siebie – Ponadpodmiotowego i Ponadprzedmiotowego. W takiejże perspektywie wieczność, która bezsprzecznie nie jest ani przyszła, ani przeszła, okazuje się wyraźniej wiecznością terażniejszą w Godzinie Jezusa, dostępną teologicznej refleksji w kontemplacji przedmiotu wiary [teologii jako wiary *in statu scientiae*] w zbieżności Królestwa Bożego będącego wśród nas i zaczętego (*resp.* zainicjowanego) życia wiecznego: oczekiwania dóbr przyszłych i ich zadatków otrzymanych w Duchu.

Nie są to jednak wszystkie konsekwencje bardziej dogłębnego rozumienia projektu i koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* – jak zwróciliśmy uwagę, radykalnie odmieniającego uprawianą teologię w rozpoznanym wyraźnie *locus theologicus* w wierze Kościoła, w której dzięki działaniu Ducha Świętego nieustannie aktualizuje się i uobecnia w Kościele pamięć o Panu – w której Duch Święty przywodzi wspólnotom wiary Ciała mistycznego Chrystusa na pamięć wszystko to, co Zmartwychwstały Pan powiedział, a co zarazem stało się w dziejach chrześcijaństwa i nadal staje się przedmiotem teologicznej refleksji. Niemniej mamy nadzieję, że przedłożone wyraziste *locus theologicus* dla teologii jako wiary *in statu scientiae*, stanowiąc będą inspiracją dla dalszych dogłębniejszych studiów i badawczych rozważań w kwestii koncepcji teologii katolickiej, aby jej instrumentarium koncepcyjne podążało za teologicznym rozpoznaniem, że Kościół w swej wierności pamięci o Panu – w sprawowanej Eucharystii jako źródle kontemplacji i apostołstwa ewangelicznego, w Kościele, będącym sam z istoty swej miłością – nie „ustawia” się w perspektywach przeszłości, ale w perspektywie wieczności. W tajemnicy Ducha bowiem może nastąpić autentyczne i dogłębne zapoczątkowanie w życiu wiary życia wiecznego – może powstać kontemplatywne uczestnictwo w życiu Bożym, proporcjonalnie do głębi i pełni życia wewnętrznego danej osoby, wierzącego podmiotu.

Pozwolimy sobie złożyć w jedno wszystkie nakreślone powyżej wątki rozważań – także w aspekcie pastoralnym i ekumenicznym.

Przywołane na wstępie rozważań migawki z praktyki sakramentalnej Kościoła katolickiego w Niemczech i po części w Polsce wraz z dominującymi tendencjami w stanie duchowości eklezjalnych wspólnot wiary²⁷ uświadamiają istotnie ważną i nie docenioną rolę teologii [dogmatycznej i zarazem systematycznej] w pełniejszym rozczytowaniu sensu objawiającego się Słowa w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w Wydarzeniu Jezus-Chrystus, a jednocześnie rozpoznawania znaków nastawiania Królestwa i weryfikującej krytycznej refleksji pozwalającej na upewnienie się co do perspektywy płodniejszego przyoblekania się w Chrystusa, Zmartwychwstałego Pana – podążania Kościoła jako licznych wierzących wspólnot naprzeciw Przychodzącemu w Chwale w każdym z jego wierzących podmiotów, spełniających się w łasce wiary przez życiowe (*resp.* egzystencjalne) spełnianie się w jestestwie. Ponowózytne „zamknięcie” się teologii w strukturze uniwersytetu czy, lepiej wyrażone, ograniczenie jej wpływu do naukowej struktury uniwersytetu sprawia dojmujące wrażenie jej rozdziału od wydarzania się życia wiary eklezjalnych wspólnot Kościoła Chrystusa i bliżej nieokreślonej zbędności teologii jako *intellectus fidei* bądź, bardziej, wiary *in statu scientiae*. Ale „przejmowanie” przez eklezjalnych hierarchów (biskupów, duszpasterzy) w funkcji pastoralnej pewności (wiedzy) bądź samowystarczalności teologicznej nie jest krokiem naprzód (w sensie Kościoła jako pełni rozmaitych darów Chrystusowych, por. 1 Kor 12, 4-6) – nawet, jeśli próbuje się przywołać sytuację [pierwotnego] Kościoła starożytności chrześcijańskiej, gdzie wiele spośród najważniejszych dzieł teologii [patrystycznej] było niczym innym, jak kazaniem głoszonymi w łączności z Kościołem obecnym, czyli wydarzającym (*resp.* dziejącym) się, i z tym, co był, czyli wydarzył się, urzeczywistnił²⁸. We wzroście Kościoła ku jego pełni Chrystusowej (w sensie żywej wiary licznych pokoleń) i zarazem jego uczestniczenia w interakcji rozwoju cywilizacyjno-kulturowego społeczności zachodniego macecznika cywilizacyjnego konieczne okazały się niestety i okazują autonomię funkcji w ramach tego samego organizmu mistycznego. Rozpoznanie imperatywu osadzania się teologii jako wiary *in statu scientiae* – a więc koncepcji niedocenionej w jej możliwościach w mediewalności i zarazem koncepcji, której nie zdołał zakwestionować Lutrowy postulat: *sola*

²⁷ Zrozumiałym pozostaje, że pastoralną sytuację Kościołów w sytuacji duchowej obecnego postmodernizmu należałoby poddać bardziej systematycznemu badaniu ze strony teologii pastoralnej czy teologicznych nauk socjologicznych (w uproszczeniu).

²⁸ Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 36.

fides, sola gratia i sola scriptura – w wierze Kościoła, pozwala w pełni odnaleźć naturalną sytuację Kościoła starożytności chrześcijańskiej, w której „teologia” była głoszona we wspólnocie gminy chrześcijańskiej w sensie dosłownym, tj. podczas sprawowanej liturgii – czyli sytuację, w której „teolog” nie tyle uczył, co wprowadzał w obszar przestrzeni Bożej.

Teologia
dogmatyczna

Powyzsze nie okazuje się rzeczą bądź przyczynkiem akcydentalnym dla postępu w dialogu ekumenicznym i to w czasie, kiedy globalny świat społeczeństw konsumpcyjnych i społeczności innych mateczników, a zwłaszcza swoistego „wrzenia” społeczności islamskich i arabskich, pozostaje w podtrzymywanym rewolucyjnym konflikcie przez mondialne imperia i mocarstwa, dążące do ekonomiczno-gospodarczej dominacji – oczywiście w imię postępu techniczno-technologicznego. W imię tegoż bożka modernizmu jest przecież świat mocarstw zachodnich gotów zintegrować się kosztem poświęcenia chrześcijaństwa, czego naocznym dowodem pozostaje postawa establishmentów politycznych Zachodu niereagowania na prześladowanie chrześcijan poza matecznikiem cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Czy zatem nie potrzeba ukonkretnienia w dialogu ekumenicznym, zamiast przyzwalania na kruszenie do reszty dynamizmu Kościołów chrześcijańskich przez instrumentarium socjo-psychologiczne obecnego władcy świata Zachodu – bożka modernizmu – i jego służbę?

Dostrzegamy zatem wielkie możliwości odpowiedzi na naglące dylematy moralne świata globalnego ze strony [niedocenianej] teologii jako wiary *in statu scientiae*. Być może jej renesans w wyartykułowaniu i uwydatnieniu, osadza się na wierze Kościoła Ducha Świętego i Kościoła Chrystusa, i przyczyni się do udzielenia tychże odpowiedzi. Jak zauważamy bowiem, nierozstrzygnięte kwestie ludzkiej egzystencji pozostają, a naukowo-filozoficzny postmodernizm, wytwarzając mutacje błędnych konstrukcji intelektualnych, nie jest w stanie podjąć rzetelnej na nie odpowiedzi.

Jednak najbardziej pilnym staje się kwestia postępu w dialogu ekumenicznym. Na ile teologia katolicka, a na ile teologia protestancka – i na ile obie razem – są w stanie w tejże perspektywie teologii, rozpoznającej się w wierze Kościoła Chrystusowego, poczynić postępy ekumenicznego dialogu – dialogu teologicznego? Dostrzegamy bowiem, że współczesny stan Kościołów protestanckich w systemach państwowych, które niegdyś osadziły się na zasadzie *cuius regio, eius religio* pozwoliły skępować oddziaływanie swych wspólnot wiary do

rozstrzygnięć kwestii miłosierdzia²⁹, a obecność – do wymiaru działalności charytatywnej. Czy nie należałoby również rozpoznać, na ile stanowi to również nieodwracalną konsekwencję Lutrowej *sola fides*? Bowiem bez trudu rozpoznajemy, że jakiegokolwiek koncentrowanie się Kościoła wyłącznie na charytatywności stępią jego ukierunkowanie na Wieczność.

Rozważanie chcielibyśmy zakończyć niezwykle optymistycznym rozpoznaniem zbieżności pomiędzy teologią jako wiarą *in statu scientiae* osadzająca się w wierze Kościoła a przedsięwzięciem starożytności greckiej – bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury (*physis* rzeczywistości świata osób i człowieka). Otóż osadzanie się teologii w koncepcji Akwinaty w wierze Kościoła okazuje się takim samym bezinteresownym poznaniem. Jednakże jej przedmiotem jest absolutna bezinteresowność niestworzonej i stwórczej miłości Trójjedynego.

Słowa klucze: analogiczność teologii jako wiary *in statu scientiae*, antropologia teologiczna, inteligibilność zachodnioeuropejska, Słowo objawiające się w dziejach, teologia jako wiara *in statu scientiae*.

Bibliografia:

1. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2008*.
2. Chaunu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)* [*Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*], tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989.
3. Chenu M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950.
4. Chenu M.-D., *La théologie comme science au XIIe siècle*, Paris 1957.
5. Chenu M.-D., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957³.
6. Chenu M.-D., *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957.
7. Chenu M.-D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997.

²⁹ Zwróćmy uwagę, że w kształtującym się coraz głębszym rozumieniu orędzia ewangelicznego w chrześcijaństwie pierwszych stuleci Ojcowie Kościoła, mówiąc o jałmużnie, używali łacińskiego słowa *debitum* (powinność, dług). Bardziej uważna analiza pozwala uchwycić, że nie chodziło ani o dobrowolną praktykę, ani o rodzaj ewangelicznej rady dla nielicznych osób [Chrystusowej] Wspólnoty eklezjalnej, lecz o powinność, dotyczącą wszystkich uczniów Zmartwychwstałego – powinność, którą jest się winnym zarówno Bogu, jak i ludziom, każdemu ze współbraci [w Chrystusie] (zob. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2008*). Na uwagę również zasługuje fakt „oddania” w języku greckim słowa „jałmużna”, które dokonane zostało za pomocą *eleemosyne*. Z kolei św. Augustyn zdecydował się oddać ów termin w słowie *miseridordia* („miłosierdzie”), co skomentował św. Izydor z Sewilli: *miseridordia a misero corde dicta* – jako dar odnoszący się do biednego serca (*a misero corde*).

8. Chenu M.-D., *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985.
9. Grube G. M. A., *Plato's Thought*, Methuen 1935.
10. Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego [Paideia. Die Formung des griechischen Menschen]*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
11. Koneczny F., *Rozwój moralności*, Lublin 1938.
12. Krapiec M. A., *Przedstówie*, [w:] P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka*, Lublin 2008.
13. Kubicki D., *W sprawie slawizacji chrześcijaństwa łacińskiego*, [w:] *De catechizandis adultis. Opuscula Romualdo Niparko septuagenario dedicata*, Poznań 2014.
14. Kubicki D., *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.
15. Piskozub A., *Pisarz wobec zagrożeń współczesności*, [w:] A. Piskozub, *Z prądem i pod prąd epoki. Publicystyka 1961-1988*, Toruń 2004.
16. Popper K. R., *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997.
17. Popper K. R., *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996.
18. Reale G., *Historia filozofii starożytnej. I. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994.
19. Skolimowski H., *Prawda a problem ludzkiej egzystencji*, [w:] A. L. Zachariasz (red.), *Poznanie a prawda*, Rzeszów 2009.
20. Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000.
21. Swieżawski S., *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, [w:] S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.
22. Voegelin E., *Arystoteles [Aristotle, Columbia 2000]*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2011.
23. Voegelin E., *Platon*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2009.
24. Żywczyński M., *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.07

*Dorota Lekka**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

Dzieło uobecnienia zbawczych tajemnic Chrystusa w ujęciu Wacława Hryniewicza OMI

THE ACTUALIZATION OF THE CHRIST'S REDEMPTIVE MYSTERIES ACCORDING TO WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

The article is an attempt to systematize the Wacław Hryniewicz's interpretation of the Christ's redemptive mysteries. That is why the article demonstrates the importance of the Holy Spirit thanks to whom the paschal mystery is continued in the Church – the glorious Body of Christ. In that way, people of the all times can participate in the mystery of Christ to unite with Him. The Christ's redemptive mysteries are actualized in a mysterious, but real way by the word of God, faith, sacraments and human activity. The author of the paschal trilogy gives weight to the thought, that there is one, the same and undivided presence of Christ and the Holy Spirit. Thanks to them all the redemptive means, that is preaching, cult, service become the area of spiritual revival and resurrection for the human. The article tries to answer how the Christ's redemptive mysteries are actualized. It emphasize that all redemptive means of the Church overcome and complete each other.

Key words: paschal mystery, actualization of the redemptive mysteries, the word of God, faith, sacraments, human activity.

Lubelski teolog stwierdza, że istnieje wiele sposobów obecności misterium Chrystusa w Kościele (por. KL 7, KO 2). Rozciąga się ona na wszystkie wymiary kościelnego życia. Nie można ich ograniczać tylko

do czynności sakramentalnych, bowiem uprzywilejowanym miejscem obecności Chrystusa jest także wiara, modlitwa i całe posługiwanie Kościoła. Jednak w paschalnym doświadczeniu Kościoła, stwierdza Hryniewicz, słowo i sakrament zajmują szczególne miejsce. Jako „dwa stoły” pokarmu duchowego stanowią dwie podstawowe rzeczywistości zbawcze Kościoła, które przenikają się wzajemnie i uzupełniają. W nich owa obecność realizuje się najlepiej.

Zdaniem Hryniewicza istnieje jedna, ta sama i niepodzielna obecność Chrystusa. Dlatego twierdzi, że należałoby raczej mówić nie tyle o obecności Chrystusa w Kościele, co o Kościele w kręgu obecności Paschy. Dzięki takiemu ujęciu priorytet należy do obecności Chrystusa i Jego Ducha, przez którą wszystkie środki Zbawienia, przepowiadanie, kult, posługiwanie, stają się miejscem duchowego odrodzenia i zmartwychwstania¹. Trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób dokonuje się uobecnienie misterium Chrystusa na płaszczyźnie sakramentalnej oraz egzystencjalnej.

Uobecnienie przez słowo Boże

Słowo Boże i jego głoszenie jest jednym z podstawowych środków uobecniania zbawczego misterium Chrystusa. Przez Słowo bowiem rodzi się wiara, która z kolei wyraża się i umacnia przez sprawowanie świętych sakramentów. Głoszone dziś, po 2000 lat od Jego objawienia, jest wciąż aktualnym i tym samym słowem, które ongiś wypowiadał Zbawiciel wzywając do wiary i nawrócenia. Według autora *trylogii paschalnej* przepowiadanie Kościoła posiada zbawczą moc dzięki tej właśnie tożsamości: jest to bowiem słowo Chrystusa i Jego Ducha.

Hryniewicz stwierdza, że całe *Pismo Święte* nie tylko mówi o Chrystusie, ale ono jest Chrystusem. Za Ewdokimovem nazywa *Biblię* „słowną ikoną Chrystusa”, ponieważ cała napełniona jest Jego obecnością². Zdaniem autora, głębokie utożsamienie słowa z Chrystusem-Logosem najgłębiej wyraża prolog *Ewangelii Janowej*, który głosi, że Słowo stało się Ciałem i słowem Boga do ludzi. Całe ziemskie życie Jezusa

¹ Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 182, dalej: Pascha II.

² Por. Pascha II, s. 185. Gdy teologowie mówią o *Piśmie Świętym* jako ikonie Chrystusa, dalecy są od rozumienia tej obecności na wzór unii hipostatycznej. W odróżnieniu od pojmowania tekstu biblijnego jako „okna”, przez które można zobaczyć dawną historię, model ikony wskazuje na obecność eschatologicznej rzeczywistości niejako „przed” tekstem, tj. w świecie, który Pismo wtórnie projektuje w zetknięciu z czytelnikiem. Nie chodzi zatem o rozumienie fundamentalistyczne, ale symboliczne. Por. R. Bieringer, *The Authority of the Bible for Theology*, „Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa“ 8(1997), s. 52-67.

naznaczone było głoszeniem słowa o Bogu i jednocześnie uobecniało Boga pośród ludzi. Głosząc Królestwo Boże, Chrystus czynił je rzeczywistością bliską i dostępną dla słuchaczy. Kulminacyjnym wydarzeniem i potwierdzeniem treści przepowiadania było misterium Paschy, które dopełniło obecność Boga w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Stało się równocześnie punktem zwrotnym w zbawczym przepowiadaniu, ponieważ „przeżycie misterium Paschy przez uczniów stało się równocześnie przejściem od Ewangelii Jezusa do Ewangelii o Jezusie Chrystusie. W rzeczy samej chodzi o jedną i tę samą Ewangelię, która daje świadectwo o obecności Boga w całej egzystencji Jezusa Chrystusa. Zbawienie już się dokonało i jest w Nim obecne”³. Dlatego głoszenie Ewangelii, stwierdza Hryniewicz, jest tożsame z przepowiadaniem śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. Stąd właśnie czerpie zbawczą moc, która sprawia, że słowo jest nie tylko wspomnieniem minionych wydarzeń, ale uobecnieniem tego, o czym mówi, jest „tajemniczą epifanią zbawienia”⁴.

Staje się to bardziej wyraźne, gdy Hryniewicz tłumaczy uobecnienie Chrystusa odwołując się do obietnicy złożonej przez Zmartwychwstałego. Powołując Kościół jako kontynuację swego zbawczego dzieła, składa On uczniom obietnicę, że będzie obecny w przepowiadaniu wspólnoty wierzących (zob. Mt 28, 18-20; J 20, 23). Ta kontynuacja jest nieodłączna, wręcz uwarunkowana posłaniem Parakleta. To właśnie Duch sprawia, że głoszone przez Jezusa słowo nie jest martwą literą, jest wciąż aktualne w słowie ludzkim i pozostaje żywym słowem samego Chrystusa. Hryniewicz stwierdza wyraźnie, że w przytoczonej przez Jana mowie pożegnalnej, kontynuacja dzieła Jezusa zostaje powierzona z jednej strony Duchowi Świętemu, a z drugiej – Apostołom⁵. Zarówno Duch Święty jak i Apostołowie będą teraz świadczyć o Zmartwychwstałym (zob. Dz 15, 18 „Duch Święty i my”) przyczyniając się w ten sposób do rozwoju Kościoła, z tym jednak zastrzeżeniem, że priorytet należy do zbawczej mocy Ducha. On jest „Promotorem i absolutnym Panem przepowiadania”⁶. Głoszenie Ewangelii jest dziełem Ducha za pośrednictwem ludzkiego słowa. By było ono zawsze pełne Jego mocy, kontynuuje Hryniewicz, należy ciągle przyzywać Jego obecności. Wedle myśli lubelskiego dogmatyka, to nie Kościół rozporządza Ewangelią, ale to Ewangelia ma moc tworzenia Kościoła

³ Pascha II, s. 187.

⁴ Por. Pascha II, s. 188.

⁵ Por. Pascha II, s. 192.

⁶ Por. E. S. Siman, *Le Promoteur et le Maître absolu de la Prédication*, s. 203; cyt. za: Pascha II, s. 194.

jako wspólnoty wciąż nawracających się ludzi. To Duch jest gwarantem, że głosząc i słuchając słowo Boże, chrześcijanin uczestniczy w zbawczym misterium Chrystusa. Dzięki Niemu Słowo jest żywe, bo trwa i działa we wspólnocie wierzących. Jest żywym słowem Jezusa, który we wspólnocie Kościoła wciąż wzywa do wiary i nawrócenia.

Dzięki temu, że słowo jest narzędziem oraz miejscem obecności Chrystusa i Jego Ducha, lubelski teolog nazywa *Pismo Święte* wraz z jego przepowiadaniem pewnego rodzaju „sakramentem” (por. KO 21), miejscem spotkania z ludźmi. „Słowo Boże zawiera pewne podobieństwo do sakramentu: jego forma zewnętrzna kryje w sobie misteryjną treść, która przenika do wnętrza ludzkiego dokonując w nim duchowej przemiany”⁷. Charakter sakramentalny słowa Bożego Hryniewicz wiąże z dwoma faktorem. Słowo Boże jest napełnione obecnością Tego, o którym daje świadectwo. Tak jak symbol, zawiera w sobie oznaczaną rzeczywistość, i dlatego może być nazywane „sakramentem słyszalnym”⁸. Równocześnie *Pismo Święte* pełni rolę performatywną: dzięki epiklezie urzeczywistnia to, co wyraża i dokonuje przemiany ludzkiego wnętrza. Stąd każde czytanie *Pisma Świętego* ma charakter liturgiczny.

Zdaniem lubelskiego teologa, głoszenie Słowa w formie świadectwa wyraźnie wskazuje na to, że Dobra Nowina jest nie tylko pamięcią tego, co się wydarzyło, ale jest przede wszystkim proklamacją aktualnej skuteczności wydarzeń paschalnych dla całego świata z równoczesną zapowiedzią ich spełnienia w eschatologicznej przyszłości⁹. Jest nadejściem tego, co ogłasza, „wyprzedzającą formą Paruzji”, „wewnętrzną transcendencją w stronę przyszłości Paschy całego świata”¹⁰. Podstawą aktualności objawienia misterium Chrystusa jest jednorazowe wydarzenie zmartwychwstania Ukrzyżowanego, które antycypuje cel całych dziejów. Dlatego wydarzenie paschalne jest, według lubelskiego

⁷ Pascha II, s. 194. Sakramentalną naturę tekstu biblijnego dobrze oddaje też Wilfred Cantwell Smith. Stwierdza, że *Biblia* ma charakter sakramentalny, ponieważ jej historyczna treść zawarta w księdze pełni funkcję mediacji w zaangażowaniu w czytelnikiem. W ten sposób tekst transcending swoją własną sytuację w momencie, gdy jest interpretowany przez daną wspólnotę. Por. W. C. Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis 1993, s. 212-242.

⁸ Por. Pascha II, s. 204. Dokonując analogii pomiędzy naturą słowa i sakramentu, Hryniewicz w osobnym punkcie odnosi to do czynności sakramentalnej. Chodzi o to, że rozważa rolę słowa w połączeniu ze znakiem sakramentalnym. Celem jest ukazanie podobieństwa i współzależności między tymi dwoma środkami Zbawienia w ich strukturze i działaniu. Por. *ibidem*, s. 203-207.

⁹ Por. Pascha II, s. 191.

¹⁰ Por. Pascha II, s. 201-202.

teologa, częścią procesu przepowiadania, w którym Bóg, za pośrednictwem swych świadków, nadal daje świadectwo.

Jezus jest obecny nie tylko w słowie przepowiadania, ale także w tych, którzy je przepowiadają. Ta obecność sprawia, że słabe ludzkie słowo uzyskuje Bożą moc, pewność, której nie ma samo z siebie. W takim ujęciu, chodzi nie tylko o przekazywanie Dobrej Nowiny słowem, ale i całym życiem. Dlatego Hryniewicz stwierdza, że także apostołat staje się udziałem w paschalnej tajemnicy Chrystusa. Jest uczestnictwem zarówno w Jego Męce, jak i mocy Zmartwychwstania¹¹. Według autora *trylogii*, te dwa wymiary Paschy są stale obecne w głoszonym słowie. Stąd misja Chrystusa w głoszeniu słowa Boga staje się zadaniem wspólnoty wierzących wobec świata. I tym samym jest udziałem w Jego mesjańskim – prorockim posłannictwie¹². W ten też sposób Kościół, a w nim każdy człowiek bierze udział w Jego paschalnym misterium poprzez doświadczenie cierpienia i jednocześnie mocy Zmartwychwstania. Należy bowiem pamiętać, kontynuuje Hryniewicz, że głoszenie słowa Bożego nosi w sobie część cierpienia Chrystusa, a tym samym podobieństwo do Jego śmierci. Hryniewicz wyraża przekonanie, że głoszone w Kościele słowo Boże nosi w sobie samym znamię Paschy. Podziela kenotyczny stan krzyża: „nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie” (1 Kor 1, 18)¹³. Wszystko to jednak zmierza nie do trwania w samym stanie niemocy,

¹¹ D. Kurek-Chomycz, rozważając w swym artykule 2 Kor 4, 10 prezentuje apostołskie cierpienie jako udział w śmierci i życiu Jezusa oraz jako epifanię Bożej mocy. Stwierdza, że cała Pawłowa działalność apostołska, głównie jego cierpienie i nauczanie (lub raczej nauczanie w, i przez cierpienie) jest jego udziałem w śmierci Jezusa po to, by Jego zmartwychwstałe życie objawiło się w tych, którym je głosi. Kurek stwierdza, że Pawłowa interpretacja współcierpienia nie odnosi się w tym przypadku do całej chrześcijańskiej egzystencji, ale tylko Apostoła. Wielu egzegetów rozważając Pawłowe listy sugeruje pewien porządek hierarchiczny w uobecnieniu cierpienia Jezusa, przypisując Apostołowi pierwszeństwo i rolę mediatora. Por. idem, „*Always Carrying the Dying of Jesus In the Body*” (2 Kor 4, 10). *Apostolic Suffering as Participation In the Dying and the Life of Jesus, and as an Epiphany of God’s Power*, op. cit., s. 5-7. Zob także. C. B. Cousar, *Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters*, Minneapolis, 1990, s. 149-157; F. J. Matera, *Apostolic Suffering and Resurrection Faith. Distinguishing Between Appearance and Reality* (2 Kor 4, 7-5.10), [w:] R. Bieringer, V. Koperski, B. Lataire (red.), *Resurrection in the New Testament*, Leuven 2002, s. 387-405.

¹² Por. Pascha II, s. 196, 199.

¹³ Por. Pascha II, s. 196.

ale do „postawienia ludzi w obliczu śmierci Chrystusa oraz mocy Jego zmartwychwstania”¹⁴. Hryniewicz pisze:

Kto głosi śmierć Pana (1 Kor 11, 26), ten włącza ludzi w obecność Chrystusa, który przeszedł przez śmierć. Słowo staje się w ten sposób obecnością. Stawia w obliczu Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego (...) ¹⁵.

Jednocześnie, nie tylko ten, kto głosi, ale także ten, kto przyjmuje słowo Boże przeżywa w sobie, zdaniem Hryniewicza, pewnego rodzaju „paschę”, przejście ze śmierci do życia¹⁶. Głoszone bowiem słowo mocą Ducha wnika w głąb jestestwa człowieka i wzywając do wiary oraz nawrócenia, dokonuje w nim przemiany. Ujawnia się tu po raz kolejny dialektyka daru i zadania. Głoszone bowiem słowo, wyjaśnia autor rozważań paschalnych, zawsze pozostanie tylko (aż!) aktualnym wezwaniem, zaproszeniem Jezusa do udziału w Zbawieniu, które w sobie zawiera. Czyn jednak człowiek musi podjąć dobrowolnie, przez nawrócenie do życia w prawdziwej wolności. Tak oto ujawnia się podstawowy sens głoszenia Słowa: wzbudzić w człowieku wiarę i postawić go w obliczu misterium zbawczego Chrystusa. Słowo bowiem to nie tylko treść, ale jednocześnie zapowiedź i wezwanie do drogi, by tworzyć nowe wymiary życia. To eschatologiczny dar, który już uobecnia ukrytą przyszłość Paschy całego świata¹⁷.

Uobecnienie w wierze

W paschalnych rozważaniach Hryniewicza, wiara jest omawiana w kontekście słowa Bożego. W koncepcji lubelskiego ekumenisty chodzi o to, że Słowo wzbudza wiarę w człowieku i stawia w obliczu Ukrzyżowanego. Polega ona nie tylko na uznaniu słów za prawdziwe, ale na ich rzeczywistym przyjęciu w życiu, które wyraża się w życiu sakramentalnym i jego kontynuacji pośród codzienności. Dlatego też wiara jako uobecnienie misterium Chrystusa posiada podwójny wymiar: jest łaską Boga, który wzywa i jednocześnie czynem człowieka, który daje odpowiedź na Jego wezwanie zawarte w słowie¹⁸.

¹⁴ F.-X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, mystère du salut*, Le Puy 1950, s. 369; cyt. za: Pascha II, s. 197.

¹⁵ Pascha II, s. 196.

¹⁶ Por. Pascha II, s. 185.

¹⁷ Por. Pascha II, s. 202.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987. Papież opisuje istotę i przymioty wiary. Rozwija integralną koncepcję wiary, podkreślając jej personalistyczny i dynamiczny charakter. Podkreśla, że wiara jest nade

Wiara, przekonuje autor *trylogii*, jest warunkiem wejścia człowieka w misterium paschalne Chrystusa. Nie ma bowiem mowy o żadnym mechanizmie Zbawienia. Odkupienie należy do porządku łaski i miłości, a nie przymuszenia. Dlatego udział w nim zależy od dobrowolnej decyzji człowieka, która wyraża się właśnie w akcie wiary. Zdaniem Hryniewiczza, „wiara jest osobowym aktem zespolenia człowieka z Chrystusem zmartwychwstałym, całościowym aktem zaufania i zgody na uczestnictwo w Jego tajemnicy”¹⁹. Wiara sama w sobie jest nie tylko otwarciem na misterium, ale już uczestnictwem w nim, ponieważ uwierzyć to jednocześnie przyjąć misterium.

Sam akt wiary ma, zdaniem lubelskiego teologa, charakter ofiary i uczestnictwa w niej. Jest bowiem obumarciem samemu sobie, wyrzeczeniem się autonomii własnego myślenia, rezygnacją z własnej logiki, uznaniem swojej słabości i ograniczoności oraz przeniesieniem ośrodka swego życia z siebie samego na Boga, jest posłuszeństwem wobec Niego²⁰. Nie chodzi tu znów o samo trwanie w dolorystycznie rozumianej ofierze, ale w ofierze, która ma charakter paschalny, tzn. że poprzez udział w niej człowiek doznaje jednocześnie chwały Zmartwychwstania Chrystusa, która nadaje tej pierwszej radosny i pogodny charakter.

Według autora rozważań paschalnych, nie da się w ogóle pojmować wiary w oderwaniu od misterium paschalnego. Nie tylko dlatego, że wiara jest na nie ukierunkowana, czy też dlatego, że jej treścią jest nic innego jak zbawcze działanie Boga, które w misterium paschalnym osiągnęło szczyt. „Z istoty swej wiara jest rzeczywistością paschalną. W niej misterium paschalne znajduje swoje przedłużenie i dopełnienie, przez nią rozszerza zakres swojego zbawczego promieniowania i wchodzi w żywą relację z intymnym wnętrzem każdej osoby ludzkiej”²¹.

Przez wiarę człowiek może doświadczyć rzeczywistości, która zawiera ukryty sens, należy do rzeczywistości niewidzialnego świata. Wiara, oświecona mocą Ducha, daje w niej udział, bo Chrystus rzeczywistoście, tzn. cieleśnie zmartwychwstał. Jego słowo, które pociąga ludzi do wiary i uwrażliwia na potrzeby drugiego człowieka nie jest zatem wyrazem jedynie moralnej zachęty i sentymentalnego aktu ze strony człowieka. Jest realnym wszczęciem w Zmartwychwstałego. Nie

wszystko darem Boga, propozycją Zbawienia, oczekującą odpowiedzi i jako taka jest wolnym aktem ludzkim wyrażającym się w całościowej jego postawie. Por. *ibidem*, s. 21-62.

¹⁹ Pascha II, s. 197.

²⁰ Por. Pascha II, s. 197.

²¹ Pascha II, s. 197.

można zapomnieć, przypomina Hryniewicz, że „w Kościele wiara nie jest czymś zgoła subiektywnym, lecz rzeczywistością transsubiektywną i ponadindywidualną. Za jej pośrednictwem Duch Święty objawia nam misterium Chrystusa i odsłania pełny sens zmartwychwstania”²². On sprawia, że w wierze i przez wiarę misterium paschalne staje się rzeczywiście obecne i dostępne dla człowieka. Wiara „czerpie swą moc twórczą i przemieniającą z samego wydarzenia paschalnego, które przez Ducha Świętego działa ustawicznie na każdego wierzącego, i w tym sensie uobecnia się w jego życiu”²³. Jej wyrazem i umocnieniem jest całe sakramentalne życie Kościoła.

Uobecnienie sakramentalne

Hryniewicz wyraża przekonanie, że współczesnym ludziom niełatwo przychodzi wierzyć w rzeczywistość, która ma strukturę misterium. Stwierdza, że wierzący o wiele chętniej oddają się działaniu ku potrzebom świata, co w pewnym sensie przyczynia się do upadku liturgii lub przynajmniej usunięcia jej z centrum życia chrześcijańskiego. Rwąca się więź między ministerium i misterium, jest, jego zdaniem, spowodowana utratą poczucia tajemnicy lub lęku przed nią. Dlatego lubelski teolog stara się przedstawić misterium wiary nie jako doktrynę, ale wszechogarniającą rzeczywistość życia wiary, która realizuje się w kulcie Kościoła. Analizuje nie tylko naturę sakramentu, ale także jego cel oraz sposób uobecnienia. Czerpiąc w dużej mierze z dorobku takich myślicieli jak Odo Casel czy Edward Schillebeeckx, stara się przedstawić przede wszystkim mistagogiczny charakter ekonomii sakramentalnej i ukazać jej zbawczą aktualność dla każdego człowieka. Poszukując istoty chrześcijaństwa, podobnie jak teologowie, na których się powołuje, zwraca uwagę na zbawczą, osobową relację Boga do człowieka.

²² W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 257, dalej: Pascha I. Hryniewicz niewiele miejsca poświęca na omówienie wiary. W innym dziele, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997, nadmienia krótko, że wiara daje dostęp do zbawczej tajemnicy Chrystusa, a Duch Święty ustawicznie uzdalnia ludzi do przyjęcia jej daru. Por. *ibidem*, s. 18.

²³ Pascha I, s. 210. Hryniewicz przypomina, że takie ujęcie nie narusza w niczym jednorazowego i niepowtarzalnego charakteru dzieła dokonanego przez Chrystusa. W innym miejscu teolog wyraża przekonanie, że w samym akcie wiary należy widzieć obecność Ducha Świętego. „Boży dar wiary daje uczestnictwo w zbawczej tajemnicy Chrystusa, a dokonuje się to dzięki działaniu Ducha Świętego”. Idem, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*, L. Górka, W. Hryniewicz (red.), Warszawa 1987, s. 31.

Autor rozważań paschalnych wielokrotnie podkreśla, że całe życie chrześcijańskie to współdokonywanie misterium paschalnego z Chrystusem²⁴. Uważa, że konkretne chrześcijaństwo urzeczywistnia się przez osobową wspólnotę losu ze Zmartwychwstałym, która dokonuje się zwłaszcza w sakramentach. „Po cóż to sakramentalne przedłużenie?” – pyta za Schillebeecksem i od razu przytacza jego odpowiedź: „Bez niego bowiem jedna z dogłębnie ludzkich cech Wcielenia się Boga byłaby dla nas stracona”²⁵.

Hryniewicz przypomina, że Kościół stanowi rzeczywistość teandryczną, że jest wspólnotą zbawczą, ale istniejącą w czasie, w ziemskiej strukturze i dlatego domaga się pośrednictwa znaków sakramentalnych, które uobecniają dokonane raz na zawsze Zbawienie i czynią je dostępnym dla każdego człowieka. Po swym Zmartwychwstaniu, Chrystus przyjął pneumatyczny sposób istnienia, który sprawia, że jest obecny w inny sposób niż dotąd – ponadhistoryczny. Lubelski teolog wyjaśnia, że

gdyby Chrystus nie uczynił swojej niebiańskiej cielesności w jakiś sposób dla nas na ziemi widzialną, Jego Odkupienie nie byłoby dla nas, nie byłoby zwrócone ku nam. Pośrednictwo Chrystusa jako człowieka stałoby się wówczas bez znaczenia. Nie byłoby żadnej racji istnienia człowieczeństwa Chrystusowego po dokonaniu Odkupienia²⁶.

Dlatego sakramenty są tym właśnie ziemskim przedłużeniem zbawczej roli chwalebego człowieczeństwa Chrystusowego. Kościół otrzymał od Niego te środki zbawcze, by przedłużać Jego obecność. W tym tkwi, zdaniem Hryniewicza, istotny sens sakramentalnego uobecnienia, że skutecznie dają Kościołowi, a w nim człowiekowi każdego czasu, uczestnictwo w dokonanej raz na zawsze tajemnicy paschalnej. Dzięki temu sakramenty dokonują przemiany całego życia, aby stało się Paschą, czyli przejściem ku Bogu. W ten sposób uobecnienie prowadzi do uczestnictwa, dzięki któremu człowiek dostępuje łaski przeobstwienia i zbawienia.

Sakramenty w Hryniewiczowej koncepcji, to przede wszystkim dar i zaproszenie Boga. Jest to zaproszenie skierowane imiennie do każdego człowieka w określonym momencie jego życia do wspólnoty ze swym Stwórcą. Lubelski teolog odchodzi od scholastycznej terminologii, która pojmowała sakramenty w kategoriach reistycznych. Jego zdaniem, sakrament to przede wszystkim sam Chrystus, ponieważ

²⁴ Por. Pascha II, s. 232.

²⁵ Pascha II, s. 272.

²⁶ E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966, s. 66, cyt. za: Pascha II, s. 228.

w Nim dokonało się doskonałe zjednoczenie Boga z człowiekiem. Jako znak obecności Boga, sam Chrystus, Jego osoba, wydarzenia z życia, uwielbione człowieczeństwo jest możliwością i miejscem spotkania z Bogiem. W tym właśnie sensie Chrystus stanowi pierwotny sakrament, czy też prasakrament²⁷. Co więcej, Hryniewicz idzie dalej w swych rozważaniach, aniżeli inni teologowie. Uprawiając konsekwentnie teologię ekumeniczną, uzupełnia koncepcję chrystologiczną o trynitarną. Jego zdaniem, misterium, bo taka jest etymologia sakramentu²⁸, to sam Chrystus, Jego zbawcze, paschalne dzieło, ale jednocześnie i nierozzerwalnie, rzeczywistość pneumatologiczna, eklezjalna i eschatologiczna.

Hryniewicz uświadamia, że różne momenty historii Zbawienia nie przeczą sobie, ale stanowią w gruncie rzeczy jedną rzeczywistość. Jedno misterium objawia się w posłaniu przez Ojca Syna i Ducha, co jest kontynuowane w Kościele aż po eschatyczne spełnienie. Dlatego mówiąc o sakramentach, należy mieć na uwadze przede wszystkim samo misterium zbawcze Trójjedynego Boga, które uobecnia się w Kościele mocą Ducha. Stąd uprawnione jest stwierdzenie, że Kościół, jako historyczna konkretyzacja Chrystusa, stanowi niejako sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem (por. KK 1, KL 26, 41)²⁹. Poszczególne sakramenty stanowią konkretyzację sakramentalności Kościoła jako znaku bliskości Boga.

W tak szerokim kontekście rozumienia sakramentu, Hryniewicz za Caselem mocno podkreśla, że poszczególnych sakramentów nie można rozumieć jako środków łaski umożliwiających moralne oddziaływanie przeszłych aktów zbawczych³⁰. Dar Zbawienia, którego Chrystus dokonał na krzyżu ma powszechne znaczenie, więc musi być obecny dla każdego człowieka i przewyciężyć odstęp czasu oddzielający go od zbawczych wydarzeń³¹. Dlatego Hryniewicz uważa, wciąż inspirując się wyżej wspomnianymi teologami, że sakramenty nie są środkiem,

²⁷ Por. Pascha II, s. 215.

²⁸ Hryniewicz przypomina, że w *Piśmie Świętym* na próżno szukać słowa „sakrament”. Wyłoniło się ono ewolucyjnie z pojęcia misterium, które ma mocne biblijne zakorzenienie. Por. Pascha I, s. 52-54.

²⁹ Por. Pascha, s. 215. Celem uporządkowania terminologii, Chrystusa określa się najczęściej jako prasakrament, Kościół zaś jako podstawowy sakrament, korzeń poszczególnych sakramentów, które konkretyzują sakramentalność samego Kościoła. Por. ibidem. Zob. S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Skrypty z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984, s. 52-58. Zob. także. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980.

³⁰ Por. Pascha II, s. 238.

³¹ Por. Pascha II, s. 237.

ale miejscem, przestrzenią spotkania z Bogiem; ich oddziaływanie nie jest moralne, ale ontologiczne; nie są to przeszłe akty, ale obecne.

Wyjaśniając powyższe stwierdzenie, Hryniewicz powołuje się na Caselowską, realistyczną teologię symbolu. Jego zdaniem, dokonania benedyktyna z Maria Lach są bez precedensu, mimo że wielu teologów zgłaszało swe zastrzeżenia³². Hryniewicz jednak przyjmuje jego główne poglądy stając się kontynuatorem teologii misteryjnej. Uważa ją za nowy sposób myślenia w rozumieniu sakramentów, który skupia się na prawdziwym problemie. Koncepcję Casela – reasumuje Hryniewicz – Ratzinger ocenił jako „być może najbardziej owocną ideę teologiczną naszego stulecia”³³.

Jej główną cechą jest pokreślenie, że w znaku sakramentalnym uobecnia się nie tylko duchowy skutek, ale cały czyn zbawczy Odkupiciela. Hryniewicz przytacza argumentację benedyktyńskiego mnicha, który stwierdza, że skutków nie można pojąć bez uobecnianej przez nie rzeczywistości. Zbawienie bowiem można osiągnąć nie drogą aplikacji, lecz mistyczno-realnego współżycia i współumierania z Chrystusem, a to z kolei wymaga, by zbawcze czyny Chrystusa były aktualnie obecne w sakramentach³⁴.

W jego ujęciu znak sakramentalny to realny symbol, który zawiera oznaczaną rzeczywistość³⁵. Innymi słowy, realno-symboliczne uobecnienie zbawczego czynu Chrystusa. Nie tworzy się nowy, ani nie powtarza się, ale uobecnia się raz dokonany czyn zbawczy. Hryniewicz przytacza argumentację Casela, który odwołuje się do analogii z dogmatem trynitarnym:

³² Hryniewicz sam przytacza zarzuty stawiane wobec Casela. Por. Pascha II, s. 240-250.

³³ J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, 4. Ausg. Meitingen 1973, s. 5; cyt. za: Pascha II, s. 250.

³⁴ Por. Pascha II, s. 235.

³⁵ Por. Pascha II, s. 238. W teologii zachodniej duży wkład w rozumienie sakramentu, oraz całej rzeczywistości zbawczej, jako symbolu wniósł Louis-Marie Chauvet przez krytykę ontoteologicznych presupozycji klasycznej sakramentologii. Podobnie jak Hryniewicz, zdecydowanie odrzuca scholastyczny język przedstawiający sakrament w kategoriach rzeczy, którą można niejako „wyprodukować”. Ukazuje specyfikę ich działania jako symbolicznej wymiany: jest darem – łaską, który wyraża samą osobę i dlatego wzajemną postawą powinna być wdzięczność, przejawiająca się w tym, że otrzymany dar przekazuje się innym. Chauvet porównując sakramenty do manny na pustyni pisze, że sakramenty nie są „czymś”, tzn., nie są rzeczą posiadającą materialną wartość – są możliwe do spożycia tylko w momencie ich otrzymania. Zob. idem, *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, tłum. P. Madigan, M. Beaumont, Minnesota 1995, s. 99-135.

Jak w Synu jest Ojciec, jak w Chrystusie jest Syn Boży, i przez to nie powstają dwaj Bogowie, tak również w sakramencie zawiera się i uobecnia zbawczy czyn Chrystusa, i przez to nie tworzy się nowy zbawczy czyn „sakramentalny” obok pierwotnego czynu zbawczego³⁶.

Sakrament według Casela – kontynuuje lubelski teolog – to czynność kultyczna, za pośrednictwem której uobecnia się zbawcze misterium w sposób symboliczny i dramatyczny. Przez symbol rozumie nie tylko element materialny, ale także czynność sakramentalną jako „dramat”, w którym każdy może wziąć udział i stać się jego aktywnym współuczestnikiem, ponieważ w nim uobecnia się zbawcze misterium³⁷. Hryniewicz zauważa, że Casel niechętnie posługiwał się sformułowaniem „uobecnienie”, ponieważ łatwo kojarzy się z uobeczeniem subiektywno-myślowym lub robi wrażenie podwojenia czynu zbawczego. Benedyktowi zaś chodzi o całkowitą tożsamość niepowtarzalnego czynu historycznego i jego sakramentalnej celebracji³⁸. Dlatego można u niego znaleźć inne kategorie, takie jak naśladowanie. Czynność sakramentalna, wyjaśnia Hryniewicz, to symboliczne naśladowanie czynu Chrystusa, który jest w nim obecny. Należy jednak być ostrożnym używając także tej kategorii, ponieważ i ona łatwo kojarzy się z uobeczeniem wewnętrznym, mistyczno-moralnym. Krytycy teologii misteryjnej Casela wysuwali takie właśnie zastrzeżenia³⁹. Tymczasem Casel, jak stwierdza Hryniewicz, mocno przeciwstawiał się pojęciu sakramentalnego „naśladowania” w sensie czysto moralnym, tzn. zjednoczenia duszy z Chrystusem. Podkreślał znacznie głębszy realizm ontyczny tego naśladowania, które obejmuje całe jestestwo człowieka. „Nie jest to bynajmniej «naśladowanie» zewnętrzne. Uobecnienie misterium «w sakramencie» jest równocześnie jego obecnością w człowieku”⁴⁰. Lubelski teolog wyjaśnia nieco dalej:

w symbolicznej czynności sakramentalnej urzeczywistnia się w szczególności wspólnota życia i losu z Chrystusem, nadając tym samym całemu życiu chrześcijańskiemu wyraźny rys chrystopologiczny

³⁶ O. Casel; cyt. za: Pascha II, s. 238.

³⁷ Por. Pascha II, s. 239.

³⁸ Według lubelskiego teologa, benedyktyński mnich nawiązuje w swej interpretacji do platońsko-patrystycznej idei obrazu i uczestnictwa. W takim ujęciu, zbawczy czyn pełni rolę pierwowzoru, sakramenty zaś są jego odzwierciedleniem i obrazem. Poprzez uczestniczenie w sakramentach człowiek uczestniczy w rzeczywistości pierwowzoru. Por. Pascha II, s. 239.

³⁹ Por. Pascha II, s. 241-250.

⁴⁰ Pascha II, s. 242.

i eschatologiczny. Sakramentalny kult i praktyka życia przynależą wzajemnie do siebie w równym stopniu jak sakrament i naśladowanie Chrystusa⁴¹.

Przy okazji omówienia jednego z zarzutów, tzn. przeciwstawienia uobecnienia w duszy i uobecnienia w sakramencie, należy przywołać rozróżnienie, jakie poczynił Hryniewicz u początków swych paschalnych rozważań, a którego nie znajdzie się w drugim, centralnym tomie *trylogii*. Chodzi mianowicie o rozróżnienie, które kulowski teolog analizuje omawiając uobecnienie się „starej” Paschy w życiu Izraela⁴². Jego zdaniem, uobecnienie wydarzenia paschalnego dokonuje się w podwójny sposób: 1) na płaszczyźnie psychologicznej, jako uobecnienie subiektywne ze strony człowieka, tj. przez wiarę, nadzieję i miłość; oraz 2) jako uobecnienie obiektywne ze strony Boga, który swą skuteczną interwencją zbawczą przeszłość czyni terażniejszością.

Jahwe aktualizuje i uobecnia zbawienie paschalne; daje w nim uczestnictwo wszystkim, którzy „wspominają” Jego czyny. Oznacza to, że między terażniejszością a przeszłością przerzucony został tajemniczy pomost, który przewycięża dzielącą je odległość⁴³.

Dzięki liturgicznej celebracji święta, działanie Boga w przeszłości i antycypacja eschatologicznej przyszłości, staje się terażniejszością. Przy tym, stwierdza Hryniewicz, anamneza Paschy w celebracji, oznacza coś więcej niż czysto psychologiczny akt pamięci ze strony człowieka. Jego

⁴¹ Pascha II, s. 244. W innym miejscu lubelski teolog stwierdza, że „celebracja sakramentalna dokonuje się w przestrzeni życiowej tworzonej przez Ducha Świętego”. Pascha II, s. 236. Hryniewicz do tego stopnia podkreśla związek znaku sakramentalnego z życiem, że nadaje temu drugiemu charakter sakramentalny. Por. Pascha II, s. 340. Uważa, że sakramentów nie można rozumieć punktualistycznie, lecz jako proces, który obejmuje całe życie i poprzez nie się weryfikuje. Przez chrzest, który zapoczątkowuje życie sakramentalne, każdy człowiek staje się bytem paschalnym. Ponadto, celem sakramentów w jego przekonaniu jest przemiana życia, aby stało się Paszą – przejściem ku Bogu. Por. Pascha II, s. 285.

⁴² Por. Pascha II, s. 42-50.

⁴³ Pascha I, s. 47. Papież Pius XII w swej encyklice *Mediator Dei* pisze także o dwóch rodzajach uobecnienia. Pierwsza, to bytowa łączność z Chrystusem przez sakrament chrztu i Eucharystii, druga zaś to łączność moralna, która wyraża się, jego zdaniem, przez odczucie tego, co czuł Chrystus, gdy składał swą ofiarę. W obu przypadkach papieżowi chodzi o to, by wierni podczas Eucharystii włączali samych siebie w ofiarę Chrystusa. Używa słowa *conditio victimae* (współofiarowanie), by wyrazić istotę tej ofiary. Także w innych miejscach encykliki, papież bardzo często akcentuje potrzebę uczestnictwa wiernych w składaniu ofiary eucharystycznej. Zob. Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei et Hominum”*, Castel Gandolfo 1947, zwłaszcza nr 60-61.

zdaniem jest kultycznym uobecnieniem historycznego wydarzenia. „Nie jest jedynie subiektywnym wspomnieniem zbawczych wydarzeń, mieszczącym się w ramach przeżycia religijnego. Jest misterium kultycznym, czyli uobecnieniem tego, co Bóg uczynił dla zbawienia ludzkości”⁴⁴.

Jak w izraelskiej teologii święta akcent spoczywa na liturgicznym dzisiaj, tak samo Casel, a wraz z nim Hryniewicz nawiązuje do idei „wiecznego dzisiaj” Boga. Chcąc uzasadnić fakt uobecniania się zbawczego czynu w znaku sakramentalnym, Hryniewicz przytacza koncepcję Casela, którą nieco dalej sam bardzo obszernie rozwija. Chodzi o odwołanie się do idei wieczności Boga, który nie jest ograniczony czasem i przestrzenią oraz funkcji Ducha Świętego, który znosi przedziały czasowe i daje uczestnictwo w wieczności samego Stwórcy.

Przed podjęciem próby omówienia sposobu uobecnienia Hryniewicz przypomina, by nie chcieć rozumieć wszystkiego. Misterium pozostanie tajemnicą. Dodaje jednak, że mimo apofatyczności, należy podejmować starania w celu przybliżenia zrozumienia prawd przekraczających ludzką percepcję. Jego zdaniem, Sobór uniknął tej próby i nie wyjaśnił sposobu uobecnienia. Nie powiedział nawet jednoznacznie, co się uobecnia podczas sprawowania sakramentu, wyjaśnia teolog. W konstytucji liturgicznej jest jedynie mowa o tym, że Kościół obchodząc misteria odkupienia otwiera „bogactwa dzieł i zasług swojego Pana, aby w jakiś sposób uobecniały się w każdym czasie, a wierni mogli zetknąć się z nimi i dostąpić łaski zbawienia” (KL 102).

Idea wieczności Boga i funkcji Ducha, którą Hryniewicz podejmuje wyraźnie za Caselem, próbuje wyjaśnić sposób uobecnienia się misterium w znaku sakramentalnym. Jego zdaniem, Pascha i zesłanie Ducha Świętego to „wiecznotrwałe tajemnice”⁴⁵, które posiadają charakter jednocześnie czasowy i ponadczasowy. Dokonały się w określonym momencie historii „raz na zawsze”. Zdaniem Hryniewicza, realizm wcielenia, czyli osobowego wejścia Syna Bożego w rzeczywistość czasu i przestrzeni, domaga się i potwierdza rzeczywistą relację do czasu i historii. Dlatego stwierdza, że raz dokonane wydarzenie nie może się dokonać jako takie w czasie teraźniejszym. Równocześnie, wydarzenie to nie przeminęło wraz z czasem. Jako dzieło Syna Bożego, dopełnione w Zmartwychwstaniu i Zesłaniu Ducha, zawiera w sobie wartość transcendentną, która sprawia, że dzieło zbawcze pozostaje nieprzemijające i wiecznotrwałe. Hryniewicz przybliży rozumienie wiecznotrwałości Paschy i zesłania Ducha w różny sposób.

⁴⁴ Pascha I, s. 162.

⁴⁵ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus...*, op. cit., s. 84; cyt. za: Pascha II, s. 259.

Odwołując się do perspektywy antropologicznej uzasadnia, że choć człowiek, istota żyjąca w czasie i przestrzeni, podejmuje akty, które przemijają, jednak ich duchowo-osobowa wartość pozostaje. To, co się dokonało wczoraj, wyciska jakieś piętno na dzisiaj człowieka, dlatego nie przemija to, czego człowiek doświadczył. Analogicznie, duchowa treść życia Jezusa – miłość i posłuszeństwo – pozostaje w Nim, nawet po śmierci, w Jego nowym sposobie bytowania. Tak właśnie duchowa i osobowa treść wydarzeń zbawczych uobecnia się, według autora *trylogii paschalnej*, w celebracji sakramentalnej, choć same wydarzenia w wymiarze fizycznym należą do przeszłości.

Zdaniem lubelskiego teologa, perspektywa antropologiczna w pewnym stopniu przybliżyła zrozumienie tajemnicy wiecznotrwałości, ale jest to raczej obecność duchowej treści, a nie trwałości i aktualności samych wydarzeń. Dlatego Hryniewicz powołuje się na rolę teandryzmu Wcieleń. Stwierdza, że czyny Jezusa są jednocześnie czynami Chrystusa, Syna Bożego, więc mają one udział w wieczności Boga. Jako takie posiadają w sobie coś więcej niż zwyczajne ludzkie dzieła, które przemijają z czasem, a pozostawiają tylko skutki. Jako czyny Boga, są wiecznie aktualne. Hryniewicz powołuje się też na E. Schillebeeckxa, który stwierdza, że „ludzkie czyny Jezusa są osobowo czynami Boga, są przeniknięte Boskim sposobem istnienia i obecności”⁴⁶. Dlatego odkupieńczy czyn pozostaje nadal aktualny w czasie. Jest obecny w sakramencie, ponieważ jego historyczny czyn zawiera element wiecznotrwały⁴⁷.

Hryniewicz rozpatruje także tajemnicę czasu i wieczności, by przybliżyć rozumienie wiecznego charakteru Paschy. Uważa, że między nimi istnieją wzajemne relacje, mimo zasadniczych różnic. Charakteryzują się bowiem dwoma różnymi sposobami istnienia. Pierwsze jest ograniczone, bo podlega przemijaniu, drugie jest od tego wolne. Jednak mimo tej różnicy, lubelski teolog podkreśla, że wieczność nie wyklucza czasu, a czas może uczestniczyć w wieczności. Ponadczasowe akty zbawcze (*kairos*) dokonują się w czasie (*chronos*), ale ich wymiar czasowy zostaje przewyciężony przez zetknięcie się z wiecznością Boga, która wynosi czas do wieczności. Dlatego misterium paschalne jest rzeczywistością, w której styka się czas i wieczność. Jego rolą, zdaniem Hryniewicza, jest przekształcenie czasu od wewnątrz, tzn.

⁴⁶ Ibidem, s. 88; cyt. za: Pascha II, s. 262.

⁴⁷ Hryniewicz stwierdza, że Schillebeeckx nie wyjaśnia wyraźnie na czym polega ów element ponadhistoryczny. Stwierdza, że wiecznotrwałość dotyczy strony zarówno duchowej jak i cielesnej aktu zbawczego i jako taki jest nadal obecny w sakramentach. Por. Pascha II, s. 263.

przeobrażenie tego, co czasowe w to, co wieczne. Lubelski teolog przytacza stwierdzenie V. Wanacha, według którego

zadaniem sakramentów jest nie tyle uobecnić misterium zbawcze, ile raczej nas samych wyzwolić spod panowania czasu, abyśmy mogli wejść w kontakt z ponadczasowym aktem Paschy Chrystusa i osiągnąć rzeczywistą wspólnotę z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym⁴⁸.

Zatem podstawą ponadczasowości jest działanie Boga, dzięki któremu Odkupienie jest wciąż obecne w każdym momencie istnienia człowieka w postaci sakramentalnej.

Hryniewicz rozpatruje wreszcie ponadczasowość w świetle wewnętrznej jedności dzieła Chrystusa. Poszczególne wydarzenia z życia Jezusa, jak pisze lubelski teolog, stanowią w gruncie rzeczy jedno wielkie misterium, które w swej treści zbawczej jest niezależne od upływu czasu. Wcielenie, uzasadnia, dokonało się w czasie, ale trwa nadal jako akt i wydarzenie, ponieważ Chrystus wciąż aktualizuje raz przyjęte człowieczeństwo⁴⁹. Gdyby nie ta ustawiczna aktualizacja, Chrystus przestałby być człowiekiem. Także ludzka śmierć Chrystus jako początek wieczności posiada charakter ponadczasowy. Hryniewicz wyjaśnia, że ukrzyżowanie jako zjawiskowa oprawa śmierci Jezusa należy do przeszłości, ale jej wewnętrzna istota, tj. ostateczna decyzja miłości i posłuszeństwa, oddania się Ojcu zostaje uwieczniona. Trwa na zawsze zarówno akt oddania, jak i jego przyjęcia ze strony Ojca, który został potwierdzony w Zmartwychwstaniu. Hryniewicz dodaje, że ponadczasowość śmierci i jednocześnie uwielbienia Jezusa jest wyraźnie widoczna w jej sakramentalnej antycypacji podczas Ostatniej Wieczerzy. To w niej jest obecne wydarzenie, które historycznie nastąpi następnego dnia. Fakt ten potwierdza, że wydarzenia te mają wartość transcendentną w stosunku do czasu. Zatem tak, jak zbawcze wydarzenie zostało antycypowane, tak samo może być uobecnianie w późniejszym czasie, zachowując tę samą zbawczą treść: „jako osobowy czyn Syna Bożego, oddanie to trwa dalej w wiecznej aktualności, a nie tylko w swoich skutkach”⁵⁰. Dlatego właśnie, reasumuje Hryniewicz, wydarzenie paschalne, mimo swej relacji do historii, pozostaje aktualne w Chrystusie i dzięki temu może się wciąż uobecniać w sakramentach, choć już bez zewnętrznych elementów. Teolog rozważań paschalnych niezachwianie podkreśla, że czyn zbawczy nie trwa jedynie na sposób

⁴⁸ Pascha II, s. 269. Por. V. Wanach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951, s. 389-391.

⁴⁹ Por. Pascha II, s. 270.

⁵⁰ Pascha II, s. 271.

ponadczasowej idei lub też tylko w swej treści etycznej jako normatywny przykład postępowania, ani też tylko nie jest obecny w swoich skutkach jako „skarbiec zasług”⁵¹. Jest wciąż obecne jako wydarzenie w swej ontycznej treści.

Ostatecznie wiecznotrwałe misterium paschalne jest obecne w sakramencie za pośrednictwem uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa i mocy Ducha. Uczestnictwo w akcie Odkupienia, podkreśla Hryniewicz, jest nieodłączne od zjednoczenia z Chrystusem zmartwychwstałym w mocy Ducha. Czerpiąc z rozważań lubelskiego dogmatyka z zakresu implikacji Zmartwychwstania Chrystusa, można stwierdzić, że to właśnie dzięki uwielbieniu Chrystusa wydarzenie Paschy stało się wiecznotrwałe. Pascha obejmuje i przenika wszystkie czasy. Wydarzenie Zmartwychwstania wymyka się kategoriom czasu i przestrzeni, dzięki czemu umożliwia, by podczas celebracji sakramentu, zwłaszcza Eucharystii, każdy człowiek miał możliwość udziału w zbawczych tajemnicach Jezusa Chrystusa. Teolog dodaje, że udział człowieka w śmierci nie polega na dezintegracji i zniszczeniu, ale jest przejściem do uwielbienia wraz z Chrystusem. Jest zaproszeniem do odnalezienia prawdziwego sensu życia, do wspólnoty ze swym Stwórcą.

Uobecnienie zbawczych tajemnic w sakramencie dokonuje się zawsze mocą Ducha, którego Hryniewicz nazywa twórcą porządku sakramentalnej, duchowej i obiektywnej obecności zmartwychwstałego Chrystusa⁵². Po swym Zmartwychwstaniu, sam Chrystus prosi Ojca o zesłanie Ducha Świętego (zob. J 14,16), co zdaniem Hryniewicza świadczy najdobitniej o nieprzemijającej aktualności wydarzeń zbawczych. To Duch sprawia nowy, sakramentalny sposób obecności Zbawienia i jest przyczyną jego skuteczności. Sakramenty są wciąż jednym i tym samym kultem, prośbą (epiklezą) składaną przez samego Chrystusa do Ojca o zesłanie Ducha na wspólnotę⁵³. Dzięki tej trynitarnej skuteczności, w Kościele w sakramentalny sposób urzeczywistnia się misterium paschalne. Jest to czyn niezależny od świętości człowieka, choć jako osobowy dar odnosi najpełniejszy skutek, gdy zostaje przyjęty i staje się jego udziałem. Hryniewicz kolejny raz podkreśla, że nie chodzi jedynie o stosunek moralnego podobieństwa, ale uczestnictwo w samych aktach zbawczych.

⁵¹ Por. *ibidem*.

⁵² Por. Pascha II, s. 415.

⁵³ Por. W. Hryniewicz, *Duch Święty, sakramenty, człowiek. Ku spotkaniu tradycji chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu*, „Znak” 32(1980) s. 1211. Por. także sens epiklezy eucharystycznej w: W. Hryniewicz, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy*, op. cit., s. 40-45.

Wyjaśniając bliżej rolę Ducha w sakramentalnym uobecnieniu zbawczych tajemnic, Hryniewicz stwierdza, że Jego osobowe działanie jest z natury swej transcendentne. Swój historyczny kształt uzyskuje jedynie w dziejach Chrystusa, Kościoła i poszczególnych ludzi⁵⁴. To On wynosi misterium paschalne Chrystusa ponad historię, w sferę wiecznie trwającego „teraz” i jednocześnie „wciela je rzeczywiście w ludzkie dzieje i urzeczywistnia w tajemnicy ludzkiej wolności”⁵⁵. Czyny Chrystusa dosięgają człowieka każdego czasu, ponieważ dzięki zbawczej mocy Ducha, akty dokonane w człowieczeństwie Chrystusa stają się z kolei aktami wspólnoty Kościoła, a w niej każdego z wierzących.

On jest „Duchem wiecznym” (por. Hbr 9, 14), obecnym w mesjańskiej funkcji Jezusa ziemskiego, która przedłuża się w Kościele. Tak jak był obecny w ofierze krzyża, tak samo daje współdziałal w niej każdemu człowiekowi podczas sakramentalnego uobecnienia. Nawiązując do znanej formuły H. Mühlena, Hryniewicz powiada, że Duch jest „jedną Osobą w wielu osobach”, tzn. tą samą w Chrystusie i w wielu osobach ludzkich⁵⁶. Jego trwanie przenika wszystkie czasy i miejsca, dlatego Pascha, dokonana raz na zawsze, nie może być powtarzana, ale ma charakter nieprzemijający, który sięga w najdalszą przyszłość. Dzięki Duchowi jest uobecniana i dostępna dla wszystkich pokoleń ludzkich.

Lubelski teolog wprowadza do swych wyjaśnień pojęcie inkluzji pneumatologicznej, która dopełnia aspektem pneumatologicznym patrystyczną ideę przyjęcia całej ludzkości w człowieczeństwie Jezusa podczas Wcielenia, chociaż akcent spoczywa na ofierze krzyża. Hryniewicz dochodzi do wniosku, że

współdziałal Ducha w Odkupieniu jest istotnym czynnikiem zrozumienia obecności wszystkich ludzi w człowieczeństwie Chrystusa na krzyżu. On włącza ich w tajemnice Odkupienia. Dzięki Duchowi Świętemu cała ludzkość mająca uczestniczyć w odkupieniu jest już obecna w paschalnej ofierze Jezusa. Udział Ducha w tej ofierze stanowi antycypację

⁵⁴ Por. Pascha II, s. 276; M. Kowalczyk, *Duch Święty w życiu i działaniu Ludu Bożego*, [w:] L. Balter [i in.] (red.), *Duch Odnawiciel*, Kolekcja Communio, t. 12, Poznań 1998, s. 183-217.

⁵⁵ Pascha II, s. 277.

⁵⁶ Por. Pascha II, s. 279. Zob. A. Czaja *Una Mystica Persona. Zasadnicze elementy pneumatologicznej eklezjologii Heriberta Mühlena*, CT 63(1993) fasc. 4, s. 82; Idem, *Jedna Osoba w wielu osobach*, op. cit., s. 99n. Tę specyfikę działania Ducha Mühlen wyraża także w kategoriach przyczynowości. Hryniewicz zapożycza ją od niemieckiego dogmatyka, by wyjaśnić zbawcze działanie Chrystusa. W tym miejscu, teolog z Paderborn stosuje ją do wyjaśnienia osobowego działania Ducha, który zamieszkując we wnętrzu ludzkiej osoby udoskonala ją i prowadzi do głębszego zjednoczenia tworząc jedną mistyczną osobę w wielu osobach. Por. ibidem.

Jego obecności i działania w tych, którzy przez wieki będą uczestnikami daru odkupienia. Jest to ten sam Duch – w Chrystusie i w wielości osób ludzkich. Chodzi tu jednak nie tyle o ontyczne włączenie wszystkich ludzi (inkluzja ontologiczna) w zbawcze działanie Jezusa, ile raczej o wszczepienie wynikające z osobowej właściwości Ducha Świętego (inkluzja pneumatologiczna). Właściwością tą jest jednoczenie osób. (...) Jako „Duch wieczny”, współdziałający w paschalnej ofierze Chrystusa, On także zawiera w sobie – w sposób Jemu tylko właściwy – wszystkich tych, którzy uczestniczyć będą w tej ofierze, uobecniającej się Jego mocą na przestrzeni dziejów. Obecność Ducha w zbawczych czynach Chrystusa umożliwia ustawiczne trwanie tajemnicy odkupienia w Kościele⁵⁷.

Uobecnienie egzystencjalne

Lubelski dogmatyk wykazuje w swoich rozważaniach, że misterium paschalne, które urzeczywistnia się zwłaszcza za pośrednictwem poszczególnych sakramentów, odnawia i uświęca ludzkie życie w różnych jego sytuacjach⁵⁸. W jego integralnie rozumianej koncepcji sakramentu, o której także była już mowa, chodzi o to, że sakramentów nie można rozumieć punktualistycznie, jako jednorazowego momentu, niejako religijnego interwału, całkowicie oderwanego od codziennego życia. Są one rzeczywistością, która swe wypełnienie znajduje pośród codzienności, w podstawowej aktywności właściwej każdemu człowiekowi. Życie jest ich wypełnieniem, stanowi odpowiedź człowieka, który przez swój świadomy wysiłek stale uczestniczy w misterium Chrystusa, a przez to staje się także jego własnym misterium, będąc jego „współdokonywaniem”.

W ten sposób lubelski teolog po raz kolejny daje wyraz swemu szero-kiemu rozumieniu sakramentu, które obejmuje, jego zdaniem, nie tylko siedem sakramentów świętych (w sensie ścisłym), ale także wszelkie czynności święte i całe życie⁵⁹. Uważa, że ekonomia sakramentalna nie dotyczy jedynie określonej liczby siedmiu sakramentów, ale

⁵⁷ Pascha II, s. 282-283. Ponieważ nie sposób omówić uobecnienia zbawczych tajemnic bez odwołania się do roli Ducha, dlatego zostało tu wyjaśnione pojęcie inkluzji pneumatologicznej, które dopełnia pojęcie solidarnego zespolenia z Chrystusem, które było przedmiotem rozważań pierwszego rozdziału.

⁵⁸ Por. Pascha II, s. 339.

⁵⁹ Por. Pascha II, s. 357-360. Hryniewicz inspirując się tu głównie teologią wschodnią wymienia spośród takich czynności: poświęcenie wody, krzyżma, świątyni czy też ikony w tradycji wschodniej. Wyjaśnia, że rolę poświęceń i benedykcji w aktualizacji misterium paschalnego podkreśla także tradycja Kościoła katolickiego, ale nie przypisuje im jednak charakteru ściśle sakramentalnego. Por. *ibidem*. W innym kontekście, podkreślając ścisły związek duchowości sakramentalnej z codzienną egzystencją, lubelski teolog nazywa życie swoistym sakramentem

oznacza raczej pewien sposób zbawczego działania Boga w świecie, który można by nazwać mianem sakramentalizmu. Jest to zatem pewna stała reguła, którą odsłaniają dzieje zbawienia. Wyraża się ona w tym, iż rzeczywistość widzialna staje się manifestacją jeszcze większej rzeczywistości zbawczej⁶⁰.

Lubelski dogmatyk odwołuje się do charakterystycznej mu argumentacji chrystologiczno-pneumatologicznej w uzasadnieniu swoich poglądów. Uważa, że to poszerzenie sytuacji sakramentalnej ma swoje uzasadnienie w Chrystusie jako podstawowym sakramencie zbawienia. Hryniewicz wyjaśnia, że sakrament to osoba Chrystusa, Jego zbawcze misterium, które dzięki powszechnej mocy Zmartwychwstania obejmuje wszystkie momenty historii Zbawienia. W ten sposób, misterium Chrystusa jako podstawowy sakrament znajduje swą kontynuację w czasie Kościoła aż po eschatyczne spełnienie. Wszystko to dokonuje się mocą Ducha, który czyniąc Kościół rzeczywistością sakramentalną sprawia także, że wszystko, co jest w Jego mocy może stać się rzeczywistością sakramentalną, czyli pośredniczącą w spotkaniu z Bogiem oraz miejscem zbawienia człowieka. Chodzi tu więc nie tylko o siedem sakramentów, ale także wszelkie święte czynności i całe życie człowieka z jego podstawową aktywnością, które uobecnia i aktualizuje misterium paschalne.

Na tę powszechność działania Boga wskazuje – jego zdaniem – właśnie symbol „siedmiu sakramentów”⁶¹. Uważa, że nie chodzi o dokładność liczby siedem, ale o to, że misterium paschalne ogarnia całość ludzkiej egzystencji, we wszystkich jej wymiarach.

Całe życie chrześcijańskie ma charakter sakramentalny i symboliczny. W swojej całości staje się ono znakiem Bożego działania, miejscem obecności zbawczego misterium Paschy i Pięćdziesiątnicy. W sferę tego zbawczego działania włączone są rzeczy tego świata, stając się w ten sposób pośrednikiem łaski Ducha Świętego [...] ⁶².

Dlatego Hryniewicz uważa, że Zbawienie nie działa tylko w siedmiu sytuacjach, ale wszędzie tam, gdzie życie ludzkie jest odnawiane przez życie Boże. W ten sposób poszerza się sytuacja sakramentalna.

Jeżeli istnieje tylko jeden dar zbawienia, którego źródłem jest paschalne misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz zesłanie Ducha Świętego, wówczas wszystko może być sakramentem. Jeżeli istnieje

paschalnym. Por. idem, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 218.

⁶⁰ Pascha II, s. 215.

⁶¹ Por. Pascha II, s. 334-340.

⁶² Pascha II, s. 339.

w gruncie rzeczy tylko jeden sakrament podstawowy (*to Mysterion*), którym jest Chrystus, wówczas mocą Jego Ducha wszystko może stać się sakramentem – w całej różnorodności przejawów działania i sytuacji ludzkiego życia⁶³.

Hryniewicz stwierdza przy tym, że taka sytuacja nie pomniejsza znaczenia sakramentów.

Wręcz przeciwnie, horyzont zostaje poszerzony o nowe punkty widzenia w kierunku powszechności daru zbawienia i różnorodności dróg, na których staje się on udziałem człowieka⁶⁴.

W ten sposób całe życie i każda wartość doczesna stanowiąc pośredniczącą rolę w spotkaniu z Bogiem, staje się paschalnym sakramentem Zbawienia i dlatego także przez tę podstawową aktywność człowiek uczestniczy w misterium paschalnym Chrystusa.

Zakończenie

Dzięki Duchowi Świętemu misterium Paschy jest kontynuowane w przestrzeni chwalebного Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół. W ten sposób, ludzie wszystkich czasów mają możliwość udziału w misterium Chrystusa. Hryniewicz często podkreśla, że rzeczywistość ta nie dokonuje się automatycznie, lecz wymaga zajęcia aktywnej postawy ze strony człowieka, która realizuje się w żywym kontakcie ze Zbawicielem. Osobowe oddziaływanie Chrystusa uzdalnia człowieka do przemiany i aktywnego udziału w Jego życiu, pozostawiając człowiekowi niejako wolną przestrzeń do dopełnienia. Ma ono miejsce zwłaszcza podczas uobecnienia zbawczych tajemnic Chrystusa. Misteryjna i realna obecność Chrystusa w słowie Bożym, wierze, sakramentach oraz ludzkiej egzystencji umożliwia zjednoczenie z Chrystusem poprzez wspólnotę losu. Dlatego karmienie się słowem Bożym, sakramentami i tworzenie prawdziwie ludzkiej, paschalnej egzystencji staje się formą udziału w misterium Chrystusa.

Słowa klucze: misterium paschalne, uobecnienie zbawczych tajemnic, słowo Boże, wiara, sakramenty, doczesna aktywność.

Bibliografia:

1. Bieringer R., *The Authority of the Bible for Theology*, „Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa“ 8(1997).

⁶³ Pascha II, s. 340.

⁶⁴ Ibidem, s. 340.

2. Chauvet L.-M., *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, tłum. P. Madigan, M. Beaumont, Minnesota 1995.
3. Congar Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980.
4. Cousar C. B., *Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters*, Minneapolis, 1990.
5. Czaja A., *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997.
6. Czaja A., *Una Mystica Persona. Zasadnicze elementy pneumatologicznej eklezjologii Heriberta Mühlena*, CT 63(1993) fasc. 4, s. 79-95.
7. Durrwell F.-X., *La Résurrection de Jésus, mystère du salut*, Le Puy 1950.
8. Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982.
9. Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002.
10. Hryniewicz W., *Duch Święty, sakramenty, człowiek. Ku spotkaniu tradycji chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu*, „Znak” 32(1980).
11. Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
12. Hryniewicz W., *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997.
13. Hryniewicz W., *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*, L. Górka, W. Hryniewicz (red.), Warszawa 1987.
14. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987.
15. Kowalczyk M., *Duch Święty w życiu i działaniu Ludu Bożego*, [w:] L. Balter [i in.] (red.), *Duch Odnowiciel*, Kolekcja Communio, t. 12, Poznań 1998, s. 183-217.
16. Kurek-Chomycz D., „Always Carrying the Dying of Jesus In the Body” (2Cor 4,10). *Apostolic Suffering as Participation In the Dying and the Life of Jesus, and as an Epiphany of God’s Power*, [w:] T. Merrigan, F. Glorieux (red.), „Godhead Here in Hiding”: *Incarnation and the History of Human Suffering* [w przyg. do druku].
17. Matera F. J., *Apostolic Suffering and Resurrection Faith. Distinguishing Between Appearance and Reality (2 Cor 4,7-5. 10)*, [w:] R. Bieringer, V. Koperski, B. Lataire (red.), *Resurrection in the New Testament*, Leuven 2002.
18. Napiórkowski S. C., *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984.
19. Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei et Hominum”*, Castel Gandolfo 1947.
20. Ratzinger J., *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, 4. Ausg. Meitingen 1973.
21. Schillebeeckx E., *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966.
22. Smith W. C., *What is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis 1993.
23. Wanach V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951.

Janusz Adam Frykowski

Tomaszów Lubelski

Dzieje parafii unickiej pw. Kuźmy i Damiana w Kłatwach do 1875 roku

THE HISTORY OF THE SAINTS COSMAS AND DAMIAN UNIATE PARISH IN KLATWY UNTIL 1875

The history of the village of Klatwy, the seat of the Saints Cosmas and Damian Uniate parish, dates back to at least fifteenth century. In 1462, due to the incorporation of the Duchy of Belz into the Kingdom of Poland, the village of Klatwy became part of the Starosty of Tyszowce and as a royal village functioned until 1768 the first partition of Polish-Lithuanian Commonwealth, Klatwy was annexed by the Habsburg Empire, then it became part of the Duchy of Warsaw and following the joint resolutions of the Congress of Vienna it was given to Russia.

Originally, the village of Klatwy belonged to the Greek Orthodox Church and after the incorporation of Red Ruthenia into the Crown of the Kingdom of Poland come under the influence of the Latin Church, therefore, the inhabitants of that region were of dual rites, both Eastern Orthodox (then Uniate) as well as Latin Church.

Key words: parish, Orthodox church, endowment, paroch (parish priest), Uniates, utensilis.

Wprowadzenie

Dzisiejsze Kłatwy to wieś położona w środkowej części gminy Tyszowce, nad rzeką Huczwą, w powiecie tomaszowskim w województwie

lubelskim. Miejscoowość ta ma bogatą historię, o czym świadczą ślady osadnictwa sięgające neolitu i odkryta niedawno osada rolników kultury lubelsko-wołyńskiej na terenie Kolonii Kłątwy¹. Pierwsza historyczna wzmianka o tej miejscowości pochodzi z końca XV stulecia². W związku z powyższym można się spodziewać, że miejscowość ma starsze korzenie, sięgające może nawet początków XV wieku. W okresie staropolskim Kłątwy położone były w ziemi bełskiej, która do 1462 roku tworzyła oddzielne księstwo podległe książętom z mazowieckiej linii Piastów. Po śmierci ostatniego z nich, Władysława II, ziemia bełska weszła w skład Korony jako odrębne województwo³. Po włączeniu księstwa bełskiego do Korony, Kłątwy weszły w skład dóbr królewskich. Wieś ta, razem z Perespą, Mikulinem i Przewalem, tworzyła niegrodowe starostwo, którego siedzibą były miasto Tyszowce⁴. Od I rozbioru Polski do 1809 roku wieś leżała w granicach monarchii austriackiej, następnie w wyniku powiększenia Księstwa Warszawskiego znalazła się w jego granicach i funkcjonowała tam do końca wojen napoleońskich. Kolejna zmiana przynależności nastąpiła w 1815 roku, kiedy to Kłątwy znalazły się na terytorium utworzonego na kongresie wiedeńskim Królestwa Polskiego, zależnego od Cesarstwa Rosyjskiego⁵.

Ze względu na to, że Kłątwy położone były w województwie i w powiecie bełskim, ich ludność poddana była oddziaływaniu dwóch funkcjonujących obok siebie diecezji: prawosławnej eparchii chełmskiej⁶ (po 1596 roku unickiej) oraz chełmskiej diecezji katolickiej obrządku

¹ J. Frykowski, E. Niedźwiedz, J. Niedźwiedz, *Dzieje miejscowości gminy Tyszowce powiat tomaszowski*, Tyszowce – Zamość 2008, s. 45.

² *Rex Andreae Czurylo de Sthoyenycze 1000 fl. hung. debit pro 24 iun. 1495 in praetorio castri Premisliensis reponere vel introductionem in oppidum Tyszowcze cum villis Mikulnycze e Klathwi dare se obliga*. Zob. *Matricularum Regni Summaria*, t. II, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1905, s. 23.

³ Z. Gloger, *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*, Kraków 1903, s. 226. *Źródła dziejowe*, t. XVIII, część I, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, t. VII, część I, *Ziemia Ruskie. Ruś Czerwona*, oprac. A. Jabłonowski, Warszawa 1902, s. 20.

⁴ Szerzej na temat starostwa tyszowieckiego zob. J. Frykowski, *Niegrodowe starostwo tyszowieckie w latach 1519-1768. Studium społeczno-gospodarcze*, Tomaszów Lubelski 2009.

⁵ Więcej na temat historii tej wsi zob. J. Frykowski, E. Niedźwiedz, J. Niedźwiedz, *Dzieje...*, op. cit., s. 36-37.

⁶ A. Poppe, *Kościół i państwo na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 178; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, Lublin – Chełm, 1999, s. 61; L. Bieńkowski, *Diecezja prawosławna*, [w:] R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1988, t. III, kol. 132; J. Mazuryk,

łacińskiego. Granice administracyjne obu diecezji niemal się pokrywały, więc zamieszkiwała ją na pewno ludność obydwu wyznań, a po 1596 roku – zarówno dwóch wyznań, jak i dwóch obrządków⁷.

Artykuł ukazuje dzieje nieistniejącej już parafii unickiej pw. Kuźmy i Damiana w Kłątwach od momentu pojawienia się informacji o niej w źródłach do 1875 roku, czyli do likwidacji unii na ziemiach Królestwa Kongresowego. Niestety, dzieje parafii w XVII wieku, w przeciwieństwie do XVIII i trzech ćwierci XIX stulecia, przedstawione są dość ogólnikowo ze względu na niedostateczną ilość materiałów źródłowych.

Historia
Kościoła

Powstanie parafii

Pierwsza informacja o świątyni prawosławnej w Kłątwach, pochodzi z rejestru poborowego z 1540 roku, w którym widnieje opodatkowany pop z tej wsi⁸. Kolejny zapis potwierdzający funkcjonowanie parafii znajduje się w rejestrze poborowym z 1564 roku i dotyczy opodatkowania „synagogi” w Kłątwach w wysokości 2 zł⁹. Inny zapis (w lustracji starostwa tyszowieckiego z 1570) informuje, że pop z tej cerkwi uiszczał 1 zł czynszu rocznie¹⁰. Zdarzały się, jak to miało miejsce w 1573 roku, przerwy w funkcjonowaniu parafii, co zostało poświadczono wpisem: „*Pop mortus est*”¹¹. Jak pokazują późniejsze źródła podatkowe była to sytuacja wyjątkowa, gdyż w kolejnych źródłach podatkowych za lata 1574-1585 funkcjonowanie parafii jest potwierdzone opłacaniem przez parocha podatku w wysokości 2 zł rocznie¹². Kolejne dane dokumentujące istnienie parafii pochodzą z początków XVII wieku. W lustracji starostwa tyszowieckiego z 1616 roku widnieje wpis, że

S. Panyszko, O. Ostapiuk, *Badania archeologiczne latopisiwego Uhrowieska*, „Archiwum Polski Środkowowschodniej”, nr 3 (1998), s. 175-182.

⁷ A. Gil, *Prawosławna Eparchia Chełmska do 1596 r.*, Lublin 2005, s. 167; A. Mironowicz, *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku*, [w:] L. Adamczuk, A. Mironowicz (red.), *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, Warszawa 1993, s. 48-58; L. Bieńkowski, *Diecezja prawosławna*, kol. 132.

⁸ Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Archiwum Skarbu Koronnego (dalej: ASK), sygn. 37, k. 447.

⁹ Ibidem, sygn. 51, k. 219.

¹⁰ *Żerela do istoty Ukrainy-Rusy*, t. VII, oprac. M. Gruszewskij, Lviv 1900, s. 298.

¹¹ AGAD, ASK, sygn. 36, k. 308.

¹² Ibidem, sygn. 36, k. 464, 527, 603v, 833.

pop Hryc z żoną zapłacił czynsz w wysokości 1 zł rocznie¹³. Kolejny, o dwa lata późniejszy zapis w rejestrze podymnego informuje, że pop był opodatkowany 2 zł rocznie¹⁴. Parafia w tej wsi wymieniona jest także w wykazie z lat 1619-1620. W lustracji starostwa tyszowieckiego z 1627 roku widnieje zapis, że pop płacił z cerkwi czynsz w wysokości 2 zł¹⁵. W dwa lata późniejszym rejestrze podymnego odnotowano, że pop z tej wsi zapłacił 1 zł¹⁶. Następna informacja pochodzi z 1649 roku, czyli z czasów burzliwego okresu powstania Chmielnickiego. Jest to relacja mówiąca o zniszczeniu we wsi wielu budynków, z wyraźnym zaznaczeniem, że budynek cerkwi ocalał, ale bez popa¹⁷. Potwierdzenia funkcjonowania parafii znajdują się w rejestrach pogłównego z lat 1674 i 1677¹⁸. W pierwszym, pod wykazem płacących pogłównie w Kłątwach podpisany jest ks. Hieronim Hodczyński, w drugim wzmiankowano nieokreślonego z imienia protopopa, który za żonę i parobków uiścił podatek 9 zł. Kolejne wzmianki o istnieniu parafii w tej wsi zawarte są w wykazie dekanatów z lat 1683-1685 oraz w rejestrze cerkwi diecezji chełmskiej i bełskiej z 1696 roku. Podobnych danych dostarcza taryfa podatku dziesięciu poborów z 1715, w której zapisano, że protopop kłątowski za żonę i dwóch parobków opłacił podatek w wysokości 18 zł¹⁹.

Wiadomo, że zmiana w strukturze tej parafii nastąpiła pod koniec XVIII wieku, kiedy to znaczna część diecezji chełmskiej znajdowała się pod zaborem austriackim. Wówczas to, w tzw. okresie józefińskim, miała miejsce likwidacja wielu mniejszych parafii i przekształcenie ich w cerkwie filialne²⁰. Taki właśnie los spotkał niezbyt odległą od Kłąt parafię w Mikulinie, która przez władze austriackie została zdegradowana do rangi cerkwi filialnej i włączona do parafii kłątowskiej²¹.

¹³ Ibidem, sygn. 47, k. 51.

¹⁴ Центральний Державний Історичний Архів України у Львові (dalej ЦДІАУЛ), фонд (dalej ф.) 2, on. 1, спроба (dalej с.) 203, s. 375; ф. 1, on. 1, с. 598, s. 1258.

¹⁵ Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Księgi Grodzkie Grabowieckie (dalej: KGG), sygn. 122, k. 12.

¹⁶ ЦДІАУЛ, ф.1, on. 1, с. 598, s. 1258.

¹⁷ Ibidem, on. 1, с. 596, s. 35.

¹⁸ APL, KGG, sygn. 93, s. 1453-1485; sygn. 254, k. 747.

¹⁹ ЦДІАУЛ, ф. 2, on. 1, с. 218, s. 50.

²⁰ W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835-1875*, Lublin 1992, s. 15-17. W. Osadczy, *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863. Z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999, s. 51.

²¹ В. Слободян, *Церкви Холмської єпархії*, Львів 2005, s. 290.

Parafia ta pod względem organizacyjnym podlegała najpierw propopii, a później dekanatowi tyszowieckiemu i w jego strukturach funkcjonowała do 1866 roku, czyli do czasu likwidacji tej jednostki²². Wówczas to władze rosyjskie, w celu dostosowania granic dekanatów do podziału administracyjnego, zredukowały liczbę dekanatów z 21 do 12 co spowodowało, że parafia w Kłątwach znalazła się na obszarze działania dekanatu tomaszowskiego.

Cerkiew parafialna

Po raz pierwszy wygląd cerkwi pw. Kuźmy i Damiana w Kłątwach znalazł się w protokole wizytacji z 15 października 1731 roku²³. Czynności kontrolnych dokonali wówczas komisarze: ks. Józef Ostaszewski i ks. Jan Jakielnicki. Z relacji wizytatorów wynika, że świątynia była budowlą drewnianą pokrytą gontem. Pośrodku dachu znajdowała się nieokreślonej wielkości kopuła zwieńczona żelaznym krzyżem. Do cerkwi prowadziło dwoje drzwi. Pierwsze z nich, wiodące do babińca, nie posiadały zawiasów (być może zamocowano je na skórzanych pasach) i były zamykane na zasuwę²⁴. Drugie drzwi, prowadzące do cerkwi, także nie posiadały zawiasów, a zamykane były „zaszczepką na trzech ogniwach z probojem”. Nad kruchtą znajdowała się dzwonnica z 3 dzwonami, 1 większym i 2 mniejszymi. Światła dziennego do cerkwi dostarczało 5 okien oprawionych w drewniane ramy. Wśród

²² A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja. Studia i materiały z dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*, Lublin 2005, s. 306, 313; Idem, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, [w:] S. Stępień (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, Przemyśl 2000, s. 43-44, 51.

²³ APL, ChKGGK, sygn. 100, k. 53v-54.

²⁴ Znaczenie sakralizmów i innych pojęć występujących w artykule zob. Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 2, Warszawa 1985; A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013; A. Markunas, T. Ucztiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2001; O. Narbutt, *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego*, Warszawa 1979; B. Pańczuk, *Księgi liturgiczne*, [w:] A. Szostek, E. Ziemann, R. Sawa, K. Gózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2004, t. X, kol. 110; B. M. Seniuk, *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji kościoła wschodniego. Materiały do słownika na podstawie protokołów wizytacyjnych Eparchii Włodzimierskiej*, [w:] S. Stępień (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, Przemyśl 2000, s. 309-346; E. Smykowska, *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004; I. Turnau, *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.*, Warszawa 1999.

nich 2 były umiejscowione na ołtarzu wielkim, a 1 niewielkie – w kopule. Przy cerkwi od strony drogi położony był cmentarz „ogrodzony albo oparkaniony dylami”. Wizytatorzy zapisali także, że w wyniku powodzi „z tyłu [...] cerkwi poprzez podmycie wody nie tylko parkan oderwało, ale w połowie cmentarza trupy umarłych [woda] zabrała i podmywała”. Jak pokazuje protokół wizytacji z 26 października 1760 roku szkody musiały być na tyle poważne, że zaistniała potrzeba wybudowania nowej cerkwi. Fakt taki potwierdził ks. Maksymilian Ryłło, biskup chełmski, zapisując w protokole wizytacji, że zastał na nowo wybudowaną świątynię²⁵. Hierarcha zapisał dalej, że do jej wnętrza prowadziły drzwi osadzone na żelaznych zawiasach i zamykane na wewnętrzny zamek. Co prawda wizytator nie podał, ile świątynia miała okien, ale nadmienił, że były one drewniane i zabezpieczone „żelaznymi sztabami”. Zabezpieczenie okien związane było zapewne z kradzieżami, do których mogło tu dochodzić, podobnie jak w cerkwi w niedalekich Werechaniach²⁶. W związku z budową świątyni została także wystawiona nowa dzwonnica z 3 dzwonami. O cmentarzu jest tylko informacja, że nie był on całkiem oparkaniony. Wygląd cerkwi i jej otoczenia opisano w protokole wizytacji z 23 marca 1775 roku²⁷. Dzięki temu źródłu wiadomo, że poza wcześniej wspomnianymi elementami świątynia ta miała 3 kopuły pokryte blachą. W dekrete powizytacyjnym ks. Michał Grabowiecki, dziekan strzemilicki, nakazał parafianom i parochowi, żeby całkowicie oparkanili cmentarz i „dzwonnicę na mniejszą przerobili i pokryli”. Ostatni odnaleziony osiemnastowieczny opis cerkwi pochodzi z protokołu wizytacji odbytej 20 sierpnia 1780 roku przez ks. Juliana Szponringa²⁸. Wizytator o świątyni napisał: „W ścianach dobra, potrzebuje zaopatrzenia w dachu, okien 4 oprawionych w drzewo zaopatrzonych w żelazne kraty, drzwi na zawiasach żelaznych z zamkiem wewnętrznym”. Wspomnił też o dzwonnicy z 3 dzwonami usytuowanej na cmentarzu zaznaczając, że „cmentarz [był] opadły po części”. W związku z tym w dekrete powizytacyjnym nakazał pod karą parochowi „bez zwłoki przez dwie niedziele” cmentarz poprawić, natomiast parafianom dach na cerkwi poprawić.

²⁵ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 404.

²⁶ Dziekan tomaszowski, ks. Jan Panasiński, w protokole wizytacji cerkwi werechańskiej zapisał: „Sprzęty cerkiewne ozdobne według inwentarza, które [paroch] nie w cerkwi, tylko w domu utrzymuje, bo ta cerkiew w lesie za wsią na górze ustawicznie jest przez złodziei rozbijana, i wiele już sprzętu pokradziono”. Zob. *ibidem*, sygn. 139, k. 282.

²⁷ *Ibidem*, sygn. 122, k. 252, 253.

²⁸ *Ibidem*, sygn. 127, k. 181-181v.

Kolejne dane dotyczące cerkwi parafialnej w Kłątwach i filialnej w Mikulinie pochodzą dopiero z trzeciej dekady XIX wieku. Niestety, informacje te ograniczają się jedynie do określenia stanu technicznego budowli i wymienienia elementów, które należało wyremontować. W wykazach kościołów wymagających „rychłej naprawy” za lata 1826-1835 wymieniono tylko świątynię parafialną w Kłątwach (należy zatem sądzić, że cerkiew filialna w Mikulinie była w niezłym stanie technicznym)²⁹. Według tych wykazów w cerkwi kłątowskiej należało naprawić dach, podwaliny i podłogę. Remonty te zostały wykonane między 1835 a 1836 rokiem, ponieważ wykazy o stanie cerkwi za lata 1837 i 1838 nie wymieniają cerkwi w Kłątwach. Stan taki nie przetrwał długo, ponieważ w podobnych wykazach z lat 1840 i 1841 ponownie pojawiły się zapisy przedstawiające stan cerkwi jako zły, co zostało potwierdzone protokołem narady nadzoru cerkiewnego z 13 marca 1841 roku³⁰. Zgodnie z tym dokumentem, cerkwie w Kłątwach i Mikulinie wymagały podważenia, podmurowania, nowej podłogi, naprawy dachu i nieokreślonej „znaczej reperacji”. Wiadomo także, że te świątynie zostały wyremontowane przed końcem 1841 roku. Kolejnych danych o stanie świątyń, a przy okazji o czasie ich powstania, dostarczają podobne wykazy za lata 1849-1859³¹. Dzięki nim wiadomo, że cerkiew w Kłątwach została wybudowana w 1754, a w Mikulinie w 1762 roku, a ponadto, że podczas oględzin pod koniec 1849 roku obydwie świątynie wymagały pokrycia dachów nowym gontem. Prace te zostały wykonane przed końcem 1852 roku, ponieważ wykaz o stanie cerkwi na koniec tego roku przedstawił przedmiotowe świątynie jako budowle w dobrym stanie technicznym, który to stan utrzymał się co najmniej do końca 1859 roku. Ostatnie dane o stanie technicznym oraz o istnieniu ikonostasów pochodzą ze spisów statystycznych z lat 1868 i 1872³². W pierwszym z wymienionych spisów jest informacja, że cerkiew w Kłątwach jest świątynią nową, wybudowaną w 1867 roku. Natomiast cerkiew filialna w Mikulinie znajdowała się w złym stanie, co nie może wydawać się niczym dziwnym ze względu na fakt, że miała ponad 100 lat (wystawiona była w 1754) i w związku z tym dokonujący spisu postulował jak najszybszy gruntowny remont. W źródle znajduje się ponadto informacja, że cerkiew parafialna wyposażona była zarówno

²⁹ Ibidem sygn. 148, s. 43, 81, 128; sygn. 149, s. 42, 107, 224, 300; sygn. 150, s. 152, 243, 344.

³⁰ Ibidem, sygn. 151, s. 288, 331-332, 461, 537.

³¹ Ibidem, sygn. 154, s. 461, 670; sygn. 156, k. 43, 648; sygn. 157, k. 211; sygn. 158, k. 120; sygn. 159, k. 87; sygn. 161, k. 181.

³² Ibidem, sygn. 165, k. 62v-63; sygn. 166, k. 356v-366.

w ikonostas, jak i w carskie wrota. Takie same informacje o przedmiotowych świątyniach zawiera drugi spis z 1872 roku.

Wyznacznikiem kondycji i zamożności kościoła, oprócz okazałości bryły świątyni i jej uposażenia, jest także jego zasobność w utensylia. Danych o naczyniach liturgicznych w cerkwi kłątowskiej dostarczają protokoły wizytacji z lat 1732, 1760, 1775 i 1780³³. Należy zaznaczyć, że w badanym okresie zarówno liczba naczyń liturgicznych jak i jakość ich wykonania zmieniały się. Jak pokazują źródła, świątynia była dość dobrze zaopatrzona w te utensylia. Na wyposażeniu były puszki *pro conservando Venerabili*, kielichy, pateny, gwiazdy, łyżeczki, ampułki, miernice, *vascula pro oleis sacris*. Osobną grupę utensyliów stanowiły tekstylne podstawki i przykrycia stanowiące tzw. szaty kielicha, z których wymienione były wozduchy, *velum* oraz korporały.

Pierwsza informacja o ołtarzu (w badanym okresie ich liczba wahała się od 1 do 5) i jego wyposażeniu znajduje się w protokole wizytacji z 1731 roku³⁴. W źródle tym jest już widoczny wpływ latynizacji na cerkiew w Kłątwach³⁵. Wyrazem tego było „stolarskiej roboty, niemalowane” cyborium, umieszczone na Ołtarzu Wielkim, 2 dzwonki do mszy i 3 chorągwie do procesji. Ołtarz od wiernych oddzielały carskie wrota. Po ich lewej stronie umieszczony był deesis oraz 3 ikony, tj. Najświętszej Maryi Panny, św. Piotra i św. Praksedy. Nad carskimi wotami znajdowały się kolejne 3 obrazy malowane na płótnie, a 2 ostatnie wymienione obrazy przedstawiały wizerunki Spasytiela oraz Kuźmy i Damiana. Wśród pozostałych utensyliów wymienione są krzyże zarówno drewniane jak i metalowe, trybularze, korony, dzwonki do mszy, antepedia, antyminsy, tabliczki, sznury koralu, chorągwie, obrusy, firanki i zasłonki. W badanym okresie liczba ołtarzy była zmienna i wahała się od 1 do 5³⁶.

Szaty liturgiczne, zwane także aparatami lub paramentami, to rodzaj odzieży stosowanej w czasie liturgii, mającej na celu określenie funkcji osoby ją noszącej. O szatach liturgicznych w cerkwi kłątowskiej informują protokoły wizytacji z lat 1731-1780³⁷. Wymienione tam są aparaty, alby, humerały, patraczele, narękwia i stuły. Podobnie jak

³³ Ibidem, sygn. 100, k. 53v; sygn. 110, s. 404; sygn. 122, k. 252v-253; sygn. 127, k. 181-181v.

³⁴ Ibidem, sygn. 100, k. 53v-54.

³⁵ Szerzej na temat latynizacji w Kościele unickim zob. D. Ciołka, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014.

³⁶ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 404; sygn. 122, k. 252v-253; sygn. 127, k. 181.

³⁷ Ibidem, sygn. 100, k. 54; sygn. 110, s. 404; sygn. 122, k. 252v-253; sygn. 127, k. 181.

w przypadku wyżej wymienionych utensyliów tak i wśród paramentów zmieniała się ich liczba, jak i materiał, z którego były wykonane.

Niezbędnym elementem wyposażenia każdej świątyni, oprócz argentariów i szat liturgicznych, były także księgi liturgiczne, według których w Kościele odprawia się nabożeństwa oraz udziela sakramentów. Dla parafii w Kłątwach w badanym czasie ustalono 4 wykazy ksiąg pochodzące z lat 1731-1780³⁸. W księgozbiornie z tego okresu wymienione są: Ewangelia, służebnik, trefłoju, szestodniewiec, triod cwiętnaja i postnaja, apostoł, psalterz, trebnik, irmołoj, czasosłów, minera, kazusy, mszał, oktoich, klucz do kazań i kazania ruskie. Wśród ksiąg szczególnie wyróżniała się bogato zdobiona *Ewangelia*, wydrukowana w formacie arkusza. Oprawiona była „pod złoty i srebrny merynos”, a całość zamykana mosiężnymi klauzurkami. Na przedniej okładzinie znajdowała się „srebrna sztuczka” i wizerunek Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, a na rogach 4 mosiężne narożniki. Na środku tylnej okładziny znajdowała się mosiężna tabliczka i 4 mosiężne „pukle”. W przypadku służebnika wiadomo, że był *de novo* oprawiony i wydany we Lwowie w formacie *in quarto*. Apostoł był wydrukowany w formacie arkusza i miał nieokreśloną białą oprawę. O szestodniewcu i trefłoju wiadomo, że były drukowane, pierwszy w formacie połowy arkusza, drugi zaś arkusza i stan tego ostatniego był określony jako „dobry”. O pozostałych księgach posiadamy jeszcze mniej informacji. W przypadku czasosłowu, psalterza, kazusów, dwóch triodów i minei podano tylko, że były drukowane, a pozostałe księgi były napisane ręcznie. W powyższym księgozbiornie wśród ksiąg występowała dość duża rotacja, co nie było zjawiskiem odosobnionym. Podobnie działo się także w innych cerkwiach dekanatu tyszowieckiego i tomaszowskiego³⁹.

Uposażenie duchowieństwa

Pierwszych danych o beneficjum cerkiewnym dostarcza protokół wizytacji z 1731 roku⁴⁰. Według niego paroch miał do swojej dyspozycji grunt orny, którego wielkość określono miarą 6 korcy wysianego ziarna, ogród, na którym można było wysiać pół ćwierci miary

³⁸ Ibidem, sygn. 100, k. 54; sygn. 110, s. 404; sygn. 122, k. 253.

³⁹ Zob. J. A. Frykowski, *Dzieje parafii unickiej w Pienianach*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, nr 12 (2014), s. 23-49; Idem, *Z dziejów Diecezji Unickiej w Chełmie. Parafia unicka w Łaszczowie do 1863 r.*, „Rocznik Chełmski”, t. 17 (2013), s. 53-69; Idem, *Parafie prawosławne i unickie w Tyszowcach XVI-XVIII wieku*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, nr 10 (2012), s. 33-49; Idem, *Parafia unicka w Rachaniach do 1811 roku*, „Annales UMCS”, vol. LXVII, nr 2 (2012), s. 7-24.

⁴⁰ APL, ChKGGK, sygn. 100, k. 54.

tyszowieckiej ziarna, drugi niewielki ogród o nieokreślonej wielkości (w źródle nazwany „ogródek”) i łąkę, której wielkość określono na 10 kosiarzy⁴¹. Ponadto paroch pobierał skopszczyznę (dziesięcinę) w wymiarze jednej kopy z półlanka i pół kopy z ćwierci gruntu. W źródle zawarta jest jeszcze adnotacja, że do parafii należał też ogród za stodołą i gaik, ale został zabrany i przyłączony do dworu. Niewiele informacji o uposażeniu parocha przynosi protokół wizytacji z 1761 roku⁴². W kwestii gruntów jest tylko niewiele mówiący zapis: „pola, łąki według dawnych wizytacji”. Zdecydowanie więcej miejsca biskup M. Ryłło poświęcił sprawie dziesięciny. Pierwszy zapis mówi, że była ona pobierana w wysokości kopy z półlanka gruntu parafianina. Zdecydowanie ciekawsze są zapisy w dekrete powizytacyjnym. Pierwsza brzmi: „Ponieważ paroch ważył się bez powiadomienia zwierzchności kościelnej z sołtysami kłątowieckimi kompozycje czynić o dziesięcinę ze szkodą cerkwi. Przeto biskup nakazuje Piotrowi [Łuszczyńskiemu] tę dziesięcinę odebrać aż do dnia dzisiejszego”, zaś druga: „Jako że przez parocha z tej wsi dziesięcina snopowa upadła, nakazuję aby dziesięcina według dawnego zwyczaju i regestrów oddawana była, tak jak w całym starostwie tyszowieckim”. Z powyższych zapisów wyraźnie wynika, że za wszystkie problemy związane z egzekwowaniem dziesięciny hierarcha obwiniał ks. Grzegorza Łuszczyńskiego, a uregulowanie tej sytuacji nakazał synowi parocha, wikaremu Piotrowi. Zapewne proboszcz nie uiszczał pogłównego, skoro w tym samym dekrete biskup nakazał, żeby podatek był płacony. Dużo ciekawych informacji, zwłaszcza o położeniu gruntów cerkiewnych dostarcza protokół wizytacji z 1775 roku⁴³. Według niego grunty orne położone były w dwóch miejscach. Pierwsze pole wielkości półlanka z jednej strony granczyło z łąnem sołtysim, a z drugiej z gruntem Jana Łacha. Drugi kawałek wielkości ćwierci z jednej strony przez miedzę granczył z polem arendarskim, z drugiej zaś z łąkami, które ciągnęły się od granicy wsi Czartowiec. Między tymi łąkami położona był łąka

⁴¹ Znaczenie pojęć gospodarczych zob. J. Dudziak, *Dziesięcina*, [w:] R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, E. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 600-601; I. Ihnatowicz, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, cz. 1, Warszawa 1967; M. Kamler, *Folwark*, [w:] A. Mączak (red.), *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do roku 1945*, Warszawa 1981, s. 173-176; S. Russoczek, *Podymne*, [w:] A. Mączak (red.), *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.*, t. 2, Warszawa 1981, s. 94; J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2005; A. Zajda, *Nazwy staropolskich powinności feudalnych, danin i opłat (do 1600 r.)*, Warszawa – Kraków 1979.

⁴² APL, ChKGK, sygn. 110, s. 404.

⁴³ Ibidem, sygn. 122, k. 253.

cerkiewna wielkości na 6 kosiarzy. Druga łąka wielkości na 12 kosiarzy ciągnęła się od nieokreślonej „poprzecznej drogi” do granicy gruntów wsi Czartowiec. Kolejne dane dotyczące łąk prezentują się następująco: na „Krasnym” miała wielkość na 2 kosiarzy, na „Kolibach” na 1 kosiarza, na „Sobolu” na 2 kosiarzy i pod gaikiem także na 2 kosiarzy. Ponadto był tam ogród, na którym stała plebania. Wymiar dziesięciny nie uległ zmianie. Ostatnich osiemnastowiecznych danych w tym zakresie dostarcza protokół wizytacji z 1780 roku⁴⁴. Poza potwierdzeniem informacji podanych 5 lat wcześniej, stwierdza występowanie drugiego ogrodu, który został nabyty między tymi dwoma wizytacjami.

Historia
Kościoła

Tabela nr 1. Wielkość użytków rolnych i dziesięciny w parafii Kłatwy w latach 1814-1870.

Data	Wieś	Grunty orne	Łąki	Ogrody	Dziesięcina
1814	Kłatwy	44 morgi	12 mórg	1 ½ morgi	7 kop
	Mikulin	26 mórg	31 mórg	1 ½ morgi	6 kop
Razem		116 mórg			13 kop
1815	Kłatwy	50 mórg 100 sążni			7 kop 2 snopy
	Mikulin	40 mórg 80 sążni			6 kop 24 snop
Razem		90 mórg 180 sążni			13 kop 26 snopów
1816	Kłatwy	57 mórg 800 sążni			7 kop
	Mikulin	58 mórg 800 sążni			6 kop
Razem		116 mórg			13 kop
1824	Kłatwy	70 mórg 1136 sążni	21 mórg 1060 sążni		7 kop 45 snopów
	Mikulin	64 mórg 173 sążni	17 mórg 231 sążni		7 kop 30 snopów
Razem		173 morgi 100 sążni			15 kop 15 snopów
1840	Kłatwy	36 mórg 366 sążni	64 mórg 173 sążni	1 mórg 800 sążni	30 snopów od ćwiertnika, 15 od zagrodnika
	Mikulin				
Razem		101 mórg 1339 sążni			–
1870	Kłatwy	41 ¼ morgi	10 mórg	10 ¼ morgi (las)	–
	Mikulin	71 ½ morgi	14 mórg	–	–
Razem		147 mórg			–

Źródła: APL, ChKGK, sygn. 151, s. 374; sygn. 167, k. 85-85v.; sygn. 230, k. 5v, 8v-9v; sygn. 602, k. 74v-75; sygn. 604, s. 70-71.

⁴⁴ Ibidem, sygn. 127, k. 181v.

Analiza powyższej tabeli pokazuje, że powierzchnia gruntów wchodzących w skład gospodarstwa parocha w Kłątwach była zmienna w czasie. Można być pewnym, że na powiększenie wielkości gruntów mieli wpływ hojni kolatorzy i wierni, trudniej jest ustalić, czym powodowany był ubytek w areale. Można domniemywać, że na zmniejszenie wielkości gruntu w latach 1824-1840 miało wpływ zaangażowanie parocha w powstaniu listopadowym, czego konsekwencją mogła być konfiskata części gruntów przez władze rosyjskie. Mogło także dojść do regulacji gruntów, dzięki której paroch otrzymał te jakościowo lepsze, ale za to o mniejszej powierzchni. Przyczyna mogła być także bardziej prozaiczna, być może paroch po prostu z nieznanых powodów sprzedał część gruntów.

Tabela 2. Dochody parochów kłątowskich w latach 1814-1870.

Dochody z:	W latach (wyrażone w złotych):								
	1814	1815	1816	1817	1818	1819	1920	1826	1832
gruntów	300	281	232	281	281	500	493,12	495,12	493,12
dziesięcin		52	52	52	52				
kompetencje ⁴⁵	–	–	–	–	–	46	–	–	–
Razem	300	333	334	333	333	546	493,12	495,12	493,12
Dochody z:	W latach (wyrażone w srebrnych rublach):								
	1844	1845	1854	1855	1856	1857	1870		
gruntów	74,01	74,01	74,01	74,01	74,01	74,01	–		
wynagrodzenie	–	–	–	–	–	–	300		
Razem	74,01	74,01	74,01	74,01	74,01	74,01	300		

Źródła: APL, ChKGK, sygn. 148, s. 36; sygn. 149, 230; sygn. 152, s. 32-33; sygn. 155, k. 222; sygn. 156, k. 471; sygn. 167, k. 85-85v; sygn. 230, k. 24v-25; sygn. 602, k. 74v-75, 152; sygn. 604, s. 70-71.

Analiza powyższej tabeli pozwoli jedynie na prześledzenie kształtowania się dochodu parocha w badanych latach. Pokaże ona jak w tym zakresie, w poszczególnych latach, wyglądał profit duchownego, czy ulegał zwiększeniu, czy też zmniejszeniu. Dopiero zestawienie tych wartości z dochodami parochów w innych parafiach pozwoli na określenie zamożności duchownego w Kłątwach na tle innych kapłanów. I tak, wśród plebanów dekanatu tyszowieckiego w 1819 roku, najniższy dochód w wysokości 345 zł 6 gr. osiągnął paroch z Łaszczowa,

⁴⁵ Fundusze na kompetencje pochodziły z zajętych przez państwo dóbr kościelnych i przeznaczone były na cele kultu. Zob. E. M. Ziółek, *Między tronem a ołtarzem. Kościół i państwo w Księstwie Warszawskim*, Lublin 2012, s. 22, 25.

a najwyższy – 1036 zł 29 gr. 10 denarów z Tyszowiec. W 1832 roku najniższy dochód osiągnął paroch z Żernik – 280 zł 14 gr., zaś najwyższy – 688 zł 15 gr. z Poturzyna. W 1857 roku najniższy dochód, tj. 42 rb. 13 kop. miał paroch w Łaszczowie, a najwyższy czyli 103 rb. 36 ½ kop. duchowny z Poturzyna⁴⁶. Już na podstawie tych danych widać, że paroch kłątowski pod względem dochodu nie odbiegał od średniej dochodu dla tego dekanatu.

Nie bez znaczenia dla utrzymania duchownych było pobierana przez nich *iura stolae*⁴⁷. O wysokości tej opłaty uzyskanej przez proboszcza w Kłątwach informują źródła z lat 1817, 1818 i 1819, kiedy wyniosła ona kolejno 50, 30 i 46 zł⁴⁸. Dla porównania, w pobliskim miasteczku (Tyszowcach) były to kwoty 106, 84 i 62 zł⁴⁹, w Łosińcu – 86, 90 i 60 zł rocznie⁵⁰, w Pienianach – 74, 56 i 47 zł⁵¹, w Grodysławicach – 90, 81 i 50 zł⁵², w Majdanie Sopockim 50, 45 i 35 zł⁵³, zaś w Żernikach – 90, 80 i 40 zł⁵⁴. Jak pokazują uprzednie dane, w porównaniu z powyższymi parafiami dochód parochów kłątowskich z tego tytułu należał do najniższych.

Dochody duchowieństwa były obciążone różnego rodzaju podatkami i opłatami na rzecz państwa, biskupa, urzędników diecezjalnych, dziekanów i właścicieli dóbr. Pierwsze XIX-wieczne dane o opodatkowaniu duchownego z Kłąt pochodzą z 1815 roku⁵⁵. Paroch zapłacił wówczas podatek od 5 dymów w wysokości 49 zł 8 gr oraz uiścił liwerunek

⁴⁶ Dochody parochów w dekanacie tyszowieckim w 1819 roku zob. APL, ChKGGK, sygn. 230, k. 23v-27' sygn. 149, s. 230-239; sygn. 156, k. 444-568.

⁴⁷ Prawo do pobierania opłat *iura stolae* wynikało ze spełniania przez duchownych określonych posług religijnych, jak: chrzest, zapowiedzi, ślub, pogrzeb i błogosławieństwa kobiety po ślubie i chrzcie dziecka, tzw. wywody. Zob. H. Karbownik, *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich w latach 1285-1918*, Lublin 1995; Idem, *Opodatkowanie duchowieństwa i dóbr kościelnych na ziemiach polskich w okresie zaborów 1772-1918*, Lublin 1998, s. 49-52. W 1818 roku Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wydała taksy wysokości opłat *iura stolae*. Ich wysokość była zależna od jednej z trzech klas, na jakie zostali podzieleni parafianie. Przynależność do klas zależała od majątności wiernego. Zob. APL, ChKGGK, sygn. 604, s. 438-439

⁴⁸ APL, ChKGGK, sygn. 230, k. 24v-25.

⁴⁹ Ibidem, sygn. 230, k. 25v-26.

⁵⁰ Ibidem, sygn. 228, k. 11v-12.

⁵¹ Ibidem, sygn. 230, k. 27v-28.

⁵² Ibidem, sygn. 230, k. 23v-24.

⁵³ Ibidem, sygn. 228, k. 10-10v.

⁵⁴ Ibidem, sygn. 230, k. 23v-24.

⁵⁵ Ibidem, sygn. 230, k. 1-1v.

w zbożu w wysokości 5 garnców pszenicy, 3 korców 28¼ garnca żyta, 5 korców 16 garnców owsa i 8 cetnarów siana⁵⁶. Dla porównania, w badanym roku w dekanacie tyszowieckim podatek podymny był płacony od 1 do 5 dymów w kwocie od 5 do 50 zł. Natomiast w przypadku liwerunku miało to wielkości od 1½ do 14 garnców pszenicy, od 29 garnców do 5 korców żyta, od 2 korców 15 garnców do 8 korców 25¾ garnca owsa, od 16 funtów do 17 cetnarów siana i od 1 do 6 cetnarów słomy⁵⁷. W 1819 roku paroch kłątowski zapłacił 20 zł podymnego i 153 zł 10 gr liwerunku. W wykazie tym jest adnotacja: „Tu ledwie nie wszystkie łąki w wodzie niezalewane, a bez względu liwerunek i podymne płaci”. Dla porównania w tym samym roku minimalne podymne w dekanacie tyszowieckim było płacone od 1 dymu w wysokości 8 zł 15 gr, maksymalnie od 4 dymów w wysokości 27 zł 17 gr. W tym roku liwerunek także był płacony w gotówce. Najmniej, bo 42 zł 17 gr zapłacił paroch z Posadowa, najwięcej 186 zł 29 gr duchowny z Tyszowiec⁵⁸. Ostatnia informacja dotycząca opłaconych przez parocha w Kłątwach podatków pochodzi z 1829 roku. Wówczas to pleban uścił 17 zł podymnego i 102 zł 4 gr liwerunku. Natomiast w pozostałych parafiach podymne wahało się od 7 zł (Nabród) do 34 zł (Tyszowce), natomiast liwerunek od 34 zł 22 gr (Łaszczów) do 120 zł 5 gr (Tyszowce)⁵⁹.

Plebania i zabudowania gospodarcze

Pierwsze informacje o plebanii w Kłątwach pochodzą z 1731 roku⁶⁰. Dokonujący wówczas przeglądu parafii wizytator w protokole zapisał, że proboszczówka była budynkiem drewnianym i że składała się z izby, piekarni i alkierza. Z budynków gospodarczych wymieniony jest folwark i stara stodoła. W związku z tym, że w okresie staropolskim mianem folwarku określano gospodarstwo rolne lub rolno-hodowlane, musiały w nim być budynki gospodarcze. Wobec powyższego, można być pewnym, że pleban posiadał pomieszczenia dla zwierząt typu: stajnia, wołownia, chlew lub pomieszczenia na paszę, takie jak

⁵⁶ Dla przykładu w pobliskim Nabrożu, paroch zapłacił podymne od 2 dymów 15 zł 15 gr, a liwerunku 1½ garnca pszenicy, 1 korzec 26 garnców żyta, 4 korce 12¼ garnca owsa oraz po 2 cetnary siana. Zob. *ibidem*, sygn. 230, k. 1-1v.

⁵⁷ Dokładne dane dla poszczególnych parafii dekanatu tyszowieckiego zob. *ibidem*, sygn. 230, k. 1-1v.

⁵⁸ Wysokości podatków w parafiach dekanatu tyszowieckiego w 1819 r. zob. *ibidem*, sygn. 230, k. 17v-18.

⁵⁹ Wysokości podatków w parafiach dekanatu tyszowieckiego w 1829 r. zob. *ibidem*, sygn. 148, s. 187-189.

⁶⁰ *Ibidem*, sygn. 100, k. k. 54.

spichlerz, stodoła czy szopa. Oprócz folwarku oddzielnie wymieniona była szopa – zapewne ze względu na to, że była budynkiem starym, na co prawdopodobnie chciał zwrócić uwagę wizytator. Zarówno plebania jak i pozostałe budynki musiały być w nie najlepszym stanie technicznym, skoro wizytujący zapisał: „podmycie wody nie tylko parkan ode-rwało, ale [...] też tam i połowę plebanii z budynkami zniósł”. Kolejne dane w tym zakresie, są o ponad czterdzieści lat późniejsze i pochodzą z 1775 roku⁶¹. Zapis w protokole powizytacyjnym brzmi: „plebania stoi drewniana ale wielkiej reperacji potrzebująca. Gumno chruściane stare po części zdezelowane”, źródło jednoznacznie określa, że stan zabudowań był zły. Jak pokazały późniejsze dokumenty, stan proboszczówki był na tyle zły, że rozpoczęto budowę nowej, o której wizytujący parafię w 1780 roku napisał: „Ogród, na którym stoi nowo wybudowana niedokończona plebania. Ogród drugi, za drogą, na którym gumno chruściane plebańskie stoi”. Kolejne informacje o proboszczówce i zabudowaniach gospodarskich zarówno w siedzibie parafii, Kłątwach, jak i przy cerkwi filialnej w Mikulinie pochodzą z początków XIX wieku. W zapisie źródłowym z 24 marca 1814 roku pojawia się wzmianka, że w Kłątwach plebania jest w miernym stanie, natomiast „budynki ekonomiczne ze wszystkim upadają”. Jeszcze gorzej było w Mikulinie, gdzie zapis brzmi „Plebania niezdatna do zamieszkania, zdezelowana, budynki ekonomiczne ze wszystkim upadły”⁶². W kolejnych latach, jak wynika ze *Stanu plebanii na dzień 31 października 1841 r.*, sytuacja się jeszcze pogorszyła. W przypadku siedziby parafii zapisano: „Plebania bardzo szczupła, zupełnie zdezelowana. Stodółka i obora zupełnie zdezelowane”, natomiast w przypadku Mikulina: „Domek szczupły, już upada, nie do użytku. Zabudowań gospodarskich nie ma”⁶³. Kolejnych danych w tym zakresie dostarcza *Wykaz statystyczny za 1846 r.*⁶⁴ Źródło to dostarcza wiele ciekawych informacji: wymienia i charakteryzuje budynki na dzień spisu oraz wymienia brakujące (według dokonującego spisu), które wcześniej być może istniały. I tak: w przypadku budynków mieszkalnych w Kłątwach czytamy, że jeden jest w dobrym stanie, a drugiego brakuje (być może dla diaka). W Mikulinie natomiast jeden budynek potrzebował remontu. W przypadku parafialnych zabudowań gospodarczych podano, że jedno było w dobrym stanie, dwa następne potrzebowały remontu, a dwóch brakowało i trzeba je było wybudować. W Mikulinie natomiast jedno należało wyremontować

⁶¹ Ibidem, sygn. 122, k. 253.

⁶² Ibidem, sygn. 602, s. 74v-75.

⁶³ Ibidem, sygn. 151, s. 417.

⁶⁴ Ibidem, sygn. 152, s. 28-31.

i jednego brakowało. Na koniec wykazu zanotowano, że wcześniej jedna z plebanii i budynek gospodarczy zostały wyremontowane. Zdecydowanie wartościowszych danych dostarcza *Wykaz o stanie zabudowań plebanalnych i ekonomicznych za rok 1850*⁶⁵. Według niego w Kłątwach była drewniana plebania o wymiarach 23 na 13 łokci i składała się z trzech pokoi, kuchni i spiżarni. Zabudowania gospodarcze, tj. stodoła (nowo postawiona), obora, stajnia, wozownia i szopa były wykonane z chrustu. W przypadku plebanii, stodoły, wozowni i szopy zawarta jest adnotacja, że są w dobrym stanie, natomiast pozostałe budynki wymagały remontu. W Mikulinie natomiast znajdowała się potrzebująca naprawy plebania o wymiarach 10 na 7 łokci i w dobrym stanie szopa. Z podobnego wykazu, lecz o pięć lat późniejszego, wynika, że ilość budynków w Kłątwach pozostała na tym samym poziomie z tym, że wszystkie określono jako „w dobrym stanie”, natomiast w Mikulinie została tylko w bardzo złym stanie plebania, w przypadku której napisano, że „potrzeba nowej”⁶⁶. Kolejnych informacji o zabudowaniach plebańskich dostarczają cztery wykazy z 1856 roku⁶⁷. Zawarte w nich dane wzajemnie się uzupełniają i w zdecydowanej większości potwierdzają dane z roku 1850. Jedynie w przypadku obydwu plebanii pojawia się wzmianka, że potrzebują naprawy. Dwa o rok późniejsze przekazy, tj. *Wykaz szczegółowy za rok 1857 z czynności dotyczących zarządu grecko-unickich cerkwi* i *Wykaz zabudowań plebanalnych, ekonomicznych i służ kościelnych w parafiach dekanatu tyszowieckiego mieszczących się w 1857 roku*, zawierają dwa rodzaje danych⁶⁸. W pierwszym z nich podane są ilości budynków i określony ich stan, tj. 2 budynki mieszkalne, w tym jeden w dobrym stanie, a drugiego brakowało; w przypadku zabudowań gospodarczych 5 było w dobrym stanie i 2 brakowało. Informacje powyższe pozwala częściowo zweryfikować drugi przekaz: wymienia 2 plebanie (w Kłątwach i Mikulinie), obydwie drewniane pokryte słomą i „zabudowania ekonomiczne chruściane” w siedzibie parafii. Poza proboszczówką w Mikulinie, której stan określono jako nie najlepszy, pozostałe zakwalifikowane jako „w dobrym stanie”. Jak pokazują późniejsze zapisy źródłowe, określenie stanu plebanii w Mikulinie jako „w nie najlepszym stanie” było zbyt optymistyczne, skoro budynku tego podczas spisu z 1858 roku już nie było, ponieważ się zawalił. W przypadku pozostałych budowli ich ilość i stan techniczny

⁶⁵ Ibidem, sygn. 154. s. 211.

⁶⁶ Ibidem, sygn. 155, k. 73.

⁶⁷ Ibidem, sygn. 155, k. 220; sygn. 156, k. 214; sygn. 157, k. 216, k. 231.

⁶⁸ Ibidem, sygn. 156, k. 469; sygn. 158, k. 126.

nie zmienił się co najmniej do 1865 roku⁶⁹. W wykazie sporządzonym na siedem lat przed likwidacją unii zanotowano, że w parafii był dom drewniany z 2 komnatami i kuchnią dla swiaszczennika, z zaznaczeniem, że był „szczupły” i trzeba wystawić nowy. Ostatnich danych o proboszczówce i budynkach gospodarskich, przed likwidacją parafii unickiej w Kłątwach, dostarcza wykaz z 1870 roku⁷⁰. Według niego plebania była drewnianym budynkiem z 3 izbami, długości 9 i szerokości 4 sążni. W przypadku budynków gospodarczych wiadomo tylko, że było ich 9. Wzmiankowano także, że na remont budynków paroch nie posiada żadnych funduszy, co może sugerować, że ich stan techniczny nie był zbyt dobry.

Duchowieństwo parafii

W badanym okresie dla parafii w Kłątwach ustalono nazwiska 13 duchownych. Niestety, dane dotyczące tych księży są niepełne i zupełnie przypadkowe.

Tabela 3. Duchowni cerkwi w Kłątwach

Lp.	Imię i nazwisko	Stanowisko	Wystąpienia w źródłach
1	Hryć	paroch	1616
2	Bazyli Giliński	paroch	12.12.1688, 5.06.1697
3	Atanazy	paroch	po 5.06.1697
4	Hrehory Leszczyński	paroch	1731, 3.05.1732
5	Piotr Leszczyński	wikary	1760
6	Symeon (Szymon) Unifantowicz	paroch	od 11.05.1762, 12.01.1799
7	Jan Borysiewicz	administrator	31.01.1811; 16.07.1811
8	Szymon Unifantowicz	paroch	1815, †10.06.1826
9	Antoni Unifantowicz	administrator	po 10.06.1826
		paroch	przed 10.09.1826, †10.09.1826
10	Jerzy Malczyński	administrator	1826
11	Ignacy Malczyński	administrator	od 31.12.1827 do 1829 r.
12	Michał Laurysiewicz	administrator	od 30.03.1828 do 1832 r.

⁶⁹ Ibidem, sygn. 159, k. 79v.; sygn. 160, k. 331; sygn. 161, k. 176v, 499.

⁷⁰ Ibidem, sygn. 166, k. 359v-360.

Lp.	Imię i nazwisko	Stanowisko	Wystąpienia w źródłach
13	Józef Sajkiewicz	administrator	od 30.06. 1832 do 11.10.1838
		paroch	od 29.09. 1838, zrezygnował 31.01/12.02.1858 r.
13	Wiktor Sajkiewicz	kooperator	od 18/30.11.1855
		administrator	od 12.02.1858
		paroch	od 4.05.1863

Źródła: AGAD, ASK, Dz. XVIII, sygn. 47, k. 51; APL, AmT, sygn. 3, s. 320; sygn. 4, s. 243; sygn. 38, s.481,483; APL, ChKGK, sygn. 1, s. 129; sygn. 2, s. 96; sygn. 44, s. 131; sygn. 100, k. 54; sygn. 110, s. 404-405; sygn. 146, s. 158, 177; sygn. 147, s. 13, 19, 85, 127.152, 245, 273, 323; sygn. 148, s. 26, 30, 69, 104, 153, 296; sygn. 150, s. 21, 81, 85, 134, 171, 173, 263, 275, 377; sygn. 151, s. 29, 205; sygn. 152, s. 26-27; sygn. 154, s. 66, 91, 495; sygn. 163, k. 173, 358; sygn. 169, k. 595v-596; sygn. 636, s. 99; sygn. 643, s. 97-98; sygn. 645, s. 1; sygn. 646, s. 27-28.

W latach siedemdziesiątych XIX wieku proboszcz w Kłątwach miał do pomocy причетника czyli osobę posługującą do mszy, która nie była kapłanem ani diakonem (czyli osobą posiadającą święcenia), mogła natomiast czytać *Pismo Święte*, śpiewać, sprzątać cerkiew, itd. Na stanowisko to od 1871 roku został mianowany dwudziestosiedmioletni Mikołaj Kozłowski⁷¹.

Wierni

Pierwszych danych o unitach w parafii Kłątwy dostarczają dopiero XVIII-wieczne protokoły wizytacji tej parafii. Niestety, w pierwszym z nich z 1731 roku tylko wspomniano, że wspólnotę wiernych stanowili unicy zamieszkujący wieś Kłątwy⁷². Kolejne 3 protokoły wizytacji, z lat 1760, 1775 i 1780 także nie podają dokładnej liczby wiernych i ograniczają się jedynie do przedstawienia liczby „sposobnych do spowiedzi”⁷³. Mając tego typu dane i chcąc oszacować ogólną liczbę wiernych, należy (za Cezarym Kukło) do uprawnionych do przyjmowania komunii św. doliczyć co najmniej 25% wiernych, które stanowiły dzieci młodsze⁷⁴. W związku z powyższym widząc, że w latach 1760, 1775 i 1780 sakramenty przyjmowało kolejno 70, 80 i 100 wiernych,

⁷¹ Ibidem, sygn. 170, k. 7; sygn. 168, k. 465-466.

⁷² Ibidem, sygn. 100, k. 54.

⁷³ Ibidem, sygn. 110, s. 404; sygn. 122, k. 253; sygn. 127, k. 181v.

⁷⁴ C. Kukło, *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Warszawa 2009, s. 74.

to po dodaniu do tych wartości jeszcze 25% „niekomunikujących”, to szacunkowa liczba parafian będzie wynosiła w kolejnych latach 87, 100 i 125 osób.

Tabela 4. Liczba wiernych parafii unickiej w Kłatwach w latach 1760-1875

Lata		1760	1775	1780	1811	1815	1816	1818	1819	1820	1828	1829	1832	1836
Liczba wiernych	ogółem	87	100	125	452	370	452	471	471	471	487	584	486	283
	do spowiedzi	70	80	100	327	–	327	–	–	–	–	–	–	–
Lata		1837	1838	1839	1840	1841	1846	1849	1850	1851	1852	1853	1854	1855
Liczba wiernych	ogółem	390	397	395	400	397	521	525	522	525	518	517	521	485
	do spowiedzi	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Lata		1856	1857	1858	1859	1860	1862	1863	1864	1868	1870	1872	1875	
Liczba wiernych	ogółem	480	477	487	492	496	500	500	510	526	548	552	555	
	do spowiedzi	365	361	366	365	389	–	–	–	308	512	–	314	

Historia Kościoła

Źródło: APL, ChKGK, sygn. 110, s. 404; sygn. 122, k. 253; sygn. 127, k. 181v; sygn. 146, s. 177; sygn. 147, s. 40, 134; sygn. 148, s. 188, 249; sygn. 149, s. 233; sygn. 150, s. 176, 352; sygn. 151, s. 81, 164, 340, 540; sygn. 152, s. 26-27; sygn. 154, s. 112, 254, 470, 745; sygn. 155, k. 118, 219, 345; sygn. 156, k. 133, 284, 579, 693; sygn. 157, k. 229; sygn. 158, k. 130; sygn. 159, k. 92; sygn. 160, k. 40; sygn. 163, k. 91, 329, 431; sygn. 165, k. 61; sygn. 166, k. 34v-35, 326v-327; sygn. 169, k. 144, 595v-596; sygn. 170, k. 503v-504; sygn. 230, k. 2v, 24v-25.

Dane dotyczące liczby ludności w XIX wieku pochodzą ze spisów statystycznych i raportów periodycznych dziekanów. Informacje tam zawarte występują w dwóch formach. Pierwszy typ danych zawiera tylko ogólną liczbę wiernych, natomiast drugi określa także liczbę sposobnych do spowiedzi. Niestety, tak dokładne dane występują tylko w dziesięciu przypadkach. Na ich podstawie obliczono, że osoby mogące przystępować do sakramentów stanowiły od 56% do 78%, a średnia dla tych czterech lat kształtowała się na poziomie około 71,3% ogółu wiernych⁷⁵. Można więc domniemywać, że dla lat, dla których nie ma danych dotyczących ilości komunikujących, ich liczba wynosiła około 70% wszystkich wiernych. Należy także zaznaczyć, że dla lat 1868 i 1875 wskaźnik komunikujących do ogółu wiernych jest niższy

⁷⁵ Należy zaznaczyć, że podobny współczynnik dla parafii Łaszczów 62%, parafii Pieniany wyniósł 63,55%, parafii Grodyślance 65,35%, parafii w Łosińcu 72,6%, a parafii Żerniki 74,4%.

o ponad 10% niż w pozostałych latach. Należy zatem sądzić, że w tych latach urodziło się więcej dzieci, co odbiło się na strukturze wiernych. Większa liczba dzieci oznaczała, że ich udział w ogólnej liczbie parafian wzrastał, a tym samym odsetek dorosłych – mogących przystąpić do spowiedzi – zmniejszał się.

Jednym z najistotniejszych aspektów charakterystyki społeczności parafialnej pozostaje zagadnienie kształtowania się wierzeń i poziomu religijnego uświadomienia. Niestety, w przypadku parafii Kłątwy występuje niedostatek źródeł. Pierwsza tego typu (pośrednia) informacja pochodzi z 1760 roku i pozwala wnioskować, że niektórzy wierni nie znali podstaw wiary, skoro wizytator nakazał parochowi: „nieumiejącym przedniejszych artykułów wiary i katechizmu osobom ślubu nie dawać”⁷⁶. Dzięki wpisowi w aktach miasta Tyszowiec z 23 października 1769 roku wiadomo, że w Kłątwach funkcjonowało bractwo cerkiewne. Sprawa dotyczyła nieoddania długu przez zmarłego Jakima Bojczuka bractwu cerkiewnemu. Z dalszej części zapisu wydaje się, że dług ten był zabezpieczony na budynku stojącym na wale za cerkwią miejską, który być może następnie przekazał swojej siostrze Annie Jurkiewiczowej. Zapewne śmierć dłużnika spowodowała, że bracia cerkiewni zaczęli dochodzić swoich praw u starosty. W związku z tym zapewne ekonom starostwa tyszowieckiego, Wojciech Brzozowski, nakazał, żeby na poczet długu był zabrany wspomniany wyżej dom, którego wartość ławnicy tyszowieccy Mateusz Palijowski i Bazyli Starkiewicz oszacowali na 55 zł⁷⁷. Co prawda, nie wiadomo, czym zajmowało się bractwo w Kłątwach, można być pewnym, że podobnie jak w innych parafiach, jego członkowie trudnili się dostarczaniem świec na ołtarze, dbali o rozwój kultu, pogłębianie życia chrześcijańskiego swoich członków oraz prowadzili określoną działalność religijną bądź społeczną⁷⁸. Kolejnych danych o religijności unitów parafii kłątowieckiej dostarcza *Wykaz obejmujący wiadomości, co do wykonania obowiązków*

⁷⁶ Ibidem, sygn. 110, s. 404.

⁷⁷ APL, AmT, sygn. 7, s. 159.

⁷⁸ Szerzej na temat bractw zob. W. Kołbuk, *Ustawy i statuty unickich bractw cerkiewnych*, [w:] R. Łużny (red.), *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, s. 329-336; D. Olszewski, *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014, s. 165-176; J. Isajewicz, *Bractwa cerkiewne w diecezjach przemyskich obrządku wschodniego w XVI-XVIII wieku*, [w:] S. Stępień (red.), *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, Przemyśl 1996, s. 63-74; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003; K. Kuźmak, *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu. Studium do dziejów kultu maryjnego i wspólnot chrześcijańskich w dawnej Polsce*, Rzym 1973.

religijnych i w ogóle stanu moralności parafian dekanatu tyszowieckiego w 1856 r.⁷⁹ Z analizy tego źródła wynika, że parafianie sumiennie wypełniali swoje religijne powinności, skoro sporządzający wykaz ks. Julian Stabniewicz, dziekan tyszowiecki, napisał: „Lud gorliwy, wszystkie obowiązki religijne wypełnia”. Podobnie sytuacja przedstawiała się w roku następnym, o czym świadczy adnotacja w wykazie: „Parafianie obowiązki religijne wypełniają należycie”⁸⁰. Zgoła inny obraz przedstawiają wykazy za lata 1858 i 1860⁸¹. Sporządzający je ks. Jan Ulanicki, dziekan tyszowiecki, w obydwu przypadkach zanotował:

W dekanacie dostrzegać się daje gwałcenie niedziel i świąt, w które lud parafialny w porze letniej zbiorem siana i zboża zwykł się zajmować. Środki moralne przebierane ze strony duchowieństwa nie są dobre, od tego go [parocha] odprowadziłem. Konieczne potrzebne są inne środki, które ze strony władz policyjnych skuteczniej mogły być użyte.

Niestety, przebadane źródła nie pozwalają na jasne określenie, dlaczego tak diametralnie różne opinie o parafianach tyszowieckich wydali obaj dziekani. Jedyne, co można domniemywać w tej sprawie, to różnice w ich osobowości i w indywidualnym poglądzie na sprawę „religijności” swoich owieczek.

Zakończenie

Parafia pw. Kuźmy i Damiana w Kłątwach prawie do końca XVIII stulecia była jednowioskową wspólnotą wiernych. Po I rozbiorze Polski parafia ta znalazły się w monarchii habsburskiej. W wyniku przeprowadzonej tam tzw. reformy józefińskiej, jako cerkiew filialna została do niej włączona parafia pw. Wniebowstąpienia Pańskiego w Mikulinie. W takiej organizacji parafia Kłątwy przetrwała do 1875 roku, czyli momentu likwidacji unii na terenie byłego Królestwa Polskiego. W pierwszym okresie funkcjonowania w parafii była jedna cerkiew, a po włączeniu parafii w Mikulinie dwie, które były obsługiwane najczęściej przez jednego parocha. Dla badanego okresu ustalono 13 duszpasterzy. Plebania i zabudowania gospodarcze znajdowały się przy obydwu świątyniach. Głównym źródłem utrzymania duchownego były grunty położone przy cerkwiach, dziesięcina od parafian oraz opłaty *iura stolae*. Określenie liczby wiernych jest szczególnie trudne dla XVIII stulecia, kiedy to wizytatorzy nie badali szczegółowo tego zjawiska, kontentując się jedynie pobieżnymi wyliczeniami. Dla

⁷⁹ APL, ChKGGK, sygn. 157, k. 229.

⁸⁰ Ibidem, sygn. 158, k. 130.

⁸¹ Ibidem, sygn. 160, k. 92; sygn. 161, k. 144.

opisanego czasu ustalono, że parafia obejmowała swoim zasięgiem od 87 do 555 wiernych.

Słowa kluczowe: parafia, cerkiew, uposażenie, paroch, unicy, utensylia.

Bibliografia:

Archiwalia

1. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, zespól:
2. Archiwum Skarbu Koronnego, sygn. 36, 37, 47, 51
3. Archiwum Państwowe w Lublinie, zespól:
4. Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 1, 2, 44, 100, 110, 122, 127, 139, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 230, 602, 604, 643, 645, 646
5. Księgi Grodzkie Grabowieckie, sygn. 93, 122, 245
6. Akta miasta Tyszowce, sygn. 3, 4, 7, 38
7. Центральний Державний Історичний Архів України у Львові, zespól:
8. фонд (ф)1, опус (оп.) 1, спрба (сп.) 596, 598,
9. фонд 2, опус. 1, спрба 203, 215

Źródła drukowane

1. *Matricularum Regni Summaria*, t. II, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1905.
2. *Źródła dziejowe*, t. XVIII, część I, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, t. VII, część I, *Ziemie Ruskie. Ruś Czerwona*, oprac. A. Jabłonowski, Warszawa 1902.
3. *Źerela do istorji Ukrainy-Rusy*, t. VII, oprac. M. Gruszewskij, Lwiv 1900.

Opracowania

1. Bieńkowski L., *Diecezja prawosławna*, [w:] R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1988, t. 3.
2. Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970.
3. Ciołka D., *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014.
4. Dudziak J., *Dziesięcina*, [w:] R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, E. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985.
5. Frykowski J., Niedźwiedz E., Niedźwiedz J., *Dzieje miejscowości gminy Tyszowce powiat tomaszowski*, Tyszowce – Zamość 2008.
6. Frykowski J., *Niegrodowe starostwo tyszowieckie w latach 1519-1768. Studium społeczno-gospodarcze*, Tomaszów Lubelski 2009.
7. Frykowski J. A., *Parafia unicka w Rachaniach do 1811 roku*, „Annales UMCS”, vol. LXVII, nr 2 (2012).
8. Frykowski J. A., *Parafie prawosławne i unickie w Tyszowcach XVI-XVIII wieku*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, nr 10 (2012).
9. Frykowski J. A., *Z dziejów Diecezji Unickiej w Chełmie. Parafia unicka w Łaszczowie do 1863 r.*, „Rocznik Chełmski”, t. 17 (2013).

10. Frykowski J. A., *Dzieje parafii unickiej w Pienianach*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, nr 12 (2014).
11. Gil A., *Prawosławna Eparchia Chełmska do 1596 r.*, Lublin – Chełm, 1999.
12. Gil A., *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, [w:] S. Stępień (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, Przemyśl 2000.
13. Gil A., *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja. Studia i materiały z dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*, Lublin 2005.
14. Gil A., Skoczylas I., *Kościół wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458-1795*, Lublin – Lwów 2014.
15. Gloger Z., *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*, Kraków 1903.
16. Gloger Z., *Encyklopedia staropolska*, t. 2, Warszawa 1985.
17. Ihnatowicz I., *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, cz. 1, Warszawa 1967.
18. Isajewicz J., *Bractwa cerkiewne w diecezjach przemyskich obrządku wschodniego w XVI-XVIII wieku*, [w:] S. Stępień (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, Przemyśl 1996.
19. Kamler M., *Folwark*, [w:] A. Mączak (red.), *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do roku 1945*, Warszawa 1981.
20. Karbownik H., *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich w latach 1285-1918*, Lublin 1995.
21. Karbownik H., *Opodatkowanie duchowieństwa i dóbr kościelnych na ziemiach polskich w okresie zaborów 1772-1918*, Lublin 1998.
22. Kołbuk W., *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835-1875*, Lublin 1992.
23. Kołbuk W., *Ustawy i statuty unickich bractw cerkiewnych*, [w:] R. Łużny (red.), *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994.
24. Kukło C., *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Warszawa 2009.
25. Kuźmak K., *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu. Studium do dziejów kultu maryjnego i wspólnot chrześcijańskich w dawnej Polsce*, Rzym 1973.
26. Markunas A., Uczitiel T., *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2000.
27. Mazuryk J., Panyszko S., Ostapiuk O., *Badania archeologiczne latopisiwego Uhrowieska*, „Archiwum Polski Środkowowschodniej”, nr 3 (1998).
28. Mironowicz A., *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku*, [w:] L. Adamczuk, A. Mironowicz (red.), *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, Warszawa 1993.
29. Mironowicz A., *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.
30. Narbutt O., *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego*, Warszawa 1979.
31. Olszewski D., *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014.

32. Osadczy W., *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863. Z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999.
33. Pańczuk B., *Księgi liturgiczne*, [w:] A. Szostek, E. Ziemann, R. Sawa, K. Gózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. X, Lublin 2004.
34. Poppe A., *Kościół i państwo na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968.
35. Russocki S., *Podymne*, [w:] A. Mączak (red.), *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.*, t. 2, Warszawa 1981.
36. Seniuk B. M., *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła wschodniego. Materiały do słownika na podstawie protokołów wizytacyjnych Eparchii Włodzimierskiej*, [w:] S. Stępień (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, Przemyśl 2000.
37. Smykowska E., *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004.
38. Szymański J., *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2005.
39. Turnau I., *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.*, Warszawa 1999.
40. Zajda A., *Nazwy staropolskich powinności feudalnych, danin i opłat (do 1600 r.)*, Warszawa – Kraków 1979.
41. Ziółek E. M., *Między tronem a ołtarzem. Kościół i państwo w Księstwie Warszawskim*, Lublin 2012.
42. Слободян В., *Церкви Холмскої епархії*, Львів 2005.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.09

ks. Tadeusz Kasabuła
Uniwersytet w Białymstoku

Prałatury i kanonie *de gremio* Kapituły Katedralnej Wileńskiej w okresie przedrozbiorowym

PRELATURES AND CANONRIES *DE GREMIO* THE VILNIUS CATHEDRAL CHAPTER BEFORE THE PARTITIONS

Formation of the Vilnius Cathedral Chapter was a long process since its inception in 1388 to the middle of the sixteenth century. As the capital city of the cathedral chapter of the Grand Duchy of Lithuania from the beginning of its existence in the system and the organization was inspired by the Cracow Cathedral Chapter. Under the papal foundation bull by pope Urban VI *Pontifex Maximus* to erect bishopric of Vilnius the first two of the Prelature were founded (provost and dean) and 10 canonries. All of them were endowed in 1387 by king Vladislav II Jagiello. The next four prelate names: custodian, archdeacon, scholastic and cantor, and two canonries were developed under the efforts of successive monarchs, bishops and Chapter. The structure of the Chapter was finally clarified around 1525, which since then consisted of six prelates and 12 canons. In such organizational frameworks the Vilnius corporation canons and prelates survived until the end of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Individual members of the Chapter had a specific range of privileges and obligations which in the case of prelates were assigned to each of the dignity of the individual. Competence of canons were evolving, depending on the current needs. In the reporting period, the corporation prelates and canons *in gremio* constituted under the church law a control body of the actions of diocesan bishops, which was de facto institution co-managing of the diocese.

Key words: Grand Duchy of Lithuania, Vilnius Cathedral, the cathedral chapter, the prelate, the canon, the chancellor.

Wstęp

Kapituły katedralne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa zachodniego odegrały pierwszorzędną rolę w strukturze organizacyjnej i ustroju diecezji, stając się, jako dobrze zorganizowane korporacje, ośrodkami nauki i kultury. Zaistniały jako centra kultu religijnego i ośrodki władzy kościelnej, z czasem stały się też szkołami prawa i administracji kościelnej, a nierzadko także państwowej. Zasadniczą rolę w powstaniu kapituł odegrały reformy cesarza Ludwika Pobożnego, skutkiem czego doszło do trwałego rozdziału pomiędzy *vita canonica* a *vita monastica*. Podstawowe znaczenie dla uformowania się kapituł katedralnych było przyznanie tym wspólnotom w ramach reformy gregoriańskiej prawa wyboru biskupa, co potwierdził konkordat wormacki z 1122 roku i odprawiony w rok później Sobór Laterański I. Na skutek tych przeobrażeń członkowie kapituł otrzymali stałe miejsca w chórze i głos na wspólnotowym posiedzeniu. Do grona tych wspólnot przyjmowano odtąd wyłącznie duchownych wyższych święceń (subdiakonów, diakonów, prezbiterów). Począwszy od XIII stulecia tylko członkom kapituł katedralnych i kolegiackich przysługiwał tytuł kanonika. Jeszcze przed końcem XII wieku uformowały się we wspólnotach kanoników godności, zwane personatami lub urzędami, a potem prałaturami oraz zwykle kanonikaty *in gremio*.

Formowanie się prałatur i kanonii *de gremio* w Kapitułe Wileńskiej

Kapituła Katedralna Wileńska ustanowiona na mocy upoważnienia papieża Urbana VI i za zgodą króla Władysława Jagiełły przez biskupa Dobrogosta mocą dekretu wykonawczego z drugiej połowy 1388 roku, jako Kapituła stołeczna Wielkiego Księstwa Litewskiego w swym ustroju i organizacji wzorowała się na analogicznej korporacji stołecznej w Koronie – Kapitułe Katedralnej Krakowskiej i w swym pierwotnym składzie obejmowała dwie prałatury i dziesięć kanonii. Ustanowione wówczas dwie godności prałackie to prepozyt, określony w rzezonym dokumencie jako „pierwszy w godności duchowny po

biskupie”, i dziekan z prawem ustanawiania duchownych pełniących posługę w katedrze, z wyjątkiem kanoników¹.

Proces kształtowania się składu Kapituły wileńskiej trwał ponad 100 lat, a do jej rozwoju w zasadniczym stopniu przyczynili się kolejni panujący. W kilka lat po ustanowieniu pierwszych prałatów i kanoników ich skład został powiększony o prałata kustosa, o którym pierwsza wzmianka pochodzi już z 1397 roku². W roku 1435 kolejną prałaturę, archidiakonię, ufundował książę Zygmunt Kiejstutowicz³. Scholasteria i kantoria zostały utworzone przez biskupa Jana z Książąt Litewskich w 1522 roku⁴. Biskup erygując te godności nie określił ich uposażenia, poprzestając jedynie na obietnicy, że takowe „sam opatrzy”⁵. Z tym się jednak nie śpieszył, jako że w rok później po otrzymaniu listów rekomendacyjnych na pierwszego prałata scholastyka, Kapituła zarzuciła biskupowi, że nic nie wie o funduszach na tę godność, ani nawet o jej erekcji, co sugeruje, że odnotowanemu rok wcześniej w aktach utworzeniu tych godności nie towarzyszył żaden dokument fundacyjny ani erekcyjny⁶. Biskup Jan zarzuty te skwitował krótkim *nos erigimus*, zaczem Kapituła przypomniawszy, że prałaci niekanonicy nie korzystają ani z refekcji, ani z dystrybucji, poprzestając jedynie na swych prestymoniach, oraz że na sesjach przysługuje im tylko głos w sprawach kościelnych, dotyczących wyłącznie diecezji, zgodziła się na instalację pierwszego prałata scholastyka. Na tych samych zasadach funkcjonowali też pierwsi prałaci kantorzy⁷. W tym też czasie, z pewnością po 1502 roku, przybyły jeszcze dwie kanonie⁸. Skład Kapituły

¹ *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, t. 1, z. 1, Kraków 1948 (dalej: KDKDW), nr 13, s. 24-26.

² KDKDW, nr 29, s. 50.

³ KDKDW, nr 139, s. 157.

⁴ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk (dalej: BLAN), fond 43, nr 141 (dalej: f.43-141), *Suma privilegiorum foundationis super certis bonis Capitulo Vilnensi inscriptis*, XVIII w., k. 6v.

⁵ BLAN, f.43-210, *Acta Capituli Vilnensis* (dalej: ACV), t. 1, t. 2 (1502-1546), k. 57.

⁶ Biblioteka Polskiej Akademii Nauk, sygn. 8903, Akta różne, k. 207-208, 211-220; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy od jego założenia aż do dni obecnych*, cz. 3, Wilno 1916, s. 16.

⁷ BLAN, f.43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 65.

⁸ J. Fijałek, *Kościół Rzymsko-katolicki na Litwie. Uchrześcijannienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu pod koniec Rzeczypospolitej*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Kraków 1914, s. 275-276.

został ostatecznie ustalony przed 1525 rokiem, z tego bowiem czasu pochodzi wzmianka mówiąca już o 12 kanonikach⁹.

Biskup Jan z Książąt Litewskich aż do końca swych rządów w diecezji podejmował próby dalszego powiększenia liczby członków Kapituły, ale napotkał na stanowczy jej opór. W 1525 roku kreował pierwszego kanonika *ad mensam episcopalem*, co spotkało się z natychmiastową reakcją Kapituły, która odmówiła mu udziału w jej dobrach stołowych. Biskup poprzestał zatem na przyznaniu swemu protegowanemu rocznego uposażenia z dóbr stołowych własnych i postanowił poczekać na najbliższy wakans w stallach¹⁰. Kapituła nie zwlekając, w trzy dni później postanowiła, że kanonicy kreowani przez biskupa *ad mensam episcopalem*, nigdy nie będą korzystali z jakichkolwiek dochodów, praw i opcji przysługujących kanonikom Kapituły katedralnej, a poprzestaną tylko na tytule i biskupim funduszu. Przyznano im ostatnie miejsca w stallach i w kapitulniku, i to tylko na sesjach, podczas których omawiane będą sprawy dotyczące diecezji lub reformy duchowieństwa¹¹. Jak wynika z akt protokołów sesji kapitulnych, kanoników „stołu biskupiego” było zaledwie kilku. Ostatnia instalacja kanonika *extra numerum 12 participantium* miała miejsce w 1536 roku, czyli w ostatnim roku władania diecezją biskupa Jana¹².

Formalnie do roku 1561 prałaci i kanonicy pod względem uposażenia stanowili dwie osobne kapituły. Prałaci utrzymywali się z należnych im, przywiązanych do każdej godności, dóbr prebendalnych, zaś kanonicy – z dóbr refekcyjnych, z których dochód dzielili między sobą oraz z dóbr prestymonialnych dawanych na uposażenie poszczególnych kanoników. Połączenie uposażeń obu kapituł miało miejsce w roku 1558 na mocy przywileju króla Zygmunta II Augusta, potwierdzonego 10 kwietnia 1561 roku w Krakowie przez legata papieskiego Bernarda Bonioannesa. Odtąd prałaci wspólnie z kanonikami zarządzali i korzystali z dóbr refekcyjnych Kapituły, a kanonicy zajmowali wakujące stalle po prałatach¹³.

⁹ BLAN, f.43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 95.

¹⁰ *Summaryjny wypis z protokołów Kapituły Katedralnej Wileńskiej (...) przez Xawerego Bohusza uczyniony*, s. 53.

¹¹ BLAN, f.43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 95.

¹² *Ibidem*, k. 55.

¹³ *Summaryjny wypis z protokołów Kapituły Katedralnej Wileńskiej (...) przez Xawerego Bohusza uczyniony*, s. 57.

Precedencja

Przywilejem prałatów było prawo precedencji, które pozwalało im zajmować w chórze, w kapitulniku i w procesjach miejsce przed kanonikami. Precedencja w gronie prałatów ukształtowała się w sposób naturalny, głównie w oparciu o kolejność chronologiczną powstawania poszczególnych godności. W przypadku zbieżności w czasie (prepozyt i dziekan oraz scholastyk i kantor) decydował stopień ważności pełnionych przez nich funkcji i wola kreatora rzeczonych godności. Tak więc ostatecznie, po ustanowieniu w 1522 roku godności scholastyka i kantora, kolejność prałatur, uświęcona niemal stu pięćdziesięcioletnim zwyczajem, była następująca: prepozyt, dziekan, archidiakon, kustosz, scholastyk i kantor. Precedencja natomiast kanoników warunkowana była kapitulnym stażem zasiadającego tam duchownego. Im kanonik dłużej pozostawał w Kapitulce, tym zajmował wyższą w niej pozycję¹⁴.

Tak uformowana precedencja w swym porządku nie budziła zastrzeżeń ani członków Kapituły, ani biskupa diecezjalnego, ani też osób postronnych. Pojawiające się na tym tle konflikty nie dotyczyły porządku i kolejności prałatur i kanonii, miały raczej charakter personalny związany z faktem zajmowania miejsc w stallach przez biskupów, zwłaszcza sufraganów. Stąd już 23 listopada 1587 roku Kapituła wydała dekret sankcjonowany przez biskupa Jerzego Radziwiłła, żeby

sufragan jako w godności biskupiej postanowiony miał pierwsze miejsce i stallę w kościele [katedralnym – T. K.] przed wszystkimi prałatami zaraz po wszystkich biskupach W.X.L, w kapitule zaś według prelatury lub kanonii swojej miejsce i głos swój mieć będzie¹⁵.

Ustalenia te nie zapobiegły sporom. Echa jednego z nich pozostały w protokołach sesji kapitulnych z roku 1685, kiedy to sufragan białoruski, biskup Mikołaj Słupski, prałat archidiakon wileński, powołując się na starszeństwo w sakrze, zgłosił pretensję do najwyższego miejsca w Kapitulce spośród zasiadających w niej biskupów. Kapituła stwierdziwszy, że „w Kościele godność wszystkich biskupów jednaka jest”, oraz że „dziekana od ufundowania katedry zawsze większa była godność od archidiakońskiej”, pierwsze miejsce przyznała dziekanowi, którym był wówczas sufragan żmudzki, biskup Benedykt Żuchorski. W tych okolicznościach do sprawy całej wniósł się sufragan wileński, prałat kantor biskup Władysław Silnicki. Ten spostrzegłszy, że być może zaistnieje tu precedens, żeby nie być pominiętym, zgłosił

¹⁴ *Relationes status Dioecesium in Magno Ducatu Lithuaniae*, coll. P. Rabikauskas, vol.1. *Dioeceses Vilnensis et Samogitiae*, Romae 1971, s. 202.

¹⁵ BLAN, f.43-215, ACV, t. 7 (1586-1601), s. 76-77.

pretensję do pierwszeństwa przed wszystkimi biskupami. Ponieważ był to okres *sede vacante* po śmierci biskupa Mikołaja Stefana Paca, Kapituła zgodziła się z wnioskiem Silnickiego, który zaproponował, by decyzję w tej sprawie pozostawić przyszłemu biskupowi diecezjalnemu, co natychmiast oprotestował Słupski¹⁶. Nowo ustanowiony biskup wileński, Aleksander Kotowicz, zaraz po ingresie do katedry w 1685 roku zaproponował Kapitułę, by dotychczasowa precedencja została zachowana w chórze, kapitułarzu i procesjach, natomiast podczas wystąpień okolicznościowych biskup sufragan wileński winien mieć miejsce pierwsze po biskupach diecezjalnych i innych senatorach, na co też Kapituła przystała¹⁷. Jak długo trwała ta praktyka – trudno powiedzieć, faktem jest, że więcej sporów na tym tle nie odnotowano.

Zakres obowiązków

Późniejsze zatwierdzenie przywileju króla Zygmunta II Augusta z 1558 roku, kompletu Kapituły Katedralnej Wileńskiej przez legata papieskiego Bernarda Bonioannesa określiło ogólnie obowiązki archidiacona i dziekana. Według tego dokumentu podstawowym i zasadniczym obowiązkiem prałata dziekana miała być troska o należyty porządek służby Bożej w katedrze. On miał dopilnować, by mansjonarze, kapelani, altarzyści i inni duchowni, zwłaszcza wikariusze kapitułni, klerycy seminarium duchownego i uczniowie szkoły przykatedralnej w przepisany czas i oznaczonym porządku wypełniali swe funkcje w świątyni katedralnej, a więc także we wszystkich jej kaplicach, w chórze, na procesjach i innych miejscach, w których Kapituła występowała oficjalnie jako korporacja. W jego kompetencji spoczywał, do czasu ustanowienia godności prałata kantora, śpiew i muzyka w katedrze. On też miał pełną władzę nad księżmi wikariuszami taką, jaką miał prałat dziekan kapituły krakowskiej¹⁸. Tak szeroki zakres obowiązków dziekana zmotywował Kapitułę do ustanowienia funduszu na jego pomocnika – poddziekana. Prałat dziekan został zobowiązany do ścisłej rezydencji przy katedrze. Nie miał prawa oddalić się od niej bez wyraźnej zgody biskupa i tylko za przyzwoleniem całej Kapituły. Zalecono też, by takowe pozwolenie otrzymywał rzadko, tylko w szczególnie ważnych sprawach, nigdy na dłużej, niż na trzy miesiące¹⁹. By

¹⁶ BLAN, f.43-226, ACV, t. 18 (1683-1685), s. 166.

¹⁷ BLAN, f.43-226, ACV, t. 18 (1683-1685), s. 179-180.

¹⁸ BLAN, f.43-221, ACV, t. 13 (1652-1663), k. 422.

¹⁹ Przywilej królewski z 1558 r. i dokument legata papieskiego z 1561 roku, wydał drukiem ks. J. Kurczewski [w:] *Kościół zamkowy*, cz. 2, Wilno 1910, s. 77-80.

ułatwić dziekanowi sprawowanie funkcji, przydzielono mu kamienicę kanoniczną położoną najbliżej katedry²⁰.

Prałat archidiakon dany został właściwie do pomocy biskupowi ordynariuszowi. Z jego mandatu, za wiedzą Kapituły lub w czasie *sede vacante* z jej polecenia, winien był wizytować parafie, dbać o ich uposażenie, troszczyć się o właściwe zarządzanie parafialnymi beneficjami²¹. Spod wizytacji archidiekona wyłączone były tylko beneficja parafialne, będące na uposażeniu Kapituły, które wizytowali delegowani przez Kapitułę *ad casum* jej dwaj członkowie²². Prałat archidiakon przeprowadzał też egzaminy dla przystępujących do święceń kapłańskich. Do roku 1661 czynił to osobiście, później Kapituła wyznaczała mu do asysty dwóch biegłych w teologii lub prawie kanoników²³. Ponieważ przywilej królewski z 1558 roku zawierał jedynie ogólne wytyczne, co do funkcji prałata archidiekona, wkrótce pojawiły w łonie Kapituły różnice co do szczegółowej interpretacji tegoż dokumentu. Archidiakon Andrzej Patrycy, wyjeżdżając w 1588 roku z biskupem Jerzym Radziwiłłem na wizytację, wniósł prośbę, by za czas jego nieobecności wypłacono należną mu, jego zdaniem, refekcję. Kapituła odmówiła, stwierdziwszy, że w podróż tę wybiera się nie jako wizytator, lecz „jako domowy biskupa i rewizor dóbr jego, chociażby po drodze i kilka kościołów zwizytował”²⁴. Sprawa stanęła na najbliższej sesji generalnej jesiennej 13 października 1588 roku i została rozwiązana mocą wydanej na podstawie ustaleń *Tridentinum* i przywileju z 1558 roku uchwały w formie dekretu. Stanowił on, że prałat archidiakon, wizytujący za wiedzą Kapituły parafie, będzie otrzymywał prezencję w Kapitulie i wszystkie związane z tym należności co trzeci rok i to pod warunkiem, że wizytowanie parafii będzie wyłącznym celem jego wyjazdu²⁵. Dekret ten przypomniano i potwierdzono raz jeszcze w roku 1609²⁶.

Prałat kustosz już w XIV wieku przejął część obowiązków dziekana. Odpowiedzialny był z urzędu za skarbiec katedralny w najszerszym tego pojęcia znaczeniu²⁷. Dbał nie tylko o kosztowności przechowywane

²⁰ BLAN, f.43-217, ACV, t. 9 (1625-1632), k. 150.

²¹ J. Kurczewski, *Kościół zamkowy*, cz. 2, op. cit., s. 78.

²² BLAN, f.43-216, ACV, t. 8 (1602-1624), s. 216-317.

²³ BLAN, f.43-221, ACV, t. 13 (1652-1663), k. 273.

²⁴ BLAN, f.43-215, ACV, t. 7 (1586-1601), s. 100.

²⁵ Ibidem, s. 108.

²⁶ BLAN, f.43-216, ACV, t. 8 (1602-1624), s. 149.

²⁷ B. R. Vitkauskienė, *Pasvarstymai apie seniausias katedros vertybes*, „Naujasis Židinys – Aidai”, 2003, nr 10, s. 542-548.

w katedrze. W jego gestii było utrzymanie w należyтым porządku całego jej wyposażenia. On czuwał też nad funduszem przeznaczonym na zaopatrzenie świątyni we wszystkie utensyilia liturgiczne, stanowiące uposażenie zarówno ołtarza kanonickiego, jak też kaplic, mansjonarii i altarii. Miał w swej pieczy zakrystię kanonicką i wikariuszowską. Jemu zgłaszano wszelkie bieżące potrzeby dotyczące utensyliów liturgicznych, wosku, hostii, wina mszalnego, kadzidła²⁸. Z drugiej połowy XVIII stulecia pochodzi wzmianka świadcząca, że już w ubiegłym stuleciu trzymał on pieczę nad dwiema kasami: funduszem na obie zakrystie i na tzw. *sartatecta*, czyli na środki przeznaczone na naprawę i ewentualną rozbudowę świątyni katedralnej.

Finansami zarządzał i dbał o ich bezpieczeństwo katedralny podskarbi. W roku 1765 Kapituła mając świadomość wysokości dysponowanych sum i niemożności dokładnej ich kontroli, pragnąc zabezpieczyć się przed defraudacją poprzez gospodarowanie tymi środkami bez jej wiedzy, wprowadziła ścisłą kontrolę nad ich dystrybucją. W tym celu, na wniosek kustosza, nakazała precyzyjnie rozdzielić fundusz na zakrystię i na *sartatecta* i obie sumy złożyć osobno u podskarbiego. O każdej inwestycji kustosz winien odtąd powiadamiać Kapitułę, która, jako korporacja, asygnowała na poszczególne cele potrzebne środki. Podskarbi winien był notować wszystkie wydatki w osobnej księdze, a od wydających pieniądze żądać stosownego pokwitowania²⁹. Osobną funkcją prałata kustosza, poprzez którą wchodził po części w kompetencje dziekana, było ustalanie godzin odprawiania Mszy św. w kaplicach i przy ołtarzach bocznych³⁰. W pełnieniu obowiązków prałata kustosza wspierał, zajmując się bezpośrednio realizacją jego poleceń, podkustosz.

Prałat scholastyk, po utworzeniu tej godności, przejął część dotychczasowych obowiązków dziekana i kustosza. W jego gestii leżała troska o szkołę bądź szkoły przykatedralne³¹. Prałat scholastyk początkowo zapewne uczył osobiście, potem, trudno dokładnie ustalić kiedy, otrzymał prawo prezentowania nauczycieli. Tych, po stwierdzeniu

²⁸ KDKDW, nr 29, s. 50; G. Zujienė, *Historia skarbcza katedry wileńskiej (od założenia do dzisiaj)*, [w:] *Skarbiec katedry wileńskiej*, Warszawa 2008, s. 31-32.

²⁹ BLAN, f.43-236, ACV, t. 28 (1753-1766), s. 12.

³⁰ BLAN, f.43-227, ACV, t. 19 (1685-1698), s. 615-616.

³¹ W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd 1, Wien 1959, s. 351, Bd 2, Wien 1962, s. 157 nn., 494; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Lwów 1890, s. 182; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy*, cz. 2, op. cit., s. 45-47.

ich przydatności, mianowała Kapituła³². Sobór Trydencki 15 lipca 1563 roku na sesji XXIII uroczyście zobowiązał biskupów diecezjalnych do zakładania szkół świeckich dla uboższej młodzieży oraz by ci mając w swych kapitułach prałatów scholastyków, przypomnieli im dotychczasowe obowiązki, przede wszystkim ten, odnoszący się do rzetelnej selekcji nauczycieli i eliminowania tych kandydatów, którzy do tej funkcji nie mają predyspozycji czy to intelektualnych, czy też moralno-obyczajowych. Scholasterie, według ojców soborowych

nadawane mają być tylko doktorom, magistrum, bądź licencjatom teologii lub prawa kanonicznego, osobom urząd ten pełnić zdolnym. Inaczej zamianowanie ich na ten urząd traci jakiegokolwiek znaczenie bez względu na przywileje, bądź jakiegokolwiek, choćby i najdawniejsze zwyczaje³³.

Zgodnie z tymi uchwałami w końcu XVI i na początku XVII stulecia szkolnictwo przykatedralne w Wilnie poczęło rozwijać się bardziej dynamicznie, zwłaszcza od czasu, gdy w 1579 roku biskup Walerian Protasewicz założył pierwszą w Wilnie bursę dla uboższych uczniów, nazwaną od jego imienia „waleriańska”³⁴. Z kolei w 1602 roku kanonik Ambroży Beynart ufundował szkołę dla ubogiej młodzieży, zwaną „bursą ambrozjańską” lub „beynartowską, zaś Jan Mikołaj Korsak w roku 1610 – kolejną bursę, określaną z czasem mianem „korsakowskiej”³⁵. Z natury rzeczy zatem, na mocy rzeczonych uchwał *Tridentinum*, prałat scholastyk wileński nie mógł być tym instytucjom obcy. Jego zadaniem była troska o zatrudnienie odpowiednich nauczycieli, piecza nad postępami uczniów w nauce, kontrola tych szkół i dbałość o należyte warunki materialne. Słusznym wydaje się przypuszczenie, że kompetencje scholastyka w Kapitułe Wileńskiej odpowiadały tym, które określił były biskup wileński, a następnie krakowski, kardynał Jerzy Radziwiłł w dekrecie reformacyjnym dotyczącym prałata scholastyka Kapituły Krakowskiej z 1596 roku. Zapisano tam, że

scholastyk (...) jest odpowiedzialny za szkołę katedralną, nauczanie i wychowanie młodzieży, a więc jej kształcenie w nauce chrześcijańskiej i *artes liberales*. Winien mieć doktorat lub odpowiednią wiedzę. On

³² BLAN, f.43-214, ACV, t. 6 (1578-1585), s. 41-45.

³³ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4 (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.

³⁴ BLAN, f.43-214, ACV, t. 6 (1578-1585), s. 41-45.

³⁵ BLAN, f.43-216, ACV, t. 8 (1602-1624), s. 6, 13, 34.

instytuuje magistra – kierownika szkoły, a także zwalnia go z urzędu za uprzednią zgodą Kapituły³⁶.

O ścisłym związku scholastyka ze szkolnictwem przykatedralnym świadczy przypomniany przez Kapitułę w 1676 roku zwyczaj, by fundusz wakującej scholasterii przeznaczać na budowę szkółki przykatedralnej³⁷.

O działalności prałata kantora w zakresie utrzymania porządku w śpiewie kościelnym i muzyce w katedrze, niewiele w świetle akt archiwalnych Kapituły Wileńskiej, można powiedzieć. Wiadomo, że przejął on część obowiązków dziekana i kustosza³⁸. Kapituła w Wilnie, co wyjątkowo często podkreślają autorzy źródeł rozmaitej proveniencji i rangi – w swym ustroju i organizacji wzorowała się na Kapitulie Katedralnej Krakowskiej, stąd powszechną praktyką w diecezji wileńskiej było odnoszenie się do Krakowa, jako wzorca. W wielu wypadkach nie widziano potrzeby, by określać w szczegółach kompetencje i obowiązki członków Kapituły wileńskiej i poprzestawano na stwierdzeniu „tak, jak w Kapitulie krakowskiej”. Tam zaś zasadniczym obowiązkiem prałata kantora było czuwanie nad zespołami i kolegiami śpiewaczymi w chórze i podczas procesji. Kardynał Jerzy Radziwiłł, który po biskupstwie wileńskim objął w 1591 roku stolicę diecezji krakowskiej, w roku 1596 stwierdził, że

kantor prowadzi śpiewem katedralnym, aby odpowiadał randze świąt i był łagodny, nie gwałtowny. On też winien rozpoczynać antyfony w czasie nieszpórów i jutrzni, rozdzielać lekturę dziennych i nocnych *Officium divinum*. Osobiście ma przewodniczyć śpiewom w czasie celebry biskupiej. Do jego obowiązków należy również karanie tych plebanów miasta, którzy nie biorą udziału w dorocznych procesjach katedralnych³⁹.

Kantor w Kapitulie Wileńskiej odpowiedzialny był za muzykę w katedrze i to nie tylko muzykę organową. Kiedy w końcu XVII wieku podczas uroczystych celebr pojawiły się w katedrze inne instrumenty muzyczne, zaistniała potrzeba odpowiedniego doboru muzyków i ich

³⁶ *Statuta Capituli Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis A. 1328-1478*, [w:] H. Heyzman (red.), *Staropolskie Prawa Pol. Pom.*, t. 4, Cracoviae 1875, s. 246.

³⁷ BLAN, f.43-216, ACV, t. 8 (1602-1624), s. 66; BLAN, f.43-216, ACV, t. 17 (1673-1682), s. 228.

³⁸ BLAN, f.43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 57.

³⁹ I. Polkowski (red.), *Statuta capitularia Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis*, Cracoviae 1884, s. 246 nn.; B. Przybyszewski, *Kapituła krakowska za kanonikatu Jana Długosza (1438-1480)*, [w:] *Długosiana. Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*, Kraków 1980, s. 40-41.

permanentne kształcenie. Zwrócił na to uwagę biskup Konstanty Kazimierz Brzostowski w 1705 roku, gdy polecił Kapitulę, by ta, na miarę posiadanych środków, powiększyła kapelę katedralną poprzez zwiększenie liczby muzyków i instrumentów. Kapituła bez sprzeciwu zleciła wypełnienie tego postulatu prałatowi kantorowi⁴⁰. Dysponował on po temu odpowiednimi środkami, jako że sprawował nadzór nad powstałą w początkach XVIII stulecia tzw. bursą śpiewaczą. Była to szkoła na kształt konserwatorium muzycznego, w której uczono zarówno śpiewu gregoriańskiego, jak i figuralnego (polifonicznego), ale nie tylko. Umiejętności swe doskonalili tu także organiści i muzycy grający na „różnych instrumentach”⁴¹. W pełnieniu obowiązków swego urzędu prałata kantora wspierał, a z czasem coraz częściej wprost zastępował, podkantor.

Osobliwą pozycję w Kapitulę Wileńskiej zajmował prałat prepozyt. Poza stwierdzeniem w dokumencie wykonawczym biskupa Dobrogosta, że jest on „pierwszy w godności po biskupie”, żadne akta normatywne, ani inne nie rozpisują się specjalnie na temat jego kompetencji. Trudno w tym kontekście oprzeć się wrażeniu, że Kapituła wileńska u początku swej organizacji znalazła się w niejakiem kłopotcie. Posiadając początkowo w swym składzie prepozyta i dziekana, w takiej właśnie kolejności, otrzymała jednocześnie wskazówki, by w swym ustroju i organizacji czerpać wzory z Kapituły Katedralnej Krakowskiej, której przewodził nie prepozyt, a dziekan. Prepozytura była tam drugą w hierarchii (po dziekaniu) godnością, zaś w chórze prepozyt zasiadał na trzecim miejscu, po dziekanie i archidiakonie⁴². Powszechnym zjawiskiem w kapitułach polskich, w których na czele stał dziekan, było, że obowiązki prepozyta obejmowały zakres zdecydowanie skromniejszy, niż tam, gdzie ten kapitulę przewodniczył. W Wilnie zatem prepozytura na mocy dokumentu erekcyjnego była pierwszą godnością, jednakże na wzór Krakowa, obowiązki prepozyta były skromne i nie do końca określone, bo niemal wszystkie jego kompetencje, na wzór Krakowa, posiadał dziekan. Obowiązki prepozyta katedralnego wileńskiego w praktyce sprowadzały się do tego, że był on „pierwszy” i znany był z tego, że był „znany”⁴³.

⁴⁰ BLAN, f.43-228, t. 20 (1698-1709), k. 123-123v.

⁴¹ BLAN, f.43-232, t. 24 (1727-1731), k. 102.

⁴² *Statuta capitularia Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis*, s. 245.

⁴³ Znamienne dla Kapituły Katedralnej Wileńskiej jest, że pierwszy w godności prałat prepozyt w drugiej połowie XVII i w wieku XVIII często bywał nieobecny na sesjach, jeszcze rzadziej pojawiał się w chórze i na procesjach, mimo że przez to tracił refekcje. Dowodzą tego protokoły sesji generalnych i partykularnych

Kanonik-kanclerz

Osobną i dość skomplikowaną w przypadku Kapituły Katedralnej Wileńskiej jest obecność w jej składzie kanonika-kanclerza⁴⁴. Kapituły koronne, w których gronie kanclerze zaistnieli najwcześniej: gnieźnieńska – 1139⁴⁵, wrocławska – 1200⁴⁶, krakowska – 1295⁴⁷, poznańska – 1298⁴⁸, płocka – 1322⁴⁹, nie przewidywały początkowo dla owych urzędników osobnych stali, ani beneficjów⁵⁰. Nie inaczej było w Kapitulie Wileńskiej, gdzie obowiązki kanclerza pełnił jeden z aktualnych

oraz wykazy rozdysponowanych sum refekcyjnych, w których skrupulatnie odnotowywano prezenję. Jeszcze bardziej zastanawiający jest fakt, że z tego tytułu nie był upominany ani w inny sposób monitowany. Widać jego obecność niewiele wносиła, a absencja nie przeszkadzała. BLAN, f.43-673, *Percepta masae (...) Cap. Vlnensis pro consolationibus et omnibus obventionibus*, 1685-1686, k. 4; BLAN, f.43-1128, *Rozdział refekcyjnej summy*, 1791-1792, k. 1.

⁴⁴ Dotychczasowe wyniki badań dotyczące ustroju i organizacji kapituł w Polsce i w Wielkim Księstwie Litewskim pozostawiają otwartą kwestię i nie upoważniają do jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy godność kanclerza w kapitułach katedralnych i kolegiackich zaistniała ze względów wyłącznie praktycznych, jako odpowiedź na pojawiające się nowe zadania, czy też u podstaw kanclerstwa kapitulnego legły motywy natury ambicjonalnej: kanclerza posiadał król, posiadał prymas, biskup diecezjalny, dlaczego nie kapituła. H. E. Wyczawski, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kałwaria Zebrzydowska 1990, s. 178.

⁴⁵ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce*, op. cit., s. 182.

⁴⁶ K. Dola, *Wrocławska kapituła katedralna w XV wieku. Ustrój – skład osobowy – działalność*, Lublin 1983, s. 29.

⁴⁷ B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1794*, t. 2, Kraków 1999, s. 288-289.

⁴⁸ J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 290.

⁴⁹ W. Góralski, *Kapituła katedralna w Płocku XII-XVI w. Studium z dziejów organizacji prawnej kapituł polskich*, Płock 1979, s. 84.

⁵⁰ W początkach funkcjonowania godności kanclerskiej w kapitułach koronnych kanclerz pełnił funkcje reprezentacyjne. Miał on przydać kapitulie splendoru i świadczyć o jej majestacie. Nic zatem dziwnego, że kapituły tak wielką wagę przywiązywały do obecności kanclerzy podczas uroczystości, w czasie których w sposób czynny zaznaczały swą obecność, im właśnie powierzając najczęściej zadanie wygłoszenia okolicznościowego przemówienia i zazwyczaj tylko tyle. Z czasem zaczęto wynajdywać kanclerzowi rozmaite zajęcia, m.in. powierzono mu opiekę nad pieczęcią kapitulną z prawem pieczętowania w imieniu kapituły jej akt i dokumentów, jemu też najczęściej oddawano w opiekę kapitulne archiwum. J. Bartoszewicz, *Kanclerze kapituł*, [w:] *Encyklopedia Powszechna S. Orgelbranda*, t. 13, Warszawa 1863, s. 904.

członków Kapituły, zazwyczaj biegły w prawie kanonik, zwany prokuratorem spraw⁵¹.

W przypadku większości kapituł przedrozbiorowych trudno jest dokładnie określić datę ustanowienia osobnej godności kanclerskiej z własnym uposażeniem i stacją. Ponieważ godność ta pojawiła się dość późno w stosunku do innych, stąd kanclerz zazwyczaj zajmował w kapitule miejsce ostatnie wśród prałatów, ale przed kanonikami. Tak było w kapitułach katedralnych w Gnieźnie, Krakowie, Włocławku, Poznaniu, Przemyślu, Chełmie i Kamieńcu Podolskim. W przypadku kilku kapituł kanclerstwo stało wyżej od niektórych godności prałackich, tych mianowicie, które powstały w porządku chronologicznym później, niż godność prałata-kanclerza. W kapitule lwowskiej kanclerz poprzedzał kantora, w plockiej – prałatów archidiakonów dobrzyńskiego i pułtuskiego, w łuckiej – kantora i scholastyka, w kijowskiej – archidiakona czernihowskiego, w inflanckiej – kantora⁵².

Na tym tle jako zupełnie wyjątkowa jawi się pozycja kanclerza w Kapitulie Katedralnej Wileńskiej, gdzie ten nigdy nie dorósł do godności prałackiej, zadowalając się niepewną pozycją ostatniego kanonika. Zagadnienie to jest o tyle absorbujące, że przypadek Wilna stanowi pierwszy w Rzeczypospolitej, dość dobrze udokumentowany wzór ustanowienia osobnego kanclerstwa, od początku niezwiązanego z żadną godnością kapitulną.

Początki kanclerstwa wileńskiego sięgają roku 1626, kiedy to ziemianin z powiatu oszmiańskiego, Aleksander Korecki, 2 października „chcąc pamiątkę imienia swego potomności zostawić” legował na Jaszunach, dobrach księcia Krzysztofa Radziwiłła, hetmana polnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, odpowiednią sumę i nadał dobra Cudzieniszki, jako fundusz przyszłego kanclerza kapitulnego i diecezjalnego jednocześnie „*in gremio capituli* być mającego”⁵³. Prawo patronatu na tę kanonię fundator przekazał biskupowi wileńskiemu i Kapitulie⁵⁴.

Kapituła donację przyjęła bez żadnych zastrzeżeń. Te pojawiły się dopiero wtedy, gdy biskup Eustachy Wołłowicz począł w czerwcu 1629 roku domagać się pełnej egzekucji woli fundatora. Wówczas to ujawniły się po raz pierwszy w omawianej materii, póki co ostrożne jeszcze, ale wyraźne różnice zdań pomiędzy Kapitułą, a biskupem. Na indagacje rządcy diecezji, by ustanowić kanclerza i wprowadzić

⁵¹ Ibidem, s. 904.

⁵² Ibidem, s. 909.

⁵³ BLAN, f.53-708, *Wiadomość o stanie kanclerstwa wileńskiego*, b.d., k.nlb.

⁵⁴ BLAN, f.43-217, ACV, t. 9 (1625-1632), k. 37.

go do Kapituły, część jej członków zgłosiła natychmiast zastrzeżenia, twierdząc, że byłoby to „przeciw prawu i zwyczajom”⁵⁵. Zirytowany tym biskup, nie czekając, w kilka dni później podjął sprawę na nowo i już w zdecydowanej formie niemalże zażądał wprowadzenia kanclerza do kapitulnego gremium⁵⁶. Kapituła, jak się wydaje, znalazła się w sytuacji dość niezręcznej, jako że część jej członków ewentualną decyzję o przyznaniu kanclerzowi miejsca w stallach oprotestowała, co z kolei uniemożliwiło jej podjęcie w trybie natychmiastowym, na sesji partykularnej, jakichkolwiek w tej sprawie decyzji⁵⁷. Stąd odpowiedź prałatów i kanoników z dnia 6 września 1629 roku o odłożeniu sprawy do najbliższej sesji generalnej. Jakoż i dnia 9 października tego roku biskup doczekał się decyzji Kapituły. Ta po dłuższej deliberacji uznała, że kanclerz w Kapitulce nie jest ani potrzebny, ani tym bardziej konieczny, co sugerował rządca diecezji. Przeciwnie, ustanowienie urzędu i godności kanclerskiej w Kapitulce może okazać się szkodliwe. Wśród przytoczonych argumentów zebrani na sesji członkowie Kapituły zauważyli, że o kanclerzu nie ma wzmianki w uchwałach *Tridentinum*, nie ma mowy w prawie kościelnym powszechnym, ani też w partykularnym. Powołano się na przykład Kapituły Krakowskiej, która w momencie erekcji nie posiadała godności kanclerskiej, jak też nie posiada chwilowo i teraz, a mimo to funkcjonowała i funkcjonuje sprawnie, załatwiając swoje interesy przez przewidzianych statutem prokuratorów spraw. Poza tym – zdaniem Kapituły –

dictus Cancellarius iuxta propositionem et mentem ipsiusmet Ilmi et Rmi Dni duplicis subsellit foret: curiae videlicet episcopalis et capitularis, ob quam suam bipartitam divisionem et neutralitatem, neutri etiam subsellio sufficienter serviet, iuxta illud evangelicum: nemo potest duobus Dominis servire⁵⁸.

Podkreślono też wyraźnie, iż byłoby to pewne *novum* pozostające, zdaniem Kapituły, w sprzeczności z jej statutami, jako że tak wprowadzony kanclerz zniósłby urząd przewidzianych statutem prokuratorów kapitulnych. Ustanowiony w ten sposób kanclerz, w sytuacji, gdyby ze względu na stan zdrowia, podeszły wiek lub z innych względów nie mógł pełnić obowiązków swego urzędu, musiałby być zastąpiony przez innego duchownego, któremu należałoby przydzielić godziwe uposażenie, „które nie wiadomo skąd brać by trzeba było”. Kapituła

⁵⁵ Ibidem, k. 109.

⁵⁶ Ibidem, k. 126.

⁵⁷ BLAN, f.43-708, *Wiadomość*, k.nlb.

⁵⁸ BLAN, f.43-217, ACV, t. 9 (1625-1632), k. 132.

przewidziała też możliwość zaistnienia w związku z urzędem kanclerza ewentualnego konfliktu pomiędzy nią a biskupem. W sytuacji bowiem, gdyby kanclerz nie sprostął oczekiwaniom rządcy diecezji, ten mógłby go zdymisjonować i ustanowić innego, który otrzymałby całość kanclerskiego beneficjum, pozostawiając dotychczasowego kanclerza bez środków do życia. Ponadto samo uposażenie kanclerza było niepewne, bo lokowane na dobrach obciążonych długami⁵⁹.

Pomijając sprawę zasadności powyżej przytoczonych argumentów, warto zwrócić uwagę na pewien historyczny paradoks. Otóż, podczas gdy u podstaw ustanowienia w kapitułach koronnych godności kanclerskiej leżało pragnienie przydania sobie splendoru i dorównania urzędom świeckim, o tyle Kapituła Wileńska nie widziała takiej potrzeby i w swej decyzji o ewentualnej erekcji kanclerstwa kierowała się racjami czysto praktycznymi i względami ekonomicznymi. To biskupowi, nie Kapitułce, zależało na wprowadzeniu kanclerza do stalli, a to w tym zdaje się celu, by poprzez jego osobę mieć większy wpływ na decyzje Kapituły. Ta zaś świadoma tych zagrożeń, wołała raczej zrezygnować z dodatkowego, wątpliwego zresztą, splendoru, niż ryzykować osłabienie swych w stosunku do biskupa prerogatyw, pozycji, dla której kanclerz mógł w przyszłości stanowić zagrożenie.

W ten sposób umotywowawszy swe stanowisko i wyłuszczając pomniejsze jeszcze racje, Kapituła nie zwlekając oznajmiła biskupowi swój werdykt, twierdząc, że nie widzi potrzeby, ani możliwości wprowadzenia do swego grona nowego członka – kanclerza⁶⁰. Biskup Wołłowicz zapewne jedynie kurtuazyjnie czekał na tę odpowiedź, jako że nie bacząc na jej brzmienie, w ciągu trzech tygodni, sobie tylko wiadomym sposobem, zmontował w Kapitułce mniejszościową koalicję złożoną z młodszych kanoników i przy ich pomocy osadził w stalli kapitulnej ustanowionego przez siebie kanclerza, proboszcza kowieńskiego, księdza Bartłomieja Cieszyńskiego, wyznaczając mu miejsce po ostatnim kanoniku⁶¹. Nietrudno było przewidzieć reakcję pozostałych członków Kapituły. Bezpośrednio po tak dokonanej instalacji ksiądz Jan Karol Bałłozor, prepozyt, dnia 2 listopada 1629 roku uroczyście w imieniu pozostałej części kapitulnego kolegium, oprotestował instalację Cieszyńskiego i napiętnował postawę tych kanoników, którzy stanęli w tej sprawie po stronie biskupa za to, że ci ważyli się wbrew prawu, bez wiedzy i zezwolenia starszych członków Kapituły na podobne bezprawie. Prepozyt nie omieszczał tu przypomnieć procedurę wprowadzenia

⁵⁹ Ibidem, k. 132v.-133; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, op. cit., s. 381-382.

⁶⁰ BLAN, f.F43-217, ACV, t. 9 (1625-1632), k. 132v.-133.

⁶¹ BLAN, f.43-708, *Wiadomość*, k.nlb.

i instalacji nowego członka Kapituły po to, by stwierdzić, że niemal żaden z wymaganych warunków nie został tu spełniony⁶².

Protest ów na niewiele by się zdał, gdyby w niespełna miesiąc później do wieczności nie przeniósł się był główny orędownik stali dla kanclerza, biskup Eustachy Wołłowicz. W ten sposób po jego śmierci sprawa pozostawała nadal otwarta, mało tego, znalazła swój odzew na szerszym forum, bo zainteresował się nią dwór królewski i nuncjatura w Warszawie. Dnia 16 stycznia 1630 roku król Zygmunt III Waza i nuncjusz apostolski w Warszawie, arcybiskup Antonio Santacroce, korespondencyjnie poczęli indagować Kapitułę w sprawie kanclerstwa⁶³. Tym razem Kapituła, nadal niechętna oglądać kanclerza w swoim gronie, nie siliła się na wymyślną argumentację, stwierdzając krótko i rzeczowo, że w czasie *sede vacante* decyzji tak ważkich podejmować nie jest władna⁶⁴. Niemniej naciski owe odniosły jakiś skutek, skoro 30 września 1631 roku kanclerz Cieszyński uczestniczył w sesji Kapituły i został utytułowany jako kanonik⁶⁵.

Następca biskupa Wołowicza, biskup Abraham Woyna już na początku rządów diecezją dał do zrozumienia, że w sprawie kanclerstwa podtrzyma linię swego poprzednika i już 12 marca 1632 roku wśród trzech postulatów przekazanych Kapitulie, na pierwszym miejscu postawił żądanie, by szacowne kolegium zechciało wybrać i prezentować mu kandydata na kanclerza. Kapituła w swym stanowisku pozostała także konsekwentna, skutkiem czego biskup usłyszał w odpowiedzi, że przy całym szacunku dla swego pasterza, podtrzymuje ona swe stanowisko i dla „poważnych przyczyn” kanclerza w swym gronie nie akceptuje. Na tej samej sesji podjęto uchwałę, na mocy której Kapituła zrzekła się „po wieczne czasy” prawa do funduszu kanclerstwa, wszelkie prerogatywy w tym względzie przekazując biskupowi. Biskup zatem, obecny na sesji 19 marca 1632 roku, by sprawę ostatecznie zamknąć, oświadczył, że na mocy praw kolatorskich przekazuje na uposażenie kanclerza dobra Cudzieniszki i sumę w wysokości 300 złp. lokowaną na Jaszunach. Odtąd przez lat kilkanaście jeden z członków Kapituły pełnił jednocześnie obowiązki kanclerza biskupiego. Już w roku 1633 na sesji Kapituły był obecny kanclerz biskupi, kanonik Mateusz Pogrecki. Tenże duchowny w trzy lata później doczekał się awansu i 6 stycznia 1636 roku objął stalle prałata kantora. Urząd kanclerza pełnił do śmierci, która dosięgła go w zimie 1645 roku. Jego

⁶² BLAN, f.43-217, ACV, t. 9 (1625-1632), k. 134-134v.

⁶³ BLAN, f.43-708, *Wiadomość*, k.nlb.

⁶⁴ BLAN, f.43-217, ACV, t. 9 (1625-1632), k. 170-170v.

⁶⁵ BLAN, f.43-708, *Wiadomość*, k.nlb.

miejsce zajął i do Kapituły instalowany został dnia 8 kwietnia 1645 roku ksiądz Wawrzyniec Mocarski⁶⁶.

Miejsce kanclerza w Kapitulce nie było jednak ciągle do końca zdefiniowane, nawet Kapituła – zdaje się – miała problemy z określeniem pozycji i prerogatyw kanonika-kanclerza. Widać to wyraźnie w odpowiedzi na postulat biskupa Jerzego Tyszkiewicza z 16 maja 1650 roku, domagającego się dla kanclerza miejsca w kapitulnarzu i prawa czynnego głosu na sesjach kapitulnych. Odmowna odpowiedź Kapituły, motywującej swe stanowisko argumentem, iż kanclerz „zgoła nie należy do Kapituły” dowodzi, iż instalowani w Kapitulce duchowni z tytułu pełnienia urzędu kanclerskiego nie nabywali w pełni praw stałego jej członka⁶⁷. Konsekwentnie odmawiano im prawa udziału w sesjach kapitulnych, dopuszczeni zaś do kapitulnarza, nigdy nie posiadali prawa czynnego głosu, przez co nie mieli żadnego wpływu na decyzje Kapituły, na czym tak bardzo zależało biskupom wileńskim⁶⁸.

W drugiej połowie XVII stulecia relacje na linii kanclerz – Kapituła z pozycji nieufności powoli zaczynały ewoluować w kierunku odejścia od wzajemnych uprzedzeń, poprzez ostrożną współpracę, aż po układ niemal partnerski. Kanclerz diecezjalny zaczął być Kapitulce coraz bardziej potrzebny. Znać to zwłaszcza po najściu moskiewskim (1656-1662) i dokonanych przez Moskali spustoszeniach dóbr kościelnych. Zasoby archiwum kapitulnego, dość mocno przetrzebione, ale w zasadniczej swej masie uratowane, potrzebowały uporządkowania, jako że w rozlicznych teraz sprawach sądowych prowadzonych przez duchownych, zaczęto coraz częściej po nie sięgać. Wówczas urząd i osobę kanclerza, jako odpowiedzialnego za zbiory dokumentów fundacyjnych i całego zasobu archiwalnego, zaczęto cenić i motywować do pracy. Wyraźnie widać to już w 1666 roku, gdy Kapituła dnia 12 maja zwróciła się z prośbą do kanonika Beynarta, by ten nie sprzeciwiał się przyjęciu kanclerstwa, oraz aby po objęciu tego urzędu, pomimo groźby kolejnego najazdu moskiewskiego, pozostał w Wilnie i podczas obrad Trybunału Litewskiego asystował duchownym prowadzącym procesy sądowe⁶⁹.

Odtąd kanclerz diecezjalny występuje w aktach Kapituły najczęściej w kontekście prowadzonych spraw sądowych w Trybunale Litewskim i jako urzędowy opiekun archiwum kapitulnego. To jego zadaniem

⁶⁶ BLAN, f.43-217, ACV, t. 9 (1625-1632), k. 221-221v.

⁶⁷ BLAN, f.43-220, ACV, t. 12 (1644-1652), s. 747.

⁶⁸ BLAN, f.43-221, ACV, t. 13 (1652-1663), k. 178 nn.

⁶⁹ BLAN, f.43-222, ACV, t. 14 (1633-1666), k. 69.

była troska o porządkowanie akt, ich rewindykowanie, prowadzenie regestrów i bezpieczne przechowywanie materiału archiwalnego.

Wkrótce duchowni nominowani na urząd kanclerza, chcąc przynajmniej na zewnątrz upodobnić się do członków Kapituły, poczęli zabiegać o przywilej noszenia szat zastrzeżonych dotąd prałatom i kanonikom. Tak więc w roku 1678 kanclerz nominat ksiądz Jan Woronowicz zwrócił się z prośbą o pozwolenie wkładania mantoletu i rokiety w te dni, kiedy Kapituła przywdziewała togi lub kapy. Mocą tego samego aktu prosił Woronowicz o najdalszą stallę w Kapitulce. Rad by też zająć w procesji miejsce przed krzyżem kapitulnym. Wszystkie te dezyderaty Kapituła rozpatrzyła pozytywnie⁷⁰. Dystynktorium kapitulne otrzymał kanclerz diecezjalny po długich, rozpoczętych w 1742 roku, zabiegach Kapituły i kolejnych kanclerzy u Stolicy Apostolskiej⁷¹. Na przywilej krzyża kapitulnego przyszło jednak kanclerzowi czekać pełne 26 lat, aż do dnia 2 marca 1768 roku, kiedy to Kapituła, po uzyskaniu z Rzymu stosownych upoważnień, na sesji generalnej podjęła uchwałę o przyznaniu księdzu Bukatemu, kanclerzowi, tegoż przywileju⁷².

Na inkorporowanie urzędu kanclerskiego do kolegium kapitulnego Kapituła zdecydowała się dopiero na sesji generalnej 12 października 1742 roku. Prałaci i kanonicy motywowali swą decyzję względami czysto praktycznymi twierdząc, iż kanclerz diecezjalny jako kanonik gremialny cieszyłby się większą powagą przy prowadzeniu spraw sądowych oraz mógłby, już bez przeszkód, korzystać z wiedzy i doświadczenia członków Kapituły. Tak przygotowany projekt przesłano biskupowi. Pozostał on zapewne bez odpowiedzi, jako że nie odnotowano w aktach żadnej wzmianki o reakcji biskupa. Daje to podstawę do przypuszczenia, iż projekt ten jako taki nie wszedł wówczas w życie. Zacytowany jednakże przy tej okazji fragment dokumentu erekcyjnego urzędu kanclerskiego pozwala ustalić, iż każdorazowy kanclerz był już wówczas nadetatowym kanonikiem, mającym wszystkie płynące z tytułu członkostwa w Kapitulce obowiązki z dotyczącym rezydencji włącznie⁷³. Wymowa późniejszych źródeł osiemnastowiecznych upoważnia do wniosku, że kanonicy-kanclerze, nie mając dostatecznej motywacji w postaci przysługujących kanonikom gremialnym praw, zwłaszcza do pobierania refekcji, a co za tym idzie, nie podlegając sankcjom karnym za nieobecność podczas nabożeństw, obowiązkom tym jedynie wyjątkowo czynili zadość. Ponadto kanclerz diecezjalny

⁷⁰ BLAN, f.43-235, ACV, t. 17 (1673-1681), s. 572.

⁷¹ BLAN, f.43-234, ACV, t. 26 (1739-1744), s. 303.

⁷² BLAN, f.43-237, ACV, t. 29 (1767-1777), s. 96.

⁷³ BLAN, f.43-234, ACV, t. 26 (1739-1744), s. 304.

z natury swego urzędu zobowiązany do troski o integralność funduszy kościelnych, siłą rzeczy częściej odwiedzający salę sądową, niż katedrę, nie byłby w stanie, przy najszczęśliwszych nawet chęciach, pełnić obowiązki kanonika gremialnego. Kapituła jakby zdała się tego nie rozumieć, próbując na jesieni 1742 roku gwałtem inkorporować go do swego grona i proponując mu ostatnie miejsce w stallach z prawem wejścia po śmierci kanonika gremialnego na jego miejsca, bez możliwości jednakże awansu do stalli prałackiej. Tego rodzaju perspektywy, jak też proponowane mu dodatkowe, lokowane na altarii śluckiej, uposażenie o niepewnych dochodach w wysokości 15.000 złp., nie stanowiły dla kanclerza z pewnością szczególnej zachęty ku podejmowaniu jakichkolwiek zabiegów w celu urzeczywistnienia tak skonstruowanego planu. Zatem brak zdecydowanego zainteresowania jego realizacją ze strony samego kanclerza mógł być jedną z przyczyn upadku tego projektu. Niedoprecyzowany status kanclerza diecezjalnego w Kapitułe Katedralnej Wileńskiej nie uległ zmianie aż do końca Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Znac to wyraźnie w decyzji Kapituły z 2 października 1782 roku dotyczącej sprawowania urzędu deputata duchownego do Trybunału Litewskiego. Stwierdzono wówczas, że urząd ten będzie sprawował jeden z prałatów oraz dwóch kanoników kolejno „według starszeństwa” lub na prośbę Kapituły, nie wyłączając kanclerza⁷⁴. Owo sformułowanie „nie wyłączając kanclerza” pozwala przypuszczać, że jeszcze w końcu XVIII stulecia status kanclerza diecezjalnego w Kapitułe nie był prawnie określony, a jego pozycja zależała od aktualnych okoliczności i potrzeb. Duchowny pełniący ten urząd nadal zajmował ostatnie, po kanonikach, miejsce w stallach bez możliwości awansu i nie miał prawa do korzystania z dóbr refekcyjnych Kapituły. Na sesjach kapitulnych pozbawiony był prawa czynnego głosu, zatem bywał na nich jedynie sporadycznie.

Reasumując warto zwrócić uwagę na ewolucję pozycji kanclerza diecezjalnego wileńskiego w systemie zarządu diecezją. Postrzegany początkowo jako człowiek z najbliższego otoczenia biskupa diecezjalnego i jemu całkowicie oddany, budził w Kapitułe nieufność, zatem w stalli, a zwłaszcza w kapitularni, niemile był widziany. Próby wprowadzenia go na stałe do kapitulnego gremium, podejmowane przez kolejnych biskupów, zainteresowanie tą sprawą dworu królewskiego i nuncjatury pozwalają na sformułowanie tezy, iż problem ten sięgał daleko poza granice diecezji wileńskiej i niewykluczone, że był przejawem prób ograniczenia wpływów kapituł na zarząd diecezją.

⁷⁴ BLAN, f.43-238, ACV, t. 30 (1777-1783), k. 149.

Tytułem rekapitulacji

Fundacje kolejnych prałatur i kanonii uwarunkowane były aktualnymi potrzebami diecezji i katedry, stąd w swych początkach wszyscy członkowie Kapituły byli jednocześnie urzędnikami wyposażonymi w ściśle określony zakres obowiązków i w środki potrzebne do ich realizacji. Znac to chociażby w określeniach poszczególnych godności: prepozyt, dziekan, archidiakon, kustosz, scholastyk, kantor. W miarę rozbudowy organizacji i ustroju Kapituły oraz na skutek zmian zachodzących w organizacji diecezji i ewolucji prawa kościelnego i państwowego, poszczególne urzędy bądź zanikały, bądź też zmieniało się *spectrum* spraw doń przynależnych. Skutkowało to w konsekwencji tym, że już w połowie XVIII wieku po dotychczasowych urzędach pozostały tylko nazwy określające poszczególne godności prałackie. Pojawili się natomiast rekrutujący się spośród kanoników lub z grona niższego kleru diecezjalnego urzędnicy, których pracę nierzadko jedynie formalnie nadzorowali prałaci lub duchowni przez nich delegowani. W praktyce ich działalność kontrolowała Kapituła jako korporacja gromadząca się na regularnie zwoływanych sesjach partykularnych oraz na dwóch w ciągu roku sesjach gremialnych.

Kapituła Katedralna Wileńska w okresie przedrozbiorowym, wyposażona w szerokie prerogatywy wynikające z prawa kościelnego, posiadając nadto liczne przywileje monarsze i te, nadane przez Stolicę Apostolską, stanowiła skuteczne ciało kontrolne, niepozwalające ordynariuszom na zbytnią fantazję w zarządzie diecezją, hamując ich co bardziej śmiałe, nierzadko sprzeczne z interesami kapitulnego gremium decyzje. Prałaci pełniący przywiązane do ich godności funkcje oraz odpowiedzialni za realizację postanowień i decyzji Kapituły urzędnicy, w swych poczynaniach byli odpowiedzialni przede wszystkim przed korporacją kapitulną. Jedynie w kwestiach spornych strona pokrzywdzona odwoływała się do biskupa, który przejmował rolę arbitra. Niewielka liczba owych interwencji świadczy, że Kapituła niechętnie odnosiła się w tych sprawach do rządcy diecezji, nierzadko dowodząc w ten sposób, że jest korporacją, potrafiącą skutecznie funkcjonować także w sytuacjach kryzysowych.

Słowa kluczowe: Wielkie Księstwo Litewskie, Wilno, katedra, kapituła katedralna, prałat, kanonik, kanclerz.

Bibliografia:

1. Abraham W., *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Lwów 1890.
2. Bartoszewicz J., *Kanclerze kapituł*, [w:] *Encyklopedia Powszechna S. Orzelbranda*, t. 13, Warszawa 1863.
3. *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4 (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
4. Dola K., *Wrocławska kapituła katedralna w XV wieku. Ustrój – skład osobowy – działalność*, Lublin 1983.
5. Fijałek J., *Kościół Rzymsko-katolicki na Litwie. Uchrześcianienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu pod koniec Rzeczypospolitej*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Kraków 1914.
6. Góralski W., *Kapituła katedralna w Płocku XII-XVI w. Studium z dziejów organizacji prawnej kapituł polskich*, Płock 1979.
7. *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, J. Fijałek, W. Semkowicz (wyd.), t. 1, z. 1, Kraków 1948.
8. Kumor B., *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1794*, t. 2, Kraków 1999.
9. Kurczewski J., *Kościół zamkowy*, cz. 2, Wilno 1910.
10. Nowacki J., *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964.
11. Plöchl W., *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd 1, Wien 1959.
12. Plöchl W., *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd 2, Wien 1962.
13. Polkowski I. (red.), *Statuta capitularia Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis*, Cracoviae 1884.
14. Przybyszewski B., *Kapituła krakowska za kanonikatu Jana Długosza (1438-1480)*, [w:] *Długosiana. Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*, Kraków 1980.
15. *Relationes status Dioecesium in Magno Ducatu Lithuaniae*, P. Rabikauskas (coll.), vol.1. *Dioecesis Vilnensis et Samogitiae*, Romae 1971.
16. *Statuta Capituli Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis A. 1328-1478*, [w:] H. Heyzman (red.), *Staropolskie Prawa Pol. Pom.*, t. 4, Cracoviae 1875.
17. Vitkauskienė B. R., *Pasvarstymai apie seniausias katedros vertybes*, „Na-u-jasis Židinys – Aidai”, 2003, nr 10.
18. Wyczawski H. E., *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1990.
19. Zujienė G., *Historia skarbcza katedry wileńskiej (od założenia do dzisiaj)*, [w:] *Skarbiec katedry wileńskiej*, Warszawa 2008.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.10

*Stanisław M. Królak**Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie Sekcja św. Jana Chrzciciela*

Wierność powołaniu – ksiądz Kazimierz Świątek (1914-2011)

FIDELITY TO THE PRIESTLY VOCATION – PRIEST KAZIMIERZ ŚWIĄTEK (1914-2011)

In the history of Catholic church the 20th century will be remembered as the age of martyrs. Many Christians bore witness of their fidelity to Christ by sacrificing their lives. In that terrifying time of test of fidelity however, there was a great number of people who did not suffered death because of their faith and yet they bore witness to Christ. Nowadays the combat against religion, faith and the Church still continues. The need to bear personal witness of fidelity to both Christ and personal vocation has been becoming much more imperious. Furthermore, testimonies that recently there are people who have proven that being faithful to Christ, even being faithful to the point of heroism, is possible are vital and needed. Kazimierz Świątek, archbishop, cardinal was one of these people. The article presents his family environment, path to priesthood and period of presbyterate.

Key words: Catholicism, gulag, communism, witness, confessor, faithfulness to God, the priestly vocation, priesthood.

Wprowadzenie

Wiek XX zapisał się z pewnością w historii Kościoła katolickiego, jako wiek męczenników. Wielu z nich czeka na wyniesienie na ołtarze

i przekazanie potomnym ich świadectw życia. Podobnie jak w czasach Ojców Apostolskich tysiące, setki tysięcy chrześcijan, poniosło śmierć z powodu wiary w Chrystusa. Szacuje się, że w dotychczasowej historii Kościoła zostało zabitych około 70 milionów wiernych, spośród których ponad 45 milionów zginęło w XX wieku¹.

Po hekatombie ofiar I wojny światowej dzieło niszczenia cywilizacji chrześcijańskiej kontynuował system komunistyczny zbudowany w Rosji na filozofii Hegla, Marksa i Engelsa, przekształconej w ideologię przez Lenina i Stalina. System komunistyczny w swej destrukcji świata opartego na Bogu otrzymał wsparcie ze strony niemieckiego nazizmu. Tak jak w czasach patrystycznych wielu chrześcijan zaświadczyło ofiarą życia o wierności Chrystusowi. Bardzo wielu też uległo złu, ale w strasznych czasach próby wcale liczni byli także katolicy – świeccy, zakonnicy, zakonnice, kapłani i biskupi, którzy nie ponieśli śmierci za wiarę, ale świadczyli o Chrystusie. Ich życie naznaczone było męczeństwem ponoszonym w miejscach kaźni, więzieniach, łagrach i obozach koncentracyjnych. Zaslужują oni na tytuł „Wyznawców”.

Dzisiaj chrześcijanie nadal giną w wielu miejscach świata. Trwa także, podobnie jak w okresie sowieckiego komunizmu, tylko przy pomocy bardziej wyrafinowanych metod, walka z religią, wiarą i Kościołem. Jest ona skuteczna. Wiarę w Boga, pojmowanego zgodnie z tradycją katolicką, zastępuje konsumpcjonizm, obojętność na sprawy ducha lub różnego rodzaju spirytualizm. Wielu kapłanów ogarnia zniechęcenie, także dlatego, że część wiernych ulega „sączonym” opiniom, że kapłani tylko świadczą usługi religijne, że to ich zawód. Konieczność zatrzymania tej niszczącej tendencji staje się coraz pilniejsza. Coraz bardziej nagląca staje się potrzeba dawania osobistego świadectwa wierności Chrystusowi i osobistemu powołaniu. Zarazem potrzeba świadectw, że współcześnie są ludzie, którzy udowodnili, że dochowanie wierności Chrystusowi – niekiedy w stopniu heroicznym – jest możliwe. Jedną z takich osób był ks. Kazimierz Świątek, arcybiskup, kardynał, Metropolita Mińsko-Mohylewski, administrator apostolski diecezji pińskiej. W niniejszym artykule analizie poddane zostanie jego dzieciństwo, wiek młodzieńczy i czas prezbiteratu. W tym okresie życia Kazimierz Świątek pozostał wierny Chrystusowi w stopniu heroicznym. Czas sprawowania urzędu biskupiego będzie tematem mojej osobnej publikacji.

¹ Por. *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world*, vol. 1, New York 2001, s. 11; A. Socci, *Mroki nienawiści. Męczeństwo chrześcijan XX wieku. Studium nietolerancji*, Kraków 2003, s. 30, 152.

Dzieciństwo i lata młodości

21 października 1914 roku Weronika Świątek, z domu Kromplewska, urodziła syna, którego ojcem był jej mąż Jan Świątek. Narodziny miały miejsce w Wałku, wówczas powiatowym mieście w guberni inflanckiej Cesarstwa Rosyjskiego. Szczęśliwemu ojcu nie było dane cieszyć się z narodzin syna, gdyż jako poddany cara Mikołaja II został zmobilizowany, aby walczyć na frontach trwającej wojny światowej. Chłopiec został ochrzczony w kościele Matki Boskiej Bolesnej w Rydze (w Wałku nie było wówczas kościoła). Pod nieobecność ojca dziecko do chrztu przedstawił brat matki Kazimierz Kromplewski. Po nim właśnie chłopiec otrzymał imię. Kazimierz był drugim synem Weroniki i Jana. Ich pierwszy syn, Edward, miał wówczas dwa lata².

Rodzina matki Kazimierza wywodziła się z Wileńszczyzny, natomiast ojca – z Pińczowa w Świętokrzyskiem³.

Weronika Kromplewska, drugie dziecko Antoniego i Urszuli z domu Szakalis (Szakalińska), urodziła się 22 października 1890 roku w miejscowości Zielona Łąka, w parafii Sołoki⁴ koło miejscowości Dukszty na Braślawczyźnie, w ówczesnym powiecie Nowoaleksandrowskim⁵,

² Archiwum prywatne autora (APSK), na podstawie zapisu rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem. W księgach urodzonych miasta Ryga Kazimierz Świątek jest zarejestrowany w dniu 2 listopada 1914 roku pod numerem 1477, tamże, jako miejsce zamieszkania dziecka wpisane jest miasto Ryga (daty wg starego stylu). Na podstawie wypisu aktu urodzenia, fotokopia w posiadaniu autora. Por. także odpis aktu urodzenia wystawiony 9.09.1939 r. przez Dziekana Pruziańskiego, archiwum prywatne ks. kard. K. Świątka (APKS), kopia w APSK. Matka wybrała inne imię dla swego syna, ale K. Kromplewski je zapomniał i przyjmujący do chrztu dziecko kapłan zasugerował, aby nadać chłopcu imię chrzestnego – informacja ks. kar. K. Świątka przekazana autorowi. Edward Świątek był lotnikiem, prawdopodobnie zginął w czasie bombardowania Terespoła we wrześniu 1939 roku (inna wersja to rok 1944). Mimo usilnych starań ks. K. Świątka nie udało się odnaleźć grobu.

³ 3 czerwca 2000 roku w pińczowskim kościele pw. św. Jana Apostoła i Ewangelisty ks. kard. K. Świątek odebrał akt nadania mu honorowego obywatelstwa miasta Pińczowa. „Witamy Cię całym sercem, gdyż przybyłeś, by spojrzeć na chrzcielnicę, gdzie Twój ojciec otrzymał dar chrztu” – mówił zwracając się do ks. kardynała biskup kielecki K. Ryczan. Por. „Biuletyn KAI”, 4.06.2000; *Kard. Świątek otrzymał honorowe obywatelstwo Pińczowa*, depesza Katolickiej Agencji Informacyjnej nr 65346 nadana 4.06.200 r. o 12.49 kopia w APSK, http://system.ekai.pl/kair/?screen=depesza&_scr_depesza_id_depeszy=65346.

⁴ Sołoki, historyczna miejscowość, centrum polowań władców Litwy, obecnie Solaksas na Litwie.

⁵ Nowoaleksandrowsk, w I RP, Jeziorosy w powiecie braślawskim, obecnie Zarasai na Litwie.

gdzie jej rodzice gospodarzyli na kawałku ziemi⁶. W kościele parafialnym w Sołokach ochrzcił ją 28 października tegoż roku ks. Leowiszkievicz⁷. Rodzina Kromplewskich wywodziła się z miejscowej zubożałej szlachty, która, tak jak wiele rodzin w tym czasie, straciła szlachectwo decyzją władz carskich⁸. Ponieważ warunki utrzymania były trudne, Antoni Kromplewski wraz z rodziną wyjechał do Wałku⁹ i podjął pracę na kolei¹⁰. Tam Weronika poślubiła Jana Świątka. Po wybuchu I wojny światowej Jan Świątek został zmobilizowany do armii rosyjskiej. Po przewrocie bolszewickim, pod koniec 1917 roku lub na początku 1918, rodzina Kromplewskich wraz z Weroniką Świątek i jej synami wyjechała najpierw na Ukrainę¹¹, a następnie na Syberię

⁶ APSK, na podstawie relacji Urszuli Kromplewskiej zapisanej przez jej wnuka Romualda Kromplewskiego, w posiadaniu autora.

⁷ Zapis w księdze ochrzczonych parafii Sołoki z 1890 roku, lp 4. Księga znajduje się w Litewskim Państwowym Archiwum Historycznym (Lietuvos Valstydes Istoryjos Archyvas) w Wilnie. Fotokopia w APSK. Weronika Świątek zmarła w Opolu 25 marca 1981 roku.

⁸ Być może dlatego w księdze ochrzczonych rodzice Weroniki Świątek określili są jako mieszczanie.

⁹ Wałk, niegdyś miasto w Inflantach nad rzeką Pedeli, w 1920 roku podzielone na część łotewską Valka i estońską Valga. Zachowała się fotografia domu, w którym mieszkali Kromplewscy (w zbiorach prywatnych R. Kromplewskiego), ale nie udało się ustalić, w której części miasta się on znajdował. Wyjazd do Wałku musiał nastąpić przed 1893 rokiem, gdyż siostra Weroniki, Stanisława urodziła się w tym właśnie roku już w Wałku.

¹⁰ Zachowała się legitymacja służbowa A. Kromplewskiego, z której wynika, że pracował on jako „artielnej starosta”, czyli kierował grupą robotników naprawiających tory. Zbiory prywatne R. Kromplewskiego.

¹¹ Według relacji Urszuli Kromplewskiej i Kazimierza Kromplewskiego zanotowanej przez Romualda Kromplewskiego były to miejscowości Siewiarkowa i Kupińsk, relacja w posiadaniu autora. Ksiądz E. Borowski w książce *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Pińskiej 1925-1939*, Drohiczyn 2000, s. 144 podaje, że było to miasto Siebrekowa nad Donem, a następnie Borysoglebsk, gdzie rodzina mieszkała do 1917, a dopiero stąd przeniosła się do Kupińska i stamtąd w 1919 roku rodzina Kromplewskich wraz z Weroniką Świątek i jej synami została wywieziona na Syberię. Według tej wersji wyjazd z Wałku musiałby nastąpić zaraz po urodzeniu się Kazimierza. Wydaje się to jednak wątpliwe. W archiwum prywatnym R. Kromplewskiego znajduje się bowiem kolejowa legitymacja służbowa Antoniego Kromplewskiego wystawiona we wrześniu 1917 roku, gdzie jest napisane, że pracuje on jako „arielnyj starosta” na Północno-Zachodniej Kolei. O pobycie rodziny Kromplewskich w Wałku lub okolicach w 1917 roku świadczą zachowane dwie książeczki oszczędnościowe wystawione jedna 13 stycznia 1917, druga 14 września 1917 roku w miejscowości Womar (w pobliżu Wałku w kierunku na Rygę): jedna na Kazimierza Kromplewskiego druga na Antoniego Kromplewskiego. Są w nich pieczętki wkładów pieniężnych z datami:

w okolicy Tomska¹². Na Syberii warunki życia Weroniki i jej synów były bardzo trudne. Brat Weroniki pracował jako dróżnik na kolei i z nim zamieszkała Weronika z synami. Kardynał Świątek wspominał, że jako kilkuletnie dziecko chodził na stację i próbował sprzedać podróżnym dwa, trzy jabłka, aby zdobyć kilka kopiejek¹³.

W tym czasie szeregowiec Jan Świątek walczył o Polskę w Pierwszym Pułku Legionów; 20 kwietnia 1919 roku zginął, broniąc Wilna przed bolszewikami. Spoczął na cmentarzu wojskowym na Rossie¹⁴.

Po pokoju ryskim, gdy tylko pojawiła się możliwość powrotu do Polski, rodzina Świątków i Kromplewskich rozpoczęła starania o powrót z Syberii. Granicę polsko-sowiecką w Stołpcach przekroczyli 3 maja 1921 roku¹⁵. Pojechali do Dukszt, gdyż tam mieszkała siostra babci Kazimierza. Tam też w kościele pw. św. Stanisława Kostki Kazimierz

13.12.17; 23.11.17 i 19,12,17. Książeczki znajdują się w archiwum prywatnym R. Kromplewskiego.

¹² APSK, na podstawie zapisu rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, przy czym ks. kard. K. Świątek zapamiętał ten wyjazd jako zesłanie. Według innych relacji m.in. Urszuli, Stanisławy i Kazimierza Kromplewskich, zanotowanych przez R. Kromplewskiego, wyjazd związany był raczej z szukaniem lepszych warunków życia. Kilkoro osób z rodziny pracowało na kolei transsyberyjskiej, m.in. Kazimierz, z którym mieszkała jego siostra Weronika z synami. Były to okolice stacji kolejowych Szyszyno i Jurga.

¹³ APSK, na podstawie zapisu rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem. O głodzie świadczy takie zdarzenie: młody Kazimierz miał sprzedać jabłka, ale sam ich nie dostawał do jedzenia. Któregoś dnia nie wytrzymał i aby poczuć smak jabłka wbił w nie zęby, a następnie staranie wytarł, i próbował sprzedać. Znalazł się kupiec, ale niestety zauważył ślad zębów. Jabłka nie kupił, a chłopiec dostał ostrą reprimendę od matki.

¹⁴ APSK, grób nr 58, na podstawie dokumentacji własnej autora i rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem. Por. J. Bohdanowicz, *Mauzoleum Marszałka i cmentarz żołnierski na Rossie*, Warszawa 2007, s. 9.

¹⁵ Taką datę zapamiętał ks. kard. K. Świątek. Jednakże we własnoręcznie napisanym dla celów ustalenia emerytury wykazie Stanisława Kromplewska podaje, że pracowała na Syberii od 1 czerwca 1919 roku do 20 maja 1921 roku, a „od 20 maja 1921 roku do 1 czerwca 1922 roku trwała repatriacja”. Obywatelstwo polskie rodzinie Kromplewskich nadał 21 lipca 1923 roku starosta brasławski. Oryginał nadania w archiwum prywatnym R. Kromplewskiego. W Archiwum Akt Nowych w Warszawie, w zbiorze dokumentów polskiej straży granicznej z tego okresu, brak informacji dotyczących rodziny Świątków i Kromplewskich. Ksiądz dr E. Borowski, *Wyższe Seminarium...*, op. cit., s. 145 podaje, że rodzina Świątków w czerwcu 1921 roku przybyła z Syberii do Zubnicy koło miasta Woldaj, a następnie do Petersburga, gdzie dopiero 1 maja 1922 roku otrzymała zgodę na repatriację, a 10 maja 1922 roku przybyła do Baranowicz, skąd po dwóch dniach pojechała do Dukszt. W rozmowach z autorem niniejszej pracy ks. kard. K. Świątek nigdy nie wspominał, że z rodziną mieszkał w Petersburgu. Również pytany o to przez autora R. Kromplewski oświadczył: „Rodzina

Świątek i jego brat Edward przystąpili do Pierwszej Komunii Świętej. Po pięciu latach, w lecie, prawdopodobnie w lipcu 1926 roku, Weronika Świątek z synami zamieszkała w Baranowiczach w domku przy ówczesnej ulicy Szosowej pod numerem 236¹⁶.

To miasto stanie się miastem rodzinnym późniejszego Kardynała¹⁷.

W 1922 roku Kazimierz Świątek rozpoczął naukę w szkole powszechnej w Dukstach, a od 1926 roku kontynuował ją w Baranowiczach. Po ukończeniu w 1928 roku szkoły powszechnej został uczniem Gimnazjum im. Tadeusza Rejtana w tymże mieście¹⁸.

Warunki życia rodziny Świątków były bardzo trudne. „Mama była krawcową, co dało się uszyć, to z tego żyliśmy. Boże, ile razy byliśmy bez obiadu, bez śniadania. Gimnazjum. Jak ja je skończyłem?!... Biegałem po całym mieście, jak tylko mogłem gdzieś udzielić korepetycji, żeby zarobić troszkę pieniążków. Uczyłem się na piątki, to nauczyciele też podpowiadali gorzej się uczącym, by poprosili mnie o korepetycje”¹⁹. Ksiądz kard. Świątek podkreślał, że matce zawdzięczał bardzo dużo. Bieda nie przeszkodziła jej nauczyć synów poczucia własnej godności. Godność osobista i honor były dla Kazimierza Świątka war-

nigdy nie mieszkała w Petersburgu”. W tamtejszym szpitalu zmarł natomiast A. Kromplewski.

¹⁶ APSK, na podstawie rozmowy autora z ks. kar. K. Świątkiem. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku drewniany dom, w którym mieszkała rodzina Świątków jeszcze istniał i autor niniejszej rozprawy dom oglądał. Ksiądz kard. wspominał, że Antoni Kromplewski zachorował w czasie powrotu z Syberii w czasie postoju w jakimś mieście już po przekroczeniu Uralu. Umieszczony został w szpitalu kolejowym w Leningradzie, w którym zmarł tuż przed Bożym Narodzeniem. Pochował go na cmentarzu przy Newskim Prospekie Kazimierz Kromplewski ustawiając na grobie drewniany katolicki krzyż. Ksiądz kard. wraz z rodziną tuż przed wyjazdem do Polski odwiedził grób swego dziadka. Powtórnie pojechał do Leningradu po II wojnie światowej i odnalazł grób ze stojącym jeszcze krzyżem. Decyzja o wyjeździe do Baranowicz wynikała z nadziei na lepsze warunki utrzymania w dynamicznie rozwijającym się mieście. Kilka lat później w Baranowiczach zamieszkał i pracował na kolei Kazimierz Kromplewski oraz Stanisława Kromplewska. Relacja R. Kromplewskiego przekazana autorowi.

¹⁷ Baranowicze, które dopiero w 1919 roku otrzymały prawa miejskie, rozwijały się w tym czasie niezwykle intensywnie i wkrótce stały się największym miastem województwa nowogródzkiego, ważnym ośrodkiem przemysłowym, kulturalnym i religijnym regionu. W 1938 roku uruchomiono tu jedną z najnowocześniejszych rozgłośni Polskiego Radia. Por. *Rocznik polityczny i gospodarczy 1939*, PAT Warszawa 1939, s. 328.

¹⁸ APSK, na podstawie zapisu rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem.

¹⁹ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem. Ksiądz kard. K. Świątek w czasie rozmów z autorem był bardzo wstrzemięźliwy, gdy mówił o warunkach życia jego rodziny w Baranowiczach. Jednak na podstawie kilku rozmów, autor ma podstawy sądzić, że były one bardzo ciężkie.

tościami niepodlegającymi żadnym kompromisom. Od młodości taka postawa wymagała wyrzeczeń. „Wdzięczny jestem mamie, że mnie nauczyła poczucia honoru”²⁰.

Weronika Świątek nie pobłażała chłopcom – wychowywała ich na dobrych Polaków i katolików. Postawę patriotyczną Kazimierza i Edwarda kształtowały także żywa pamięć o ojcu, który walczył w Legionach, szkoła średnia, w której kształtowanie patriotycznych postaw młodzieży należało do podstawowych celów wychowawczych, oraz ówczesna specyfika społeczna Baranowicz. Było to miasto garnizony, w którym stacjonowało kilka jednostek wojskowych – m.in. tu było dowództwo Nowogródzkiej Brygady Kawalerii i Pułk KOP „Baranowicze”. W mieście znajdował się też Grób Nieznanego Żołnierza²¹. Defilady i uroczystości z okazji świąt państwowych od dziecka wywarły silne piętno na Kazimierzu Świątku. Obaj synowie Weroniki Świątek byli ministrantami i codziennie rano biegali do kościoła Podwyższenia Krzyża Świętego, aby służyć do Mszy św. ks. Kazimierzowi Bohuszowi. Ksiądz kardynał Kazimierz Świątek tak to zapamiętał:

Codziennie służyłem mu do Mszy Świętej. O szóstej rano odprawiał Mszę Świętą i biegałem ze swoim braciszkiem, żeby mu usłużyć. Kościół oczywiście nieogrzewany, zimą ampułki gdzieś w kieszeni się trzymało. Potem wbiegło się jeszcze do domu, żeby zjeść jako takie śniadanie, i biec w drugą stronę miasta do szkoły na ósmą. Tam się właśnie tworzyło, tam się formowało powołanie kapłańskie²².

Kazimierz Świątek od 13 listopada 1929 roku był członkiem Sodalicii Mariańskiej, tę przynależność będzie cenił do końca życia. Był czcicielem Maryi i miłośnikiem różańca²³. „Kardynał Kazimierz bardzo kochał modlitwę różańcową. (...) Po liturgii lubił zostać w kościele, aby pomodlić się w ciszy. Miło było na to patrzeć”²⁴. W Baranowiczach

²⁰ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

²¹ Por. M. A. Koprowski, *Białoruś. Uparte trwanie polskości*, Toruń 2006, s. 135-136.

²² APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, która miała miejsce w Baranowiczach przed kościołem Podwyższenia Krzyża Świętego, mps. Zarejestrowany także przed kamerami telewizyjnymi. Por. film *Pasterz – Kardynał Kazimierz Świątek*, film dokumentalny, reż. S. M. Królak, P. Woldan, TVP SA 2002.

²³ Na podstawie legitymacji członkowskiej z 13 listopada 1929 roku, fotokopia w APSK, oraz rozmów z autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps. Sodalicia Mariańska jest stowarzyszeniem religijno-społecznym zrzeszającym czcicieli Maryi. Charyzmat stowarzyszenia wyraża hasło *Per Mariam ad maiorem Dei gloriam*. Powstała w Rzymie w 1563 roku.

²⁴ Świadectwo siostry Franciszki Bernadety Klim MSF, która od 1988 r. pracowała w Pińsku i w ostatnich miesiącach życia pomagała ks. kard. K. Świątkowi,

na placu przed kościołem Podwyższenia Krzyża Świętego Kazimierz Świątek przez posługę biskupa pińskiego Zygmunta Łozińskiego otrzymał sakrament bierzmowania²⁵.

Powołanie

1933 roku Kazimierz Świątek zdał maturę w Gimnazjum im. Tadeusza Rejtana w Baranowiczach i złożył podanie o przyjęcie na polonistykę na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Na pożegnanie szkoły, już po maturze, absolwenci zorganizowali sobie ostatnią wycieczkę szkolną²⁶ – do Pińska. I tam miało miejsce zdarzenie, które w decydujący sposób wpłynęło na życie Kazimierza Świątka. Tak je po latach wspominał:

Po zwiedzeniu katedry zeszliśmy do krypty, gdzie spoczywał biskup Łoziński. Wszyscy kładli rękę na metalowej trumnie, a ja miałem jakieś wewnętrzne opory i tego nie zrobiłem. Wyszliśmy z krypty. I wtedy pomyślałem, że muszę wrócić. Wróciłem i przy jego trumnie poprosiłem, żebym był prawdziwym sługą Chrystusa Pana. Nie miałem na uwadze, że kapłanem. Nawet na myśl mi to nie przyszło, miałem już załatwioną filologię na Uniwersytecie w Wilnie. To jedna prośba. A druga – żeby mama moja jak najdłużej żyła. A On dosłownie mnie wysłuchał. Zrobił ze mnie księdza, a mama przeszło 92 lata przeżyła²⁷.

Wkrótce po wizycie w Pińsku Kazimierz Świątek wycofał dokumenty z Uniwersytetu i złożył je w Wyższym Seminarium Duchownym w Pińsku. Został przyjęty i jesienią 1933 roku rozpoczął studia. Należał do najlepszych studentów pod względem nauki i formacji osobistej²⁸.

Mimo upływu lat rodzina Świątków nie miała żadnych wiadomości o losach męża i ojca, który nie wrócił z wojny. W 1937 roku Kazimierz Świątek przejeżdżał przez Wilno i odnalazł swego Ojca.

tłumaczenie autora, <http://catholic.by/2/libr/interview/109597-bernadeta-klim.html>.

²⁵ APSK, zapis rozmowy autora z JE ks. kard. K. Świątkiem, mps.

²⁶ Ks. E. Borowski, *Wyższe Seminarium...*, op. cit. podaje, że były to rekolekcje sodalicyjne. W rozmowach z autorem niniejszego opracowania ks. kardynał nigdy nie mówił o rekolekcjach.

²⁷ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

²⁸ W zachowanym Protokole Posiedzenia Rady Pedagogicznej WSD w Pińsku w dniu 2 grudnia 1936 roku zawierającym m.in. oceny alumnów pod względem zdolności naukowych i duchowego ukształtowania mamy zapis „Kazimierz Świątek – bardzo dobry”. Za ks. E. Borowski, *Wyższe Seminarium...*, op. cit. s. 124.

Ojciec został zmobilizowany i już nie wrócił. Nie odnaleźliśmy go. I ja go odnalazłem w Wilnie, na Rossach, jego mogiłę, jako legionisty. Zginął w zdobywaniu Wilna od bolszewików w podarunku dla Dziadka swego, dla Piłsudskiego. I tam kula sowiecka go trafiła. Ja w 1937 roku przejeżdżałem przez Wilno z obozu harcerskiego.... Zaszliśmy na Rossę... I wtedy nie wiem, co mnie tknęło... Oni śpiewają – ja ruszyłem między groby. I w przedostatnim szeregu, dziewiąta mogiła patrzę – Jan Świątek. Tam spotkałem swojego Ojca²⁹.

3 kwietnia 1938 roku Kazimierz Świątek otrzymał święcenia subdiakonatu, a 18 września tegoż roku został diakonem³⁰.

Prawdopodobnie niepewna sytuacja polityczna odczuwalna już wyraźnie na wiosnę 1939 roku i obawy przed wybuchem wojny spowodowały, że święcenia kapłańskie w Pińsku zostały przyspieszone. W Wielką Sobotę, 8 kwietnia 1939 roku, Kazimierz Świątek otrzymał w katedrze pińskiej święcenia kapłańskie³¹ z rąk biskupa ordynariusza Kazimierza Bukraby.

W Poniedziałek Wielkanocny, 10 kwietnia, o godzinie 11 odprawił w kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Baranowiczach uroczystą Mszę św. prymicyjną³².

²⁹ APSK, zapis rozmowy autora z JE ks. kard. K. Świątkiem, która miała miejsce w Pińsku, mps. Zarejestrowany także przed kamerami telewizyjnymi. Por. film *Pasterz – Kardynał Kazimierz Świątek*, film dokumentalny, reż. S. M. Królak, P. Woldan, TVP SA 2002. Ksiądz kard. podaje, że był to rok 1937, ale wydaje się, że było to przejęzyczenie, jako że wówczas Kazimierz Świątek, był alumnem w seminarium w Pińsku. Jeśli rok jest właściwy, to zdarzenie mogło mieć miejsce w czasie wyjazdu alumnów na wypoczynek lub wycieczkę, lub też w czasie wakacji, gdy alumni mieli praktyki duszpasterskie w swoich parafiach.

³⁰ Por. E. Borowski, *Wyższe Seminarium...*, op. cit. s. 145.

³¹ Droga do święceń nie była wolna od trudnych chwil. Ówczesny rektor pińskiego seminarium diecezjalnego ks. Aleksy Petrani (1900-1977) wnioskował nawet o usunięcie z seminarium K. Świątka. Chodziło o sprawę drobną: K. Świątek wraz z innymi alumnami płynęli łódką po Pinie. Kazimierz Świątek postanowił skorzystać z okazji i popływać nieco. Wymagało to oczywiście zdjęcia satanny i rozebrania się do spodenek. Tak się też stało, młody alumn popływał sobie, ale całe zdarzenie widział z okna seminarium ks. Rektor. To drobne zdarzenie, choć mogło mieć poważne konsekwencje, K. Świątek bardzo przeżył. Na podstawie informacji przekazanych autorowi przez ks. kard. K. Świątka, APSK.

³² APSK, na podstawie zapisu rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps, i kopi zaproszenia na Mszę św. prymicyjną. Ksiądz Kardynał oprowadzał autora po Kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Baranowiczach i wspominał tę uroczystość. Wówczas cały wystrój kościoła był taki sam jak w 1939 roku (nie licząc nowego ołtarza zgodnie ze zmianami po Vaticanum Secundum). Ksiądz kardynał wspominał, że po Mszy św. udzielał błogosławieństwa prymicyjnego swej mamie, bratu Edwardowi, wujkowi Kazimierzowi, ciociom Urszuli i Stanisławie; powiedział autorowi niniejszego artykułu, że wówczas rodzina i on płakali.

Wówczas w kościele, a potem na przyjęciu w domu rodzinnym mógł spotkać się z całą rodziną. Kilka lat później zostanie od niej całkowicie odcięty na wiele lat.

Doświadczenie krzyża

Pierwsza placówka duszpasterska i pierwsza okupacja sowiecka

21 kwietnia 1939 roku ks. Kazimierz Świątek objął stanowisko wikariusza w parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w powiatowym mieście Prużana niedaleko Brześcia³³. W kwietniu tegoż roku przeprowadzona została cicha mobilizacja, która objęła także dziekana i proboszcza prużańskiego, ks. Antoniego Rojko³⁴, który został powołany na kapelana Wojska Polskiego. Ksiądz Kazimierz Świątek pozostał sam na dziekańskiej parafii i pełnił obowiązki proboszcza i dziekana, jako administrator parafii. Po agresji Niemiec na Polskę 1 września 1939 roku starał się nieść pomoc duchową parafianom, a także żołnierzom Wojska Polskiego i licznym cywilom uciekającym przed Niemcami na Wschód.

Od początku okupacji sowieckiej rozpoczęło się zwalczanie wiary, religii, Kościoła i duchowieństwa. Wykorzystywano wszystkie wypróbowane wcześniej w ZSRR metody. Równolegle prowadzono akcję deportacji i przemieszczania ludności polskiej, która stanowiła większość wiernych Kościoła katolickiego. Już 11 października 1939 Główna Komenda NKWD w Moskwie wydała rozkaz nr 001223, który stanowił formalną podstawę deportacji z nowych ziem w głąb ZSRS. Największe fale deportacji miały miejsce w lutym, kwietniu i czerwcu 1940 roku oraz w czerwcu 1941 roku³⁵. Precyzyjna liczba deportowanych, głównie na Sybir i do Kazachstanu, jest nadal przedmiotem badań, ale z Polesia i okolic Nowogródka wywieziono około 200 tysięcy osób³⁶.

³³ Por. dekret nominacyjny wystawiony przez ordynariusza pińskiego ks. K. Bukrąbę 15 kwietnia 1939. Fotokopia w APSK.

³⁴ Ksiądz A. Rojko urodzony w 1896 roku, 26 kwietnia 1946 zagrożony aresztowaniem wyjechał do Polski, zm. 5.03.1958, pochowany na cmentarzu parafialnym w Skrzatuszu, diec. koszalińsko-kołobrzaska, gdzie w latach 1946-1948 był proboszczem.

³⁵ Zob. T. Walichnowski (red.), *Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939-1945*, Warszawa 1989, s. 7n.

³⁶ Ibidem, s. 16.

W Prużanie sowieci pojawili się 21 września 1939 roku. Ksiądz Kazimierz Świątek niósł posługę duszpasterską i pomoc swoim parafianom i wszystkim jej potrzebującym – także tym działającym w konspiracji Rzeczypospolitej. Po latach tak ocenił swoje ówczesne zaangażowanie:

Nie wydaje mi się, żebym specjalnie w jakąś politykę się bawił, ale jeżeli chodzi o swoją postawę, to oczywiście nie ukrywałem, że jestem Polakiem i że tu dzieje się niesprawiedliwość, że tereny te zabierają, że zaczynają grabić i mordować. Niekoniecznie uważałem, że można to już zaliczyć do polityki, do działania przeciw ustrojowi. Oczywiście piętnowałem tam bezbożnictwo i ateizm³⁷.

Taka postawa nie mogła pozostać niezauważona. W nocy 21 kwietnia 1941 roku ks. Kazimierz Świątek został aresztowany przez NKWD na plebanii w Prużanie i przewieziony do miejscowej siedziby tej formacji. Tego samego dnia został przetransportowany do Brześcia i umieszczony w separacie w dawnym więzieniu polskim wybudowanym nad Muchawcem przez wojewodę poleskiego Kostka Biernackiego, a po zajęciu Brześcia przez wojska sowieckie głównym miejscu kaźni w województwie poleskim³⁸. Został oskarżony o przestępstwa z czterech artykułów sowieckiego kodeksu karnego – najłżejsze przestępstwo, propaganda antysowiecka, zagrożone było karą 10 lat łagrów, pozostałe – karą śmierci. Ksiądz Świątek przeszedł bardzo ciężkie śledztwo, o którym nie chciał mówić.

³⁷ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, która miała miejsce w Pińsku, mps. Zarejestrowany także przed kamerami telewizyjnymi, por. film *Pasterz – Kardynał Kazimierz Świątek*, film dokumentalny, reż. S. M. Królak, P. Woldan, TVP SA 2002. R. Dzwonkowski SAC w *Losy duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939-1988*, Lublin 2003, s. 584, podaje, że K. Świątek już w czasie okupacji sowieckiej należał do konspiracyjnej organizacji „Orzeł Biały”. W czasie wielu rozmów z autorem ks. kard. K. Świątek wspominał, że niósł posługę duszpasterską osobom w konspiracji i żołnierzom Polski Podziemnej, ale nigdy nie stwierdził, że formalnie należał do „Orla Białego”, natomiast swoją w niej aktywność sytuował na czas okupacji niemieckiej.

³⁸ APSK, na podstawie zapisu rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps. Zarówno budynek plebanii jak i ówczesnej siedziby NKWD przetrwały do upadku ZSRS. Autor niniejszego opracowania oglądał oba budynki. W byłej plebanii mieściły się mieszkania komunalne, a budynek NKWD, a następnie miejscowego KGB w latach dziewięćdziesiątych XX wieku kupił, bez wcześniejszej zgody ks. kard. Świątka, ówczesny proboszcz w Prużanie (noszącej obecnie nazwę Prużany) ks. E. Łojek CM z zamiarem urządzenia w budynku domu rekolekcyjnego. Rozpoczęła się renowacja obiektu, która jednak nie została doprowadzona do końca. W kwietniu 2009 roku autor niniejszej pracy był ostatni raz w Prużanie i stan obiektu nie uległ zmianie, remont nie został zakończony i obiekt nie był użytkowany.

Nie będę mówił jak tam było ciężko, nie ciężko, ale jedno mogę powiedzieć, że – chyba na wzór biskupa Łozińskiego – a kiedy byłem tam przed swoimi śledczymi i prokuratorami, to powiedziałem sobie tak: zaciśnij zęby, co by oni z tobą nie robili, ale żeby nigdy łez w twoich oczach nie ujrzeli. I nie ujrzeli. Zęby nieraz tak zaciskałem, że krew mi aż z dziąseł szła, jak trzepali, ale nie zapłakałem, nigdy...³⁹.

Kazimierz Świątek został skazany na śmierć i umieszczony w celi śmierci nr 140, gdzie oczekiwał na wykonanie wyroku. Każdej nocy o godzinie 23 NKWD zabierało z cel więźniów skazanych na śmierć i rozstrzeliwało.

22 czerwca 1941 roku o świcie niemieckie wojska przekroczyły „granicę przyjaźni” z ZSRS. Brześć został zajęty z marszu. W więzieniu nad Muchawcem siedziało wówczas około 7000 Polaków. Sowietci nie mieli czasu, by ewakuować więzienie lub wystrzelać więźniów, tak jak robili to w innych miastach, a czego wstrząsającym przykładem może być ewakuacja obozu w Berezwezu⁴⁰. Oto relacja ks. Kazimierza Świątka z tego dnia:

Nie ruszyli nikogo w więzieniu, tak byli przerażeni. Porzucili wszystko i puciekali. Pamiętam, że jak siedziałem w tej celi śmierci, to tam takie malutkie okienko było, od bombardowania szybka wyleciała i dym od niemieckiego bombardowania wlatywał. I ja tak stałem, i patrzyłem: o tam – to wolność. A z tyłu za mną w drzwiach judasz raz po raz się otwierał i ja sobie myślałem: zaraz strzeli do mnie i koniec... Więc ja stałem tyłem do tego judasza i patrzyłem na tę wolność... Ale strzał nie padł. Ucichło wszystko, a gdzieś godzinę później słyszę szum jakiegoś, trzask jakiegoś na korytarzu... To miejscowa ludność zaczęła rozbijać więzienie, wreszcie dotarła i do mojej celi, ludzie wyrabali te żelazne drzwi i tak ja wyszedłem na wolność⁴¹.

³⁹ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps. Autor wielokrotnie rozmawiał z ks. kard. K. Świątkiem na temat śledztwa i pobytu w łagrach, ale zawsze były to krótkie wypowiedzi, gdyż ks. Kardynał uważał, że „nie warto wspominać tych strasznych czasów”.

⁴⁰ Por. R. Dzwonkowski SAC, *Z historii Kościoła katolickiego w ZSRS 1917-1991*, Ząbki 2005, s. 207.

⁴¹ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps. Fakt uwolnienia potwierdził 26 czerwca 1941 roku proboszcz i dziekan brzeski. Zaświadczenie przez niego wystawione tego dnia w Brześciu znajduje się w archiwum prywatnym ks. kard. K. Świątka, kopia w APSK.

Okupacja niemiecka

Po uwolnieniu ks. Kazimierz Świątek skierował się na Wschód. Znał niemiecki, w razie potrzeby wyjaśniał niemieckim wojskowym, że wyszedł z sowieckiego więzienia i wraca do parafii. Do zajętej już przez Niemców Prużany dotarł 30 czerwca⁴².

Przychodzę do plebani, na drzwiach plebani kartka wisi: zajęte przez gestapo. Otwieram drzwi, pierwsza była kancelaria, na lewo gabinet, otwieram te drzwi – moje biurko, właściwie proboszcza, ale ja je zajmowałem, a przy nim siedzi major. Od razu trafiłem z deszczu pod rynnę⁴³.

Historia
Kościoła

Ksiądz Kazimierz Świątek został natychmiast przesłuchany, ale zwolniony i przez prawie dwa lata okupacji niemieckiej prowadził w Prużanie pracę duszpasterską, kierował parafią, pełnił obowiązki dziekana i aktywnie wspierał postugą duszpasterską żołnierzy Polski Podziemnej⁴⁴. Wzywany co jakiś czas na gestapo argumentował, że wykonując pracę duszpasterską, potępiając bezbożnictwo i ateizm sprzeciwia się systemowi sowieckiemu. Było to skuteczne, a może po prostu Niemcy nie mieli jeszcze wystarczających dowodów przeciwko niemu. W lipcu 1944 roku ks. Kazimierz Świątek został ostrzeżony przez swoją parafiankę, która pracowała jako gospodyni u owego majora gestapowca, który zamieszkał na plebanii, że grozi mu śmierć.

Przybiegła do mnie około północy: „Proszę księdza trzeba uciekać. Major wrócił bardzo pijany i mówił do siebie i ja podsłuchałam, że jest decyzja, aby rozstrzelać księdza. Mówił, że wiedzą o organizacji AK «Orzeł Biały», do której ksiądz należy”. (...) Następnego dnia patrzę na ulicy przed furtką, naprzeciw drzwi wejściowych do plebanii stoi jego wóz, a on przy nim. Podszedłem a on mówi po niemiecku do mnie: „Księżę proboszczu, otrzymałem rozkaz wyjazdu dalej na Wschód. I dlatego też, siedział już w samochodzie, dziękuję panu za mieszkanie, za wszystko. Przyjdzie tu mój następca”. Jeszcze popatrzył tak na mnie i dodał: „To czego ja nie zrobiłem, niech on zrobi. Auf wiedersehen”. I odjechał⁴⁵.

⁴² Por. K. Świątek ks. kard., *Wspomnienia. 70. Rocznica święceń kapłańskich 8.IV. 1939 r.*, APKS, kopia w APSK, mps, s. 2.

⁴³ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁴⁴ Por. przyp. 35.

⁴⁵ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

Druga okupacja sowiecka

Kilka dni później, 17 lipca 1944 roku o 12 w południe Prużanę zajęły wojska sowieckie⁴⁶. Jeszcze tego samego dnia SMIERSZ⁴⁷, sowiecki kontrwywiad, zapukał do drzwi mieszkania ks. Kazimierza Świątka.

O 12 zajęli to miasto, a o 3 nad ranem do mego pokoju wszedł sowiecki kontrwywiad. I mówią tak: To wy nie uciekliście razem z nazistami? Nie. To dobrze, a właściwie to wszystko jedno, bo my pana i pod ziemią byśmy znaleźli. I zabrali mnie do siebie⁴⁸.

Po przesłuchaniu ks. Kazimierz Świątek został zwolniony i wrócił do swoich obowiązków. W ciągu kolejnych najbliższych miesięcy był inwigilowany i nękany, ale mógł pracować.

27 lipca 1944 roku PKWN podpisał umowę z ZSRS o przebiegu granicy polsko-sowieckiej na podstawie tzw. linii Curzona, a kilka dni później, 1 sierpnia, ów komitet został przez Kreml uznany za rząd polski. Ksiądz Kazimierz Świątek, jak miliony innych obywateli polskich mieszkających we wschodnich województwach, był już formalnie obywatelem sowieckim. Tym niemniej tak on, jak i większość innych kapłanów odmawiali uznania tego obywatelstwa i uważali się za obywateli polskich. 9 września 1944 roku w Lublinie zostało podpisane polsko-białoruskie porozumienie o przesiedleniu ludności. Przesiedlenia miały być dobrowolne. W praktyce było inaczej. Jesień i zima była okresem wielkiego napięcia dla mieszkańców ze względu na ciągłe szykany ze strony władz administracyjnych i policyjno-wojskowych wprowadzających ustrój sowiecki, konieczność podejmowania decyzji o opuszczeniu ziemi ojczystej, nie mając przy tym pewności otrzymania zgody na wyjazd. Szczególnie bowiem z terenów Białorusi władze sowieckie utrudniały wyjazd do Polski, zwłaszcza mieszkańcom wsi. Wielką duchową pomoc nieśli im w tym okresie księża katolicy. Niewolni wszakże sami od dylematów związanych z decyzjami o wyjeździe bądź pozostaniu. Ksiądz Kazimierz Świątek nie miał zamiaru wyjeżdżać i nie uważał się za obywatela sowieckiego, ale formalnej decyzji nie podjął i podejmować nie musiał.

⁴⁶ Informacja własna autora na podstawie oficjalnej kroniki miasta Prużany, obwodu brzeskiego, Republiki Białoruś.

⁴⁷ SMIERSZ, powszechna nazwa kontrwywiadu wojskowego ZSRS w czasie II wojny światowej, od słów *śmierć szpionom*, *śmierć szpiegom*, formalnie nazwa wprowadzona uchwałą Rady Komisarzy Ludowych ZSRS z 19 czerwca 1943, która powoływała Głównoje Uprawlenie Kontrrazwiedki SMIERSZ Narodno-wo Komissariata Oborony SSSR (Główny Zarząd Kontrwywiadu SMIERSZ Ludowego Komisarjatu Obrony ZSRS).

⁴⁸ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

17 grudnia 1944 roku został aresztowany przez NKWD na plebani w Prużanie i po przesłuchaniu w siedzibie miejscowego NKWD wywieziony do wewnętrznego więzienia NKWD w centrum Mińska⁴⁹. Przez siedem miesięcy poddawany był tam brutalnemu śledztwu. Podobnie jak trzy lata wcześniej w Brześciu, tak i teraz zachował postawę niezłomną i pełną godności.

Po kilku miesiącach, pewnej nocy, gdzieś koło 12, pułkownik, który prowadził badania wchodzi i mówi: wstawaj, idziemy. Zaprowadził mnie przed jakiś gabinet, wepchnął mnie do środka. Za biurkiem stał w mundurze galowym generał NKWD z takimi charakterystycznymi lampasami. I ten generał zaczyna mi banialuki opowiadać. I zaczynam rozumieć, że on sonduje mnie, czy nie da się mnie zwerbować do ich pracy. (...) W pewnym momencie mówi: „Słuchaj, u Rosjan jest takie powiedzonko: lepiej być żywą wroną niż martwym orłem”. A ja wtedy zdobyłem się na taką energię, wyprężyłem się, na baczność stanąłem i mówię: obywatelu generale, z jaką dumą mogę panu powiedzieć, że język polski nie zna takiego przysłowia. Jaka była jego reakcja? Na biurku miał taką masywną popielniczkę czy coś podobnego. Roztrzaskałby mnie nią na miejscu, gdybym ja głowy nie odsunął. Rozbiła się o ścianę, rozleciała się na kawałki. A on wrzasnął do tego pułkownika śledczego: „Zabierz tę polską swołocz, bo zabiję!”⁵⁰.

W Mińsku ks. Kazimierz Świątek był także więziony w istniejącym do dzisiaj więzieniu przy ulicy Wołodarskiego. 21 lipca 1945 roku został skazany na 10 lat łagrów o zaostrzonym reżimie i 5 lat pozbawienia praw obywatelskich⁵¹. Od aresztowania ks. Kazimierz Świątek był

⁴⁹ Więzienie to znajdowało się w liczących kilka pięter podziemiach głównej siedziby NKWD w Mińsku.

⁵⁰ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁵¹ Data wyroku i nazwa sądu, który go wydał budzi pewne kontrowersje. W literaturze przyjmuje się datę 25 lipca i cywilny Sąd Obwodowy Białorusko-Litewski, który skazał K. Świątkę z art. 63 "a" i art. 78 KK BSRS (por. R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa...*, op. cit., s. 584). Jednakże w dokumentach, z którymi zapoznał się autor niniejszej rozprawy, wystawianych przez władze sowieckie figuruje data 21 lipca 1945, por. APKS, Sprawa nr M0034819 wystawiona 16.06.1954 r. przez komendanta łagru w Incie przy zwałaniu K. Świątkę, kopia w APSK. W dokumencie tym podane jest także, że wyrok na ks. K. Świątkę wydał sąd wojskowy, a nie cywilny. O tym, że formalnie wyrok wydał sąd wojskowy świadczy także fakt, że prośbę o rehabilitację złożoną przez ks. K. Świątkę w 1956 roku (odrzuconą) rozpatrywał trybunał wojskowy. Także ks. kard. K. Świątek w rozmowie z autorem niniejszego artykułu podał datę 21 lipca 1945 roku. Ta sama data znajduje się także w cytowanym dokumencie *Wspomnienia. 70. Rocznica święceń kapłańskich...* autorstwa ks. kard. K. Świątkę. Być może trójka NKWD tylko oznajmiła wyrok skazanemu, ale formalnie wyrok wydał sąd wojskowy.

izolowany i ani rodzina, ani parafianie nie mieli żadnej informacji o jego losach⁵². Podkreślić jednak trzeba, że mimo panującego terroru parafianie z Prużany nie zapomnieli o swoim proboszczu. Zachowały się prośby pani Jeleny Sadowskiej z Prużany skierowane do naczelnika więzienia w Mińsku, w których prosi ona o zgodę na przekazanie więźniowi Kazimierzowi Świątkowi paczek zawierających bieliznę i nieco żywności. Ta prośba, jak i inne, w tym matki, pozostały bez odpowiedzi. Władze sowieckie przyjęły natomiast pieniądze, które pani Sadowska przekazała dla ks. Kazimierza Świątka⁵³.

Więzień łagrów

Po wyroku ks. Kazimierz Świątek został przewieziony do więzienia przesyłowego (rozdzielczego) w Orszy, gdzie zapadł na dyzenterię. W sali, na betonowej podłodze więzienia leżało około 200 więźniów, wśród nich półprzytomny Kazimierz Świątek. Pomocy lekarskiej w zasadzie nie było żadnej. Któregoś dnia pojawił się lekarz, który zapytał, czy ktoś nie ma prześcieradła. Kazimierz Świątek podniósł rękę do góry, bo miał prześcieradło, które w czasie aresztowania w Prużanie włożyła mu do walizki gospodyni, a którego nie chciał zabrać i ustąpił, gdy enkawudzista widząc jego opór powiedział: „przyda się”. To prześcieradło uratowało mu życie, gdyż lekarz zabrał go do sali chorych. Inaczej by nie przeżył. Dla ks. Kazimierza Świątka był to dowód Bożej dobroci. „Nie uznajemy cudów, uważamy wszystko za normalny bieg życia”⁵⁴.

Z Orszy więzień Kazimierz Świątek został wysłany w okolice, które już kiedyś we wczesnym dzieciństwie poznawał – w rejon Krasnojarska, do *Marińskich Łagieriej*⁵⁵, gdzie przez dwa lata pracował przy wyrębie tajgi.

⁵² Matka Kazimierza Świątka wyjechała do Polski w 1945 roku nie otrzymawszy żadnych informacji o losach aresztowanego syna. Ksiądz Świątek odnalazł ją w 1957 roku w Opolu.

⁵³ APSK, kopia w APSK. Prośby pisane były odręcznie, nie zawierają daty. Autorka prosiła o możliwość dostarczenia artykułów spisanych w jednej prośbie w dwudziestu pozycjach, w drugiej w ośmiu. Są to m.in. koszule, spodnie, buty, ręcznik, mydło, słonina, suchary, ser i konserwy. Pani Sadowska mieszkała wówczas w Prużanie przy ulicy Sowieckiej 69. *Kwitancja* nr 43/5 z 4 lutego 1946 opiewa na kwotę pięciuset rubli wpłaconych dla więźnia K. Świątka.

⁵⁴ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁵⁵ *Marińskie Łagieria*, jeden z najstarszych stalinowskich zespołów łagrów w pobliżu dzisiejszego miasta Mariińsk, w obwodzie Kamerowo w Rosji.

Było to w tych samych stronach, gdzie ja byłem w dzieciństwie. Bo pamiętałem, że latem była taka sama przyroda, takie same krzewy, kwiaty. Ale teraz straszne to były warunki, bo rąbaliśmy ręcznie pnie drzew, które trzech mężczyzn ledwie mogło objąć. Zimą szliśmy siedem kilometrów pieszo przez pięciometrowe zasy. Jeśli nie wykonało się normy, to wieczorem dawali 250 gramów chleba i bałangę – zupę z kotła gotowaną na parze liśćmi kapusty i kilku zgnitych kartoflach. Jak ktoś umierał, to rozbierali do naga i wyrzucali w zasy. Potem ciałami zajmowały się lisy i wilki. Według regulaminu, jeśli było poniżej minus trzydzieści siedem i pół stopnia, to nie wychodziło się do pracy. Ale naczelnik uważał, że do prac awaryjnych można wyjść i przy minus pięćdziesięciu. Ludzie padali jak muchy⁵⁶.

Ale i tam ks. Kazimierz Świątek był ukrytym duszpasterzem dla nielicznych więźniów.

W pierwszych latach w obozie panował terror. Ja nie ukrywałem, że jestem księdzem, ale o pracy duszpasterskiej nie mogło być mowy. Było to surowo zabronione, a kryminaliści o wszystkim donosili władzom obozu. Więźniowie bali się kontaktów ze mną. Ale jednak kilku wypowiedziałem⁵⁷.

Może właśnie dlatego, że podejrzewano go o pracę duszpasterską zmieniono mu miejsce pobytu.

3 września 1947 roku ewakuowano go z łagru w tajdze do łagru w okolicach Workuty. Warunki były tu jeszcze cięższe niż we wschodniej Syberii.

Trzy tygodnie później, 24 grudnia, ks. Kazimierz Świątek urządził w jednym z baraków Wigilię.

Zgromadziłem Polaków. Lgnęli do mnie, kiedy dowiedzieli się, że jestem księdzem. Postanowiliśmy, że kto co może, to przyniesie. Pamiętam, że trzy dni chleba nie jadłem, żeby potem pod dostatkiem było na Wigilię. Kilku więźniów było z Ukrainy; oni dostali jakieś paczki żywnościowe i w jednej z nich znalazły się opłatki. Wigilia mogła być z opłatkiem. Poprosiliśmy innych więźniów, żeby wyszli z jednej izby. Zrobiliśmy stoły. Co kto miał, postawiliśmy. I siłą faktu trzeba było mnie przemawiać. Trzymałem w ręku ten opłatek, myślałem – co powiedziec, nastrój oczywiście taki...no, wigilijny, w tych warunkach. I w pewnym momencie drzwi się nagle otwierają i wchodzi naczelnik reżimu⁵⁸

⁵⁶ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁵⁷ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps. Por. K. Renik, *Podpolnicy*, Warszawa 1991, s. 209.

⁵⁸ W łagrach sowieckich więźniowie skazani na karę łagrów o zaostrzonym reżimie byli skazywani do specjalnych łagrów lub grupowani w wydzielonej części; komendant takiego obozu lub podobozu nazywany był naczelnikiem reżimu.

z naganem w rękę. I za nim żołnierz z karabinem i bagnetem. Ktoś widocznie doniósł, że Polacy gdzieś tam się zbierają. I od razu do mnie z tym wyciągniętym naganem, wszyscy wstali... „Co tu robicie?” – pyta. Ja wtedy po rosyjsku jeszcze nie za dobrze mówiłem, ale jak umiałem, to tłumaczyłem naczelnikowi o naszym zwyczaju, o tym, czym jest dla nas Wigilia. I pod koniec tak mówię: „Proszę pana, właściwie nie mówiłem pan – mówiłem «obywatelu naczelniku», u nas, u Polaków, jest jeszcze taki zwyczaj, że jeżeli na Wigilię ktoś przyjdzie, to go przyjmujemy; nawet jeżeli jest to wróg – to też go przyjmujemy, dzielimy się opłatkiem i prosimy by zasiadł do stołu. Dlatego ja, niech pan mi pozwoli”, podchodzę bliżej, tak na trzy metry, bo bliżej nie można, bo jak podeszło się mniej niż trzy metry, to strzelali bez ostrzeżenia, bo uważali, że może chce się napaść. Podchodzę, wyciągam ten opłatek i mówię: „proszę bardzo, podzielmy się opłatkiem”. On stoi z wyciągniętym w moim kierunku naganem, a naprzeciw stoję ja z wyciągniętą ręką z opłatkiem. Stałem patrzyłem na niego i myślałem sobie: Ja ręki pierwszy nie opuszczę – będę trzymał opłatek. I myślałem: Ciekawe kto wytrzyma? Czyja ręka pierwsza opadnie? W pewnym momencie jego ręka opada, do kabury wkłada ten rewolwer, do żołnierza: „W tył zwrot, odmaszerować” – wyгнаł go. A do mnie mówi: „Prodałzajcie swoju biesiedu!” Proszę kontynuujcie swoją kolację, swoje spotkanie! I poszedł. Jak on wychodził z baraku zaintonowałem *Wśród nocnej ciszy*. To była najpiękniejsza Wigilia w moim życiu. Najpiękniejsza⁵⁹.

Wigilia przebiegła już do końca bez żadnych zakłóceń, radość więźniów była ogromna. Ale już rano okazało się, że Kazimierz Świątek musi zapłacić za niesubordynację i zorganizowanie Wigilii.

O godzinie 6 rano pobudka i ruszamy do pracy. Przy wyjściu z obozu we wrotach mnie zatrzymali i od razu, z miejsca, wsadzili do pociągu. Wywieźli mnie z Workuty w tundrę, gdzie nie było ani obozów, ani domów, nie było nic, dosłownie nic. Tylko śnieg. I tam właśnie takich wyrzutków społeczeństwa jak ja wywalali. Ja nie wiem, jak to się tam przeżyło... [JE ks. kard. K. Świątek ze wzruszenia nie mógł przez chwilę mówić – przyp. autora]. Tak... Jałowce jakieś były, wodę trzeba było wyciskać z mchu, ognisko można było zapalić, dali nam jakieś zapałki. Pod gołym niebem. Później wybudowaliśmy pierwszy jakiś barak, żeby był dach nad głową. Byłem tam 7 lat. Kiedy stamtąd wyjeżdżałem stało już powiatowe miasto – Inta⁶⁰. My łagiernicy je zbudowaliśmy. Pracowałem jako budowniczy, nauczyłem się i budowałem domy, że hej!⁶¹.

⁵⁹ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁶⁰ Inta, miasto w północno-wschodniej części Autonomicznej Republiki Komi w Rosji, ok. 1600 km od Moskwy, status miasta otrzymała w 1954 roku.

⁶¹ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem. Ksiądz Kardynał zawsze był niezwykle oszczędny w opisywaniu przeżyć obozowych, niechętnie o nich mówił. Autor wie jednak, że ks. Świątek przewieziony do tundry na przełomie

Łagiernicy budowali również linię kolejową nr 303 z Inty w kierunku Oceanu Lodowatego. I nawet tam Polacy starali się zaznaczyć swój patriotyzm.

Budowaliśmy tę linię 303 i w pewnym miejscu miała być stacja. Trzeba ją było jakoś nazwać. Tak się złożyło, że wtedy razem pracowało nas chyba czterech Polaków. Zaproponowaliśmy nazwę Wiślana, na pamiątkę Wisły. NKWD się nie zgodziło, więc zmieniliśmy na Wieślana, wtedy machnęli ręką i na tabliczce wypisaliśmy czarną farbą Wieślana. I tak powstała nowa stacja sowieckich kolei. Nie wiem, czy dziś jeszcze jest, ale przez kilka lat istniała⁶².

Od początku swego pobytu w łagrach ks. Kazimierz Świątek starał się, na ile to było tylko możliwe, nieść pomoc i opiekę duchową Polakom i innym więźniom, którzy się do niego zwracali. Najważniejszą z możliwych form pomocy – był sakrament spowiedzi, który sprawował. Niestety sam był tej możliwości pozbawiony.

W pierwszym roku pobytu w łagrach spotkałem jednego biskupa unickiego i u niego się wyspowiadałem. Potem dziewięć lat przeżyłem bez spowiedzi – nie miałem możliwości, nie spotkałem żadnego księdza. To było najcięższe, najtrudniejsze⁶³.

Po wywiezieniu do tundry dodatkową szykaną dla ks. Kazimierza Świątka było całkowite odizolowanie go od Polaków. Dopiero po kilku latach spotkał ich w łagrze. W tym samym mniej więcej czasie pojawiły się możliwości odprawiania Mszy św.

Dopiero gdzieś w siódmym, ósmym roku, po kryjomu zacząłem odprawiać Mszę świętą. Niektórzy otrzymywali paczki. Pomyślałem, żeby rodzyнки przysłałi. Otrzymywali to niby na Boże Narodzenie. Opłatki i rodzyńki. Do rodzynek troszeczkę wody dolewałem i było wino, czyste wino. Teksty Mszy świętej króciutkie umiałem na pamięć i po kryjomu zacząłem, na tych pryczach, odprawiać Mszę świętą. I miałem kielich, taki mały kubeczek bez rączki, który kupiłem u jednego więźnia za porcję dzienną chleba. Musiałem mieć puszkę, aby przechowywać konsekrowane komunikanty, bo nosiłem je do więźniów. Puste pudełko od zapalek – to była moja puszka. Czasami mogłem odprawiać Mszę świętą z udziałem współwięźniów. Pamiętam, że któregoś roku Rezurekcję

roku 1947/1948 w okolicy dzisiejszej Inty, gdzie jeszcze nie było nawet obozu, a jedynie tworzony łagier punkt znalazł się w skrajnie trudnych warunkach. Więźniowie zimą nocowali pod gołym niebem, bez namiotów, jedynie zagrzebani w śniegu, z głodowymi racjami żywieniowymi, aby przeżyć zdani byli wyłącznie na własną zaradność, pracując jednocześnie przy tworzeniu obozu. Por. R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa...*, op. cit. s. 584.

⁶² APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁶³ Ibidem.

z udziałem współwięźniów odprawiłem w obozowej pralni, w kłębach pary wodnej, obok moczających się w kadziach ubrań więźniów. Ołtarzem były jakieś skrzynki⁶⁴.

Pod opieką duszpasterską miał głównie Polaków, Litwinów i Łotyszy. Ksiądz Kazimierz Świątek przebywał w łagrach w okolicach Inty do końca wyroku.

W [tysiąc dziewięćset] pięćdziesiątym czwartym [roku], w czerwcu, wezwano mnie do biura poza obozem. Siedział tam major KGB, naczelnik obozu. Kazał mi stać pod ścianą, a sam siedział przy biurku i miał przed sobą stos teczek. Zaczął je przeglądać. Były to raporty, meldunki, uwagi na mój temat zbierane przez całe dziesięć lat. I kiedy on zakończył to przeglądać, spojrzał na mnie, i zwrócił się do mnie, oczywiście na „ty”: „Powiedz, jak ty to wszystko przeszedłeś i zostałeś żywy?”. No, co ja mu miałem odpowiedzieć? Odpowiedziałem: „Proszę pana, może dla pana to będzie niezrozumiałe, jak sądzę, ale przy życiu mnie zachował Pan Bóg, w którego ja mocno wierzę”. On tak spojrzał i mówi: „A czy jest ten Bóg?”. Nie powiedział, że nie ma Boga. I mi przypomniawszy od razu ta scena z Panem Jezusem i Piłatem, jak Pan Jezus powiedział: „prawda”, a on: co to jest prawda? Teraz major NKWD zapytał: – A czy jest ten Bóg? I zamilkł. Zastanawiał się. Ja patrzyłem na niego... Modlić się trzeba w takich momentach...⁶⁵. Tak było jak na rozstrzelanie mnie prowadzili. Wtedy człowiek już tępieje i nie ma jakiejś głębszej refleksji, nie myśli o modlitwie subtelnej, przemyślanej, ale ma w sercu i na myśli normalny, zwyczajny „Ojcze nasz” i „Zdrowaśka”. Kończy się „Zdrowaś” i zaczyna „Ojcze nasz”. Akt żalu króciutki za wszystkie swoje grzechy i później „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Mario”. Ja tak odmawiam jeden raz „Ojcze nasz”, drugi raz „Ojcze nasz”, a on tak ciągle myśli, zastanawia się... Wreszcie tak spojrzał na mnie, pierwszy raz w ciągu dziesięciu lat kagiebowiec spojrzał na mnie po ludzku. Nawet z pewnym uśmiechem. I powiedział: „No cztoże, wy... swobodny!” No cóż, pan jest wolny. Pierwszy raz na „pan”. Wyszedłem od niego bez konwoju⁶⁶.

Wiele lat później, wspominając ostatni okres uwięzienia powiedział, Janowi Pawłowi II, że był wówczas już „u kresu wytrzymałości”⁶⁷.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Wzruszenie na wspomnienie tego wydarzenia i opis ówczesnego stanu ducha więźnia wraz z modlitwą wynika z tego, że w systemie łagrów sowieckich komendant obozu o zastrzonym reżimie był panem życia i śmierci, mógł więźnia zwolnić po zakończeniu wyroku lub przedłużyć pobyt praktycznie bezterminowo, co najczęściej oznaczało wyrok śmierci.

⁶⁶ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁶⁷ APSK, świadectwo ks. kard. Stanisława Dziwisza, zapis rozmowy autora z ks. kard. Stanisławem Dziwiszem, mps.

Świadectwo wiary w Boga wobec funkcjonariusza zbrodniczej formacji sowieckiego systemu przez więźnia, który skazany został na śmierć, który cierpiał w nieludzkich warunkach właśnie dlatego, że nie sprzeniewierzył się Chrystusowemu kapłaństwu dane w momencie, gdy zapadała decyzja o jego ostatecznym losie, świadczy o tym, że ks. Kazimierz Świątek wyznawał wiarę w Boga w stopniu heroicznym.

Było to 16 czerwca 1954 roku. Ksiądz Kazimierz Świątek był wolny, ale nie do końca. Musiał podać miejsce, gdzie zamierza pojechać. Powiedział, że do Polski. Usłyszał, aby nie żartował, bo pytanie jest poważne i że nie może jechać ani do Moskwy, ani do żadnego miasta wojewódzkiego (obwodowego) w ZSRS. Powiedział, aby w dokumencie wpisali, że kierują go do Połonnego⁶⁸ na Ukrainie, bo więźniowie opowiadali, że przed nim był w Workucie kapłan, który został zwolniony i wyjechał do tej miejscowości. „Na co oni pytają: «A dlaczego tam chcecie jechać?» Na co ja: «Mnie wszystko jedno. Piszcie Workuta lub Kołyma». I wpisali Połonne”⁶⁹. Dziesięć lat katorżniczej pracy wyceńniono na 636 rubli, które wręczono zwalnianemu więźniowi⁷⁰.

Historia
Kościoła

Proboszcz w katedrze pińskiej

Ksiądz Kazimierz Świątek pojechał na Ukrainę i w Połonnem zgłosił się do owego księdza, który sprawował duszpasterstwo w miejscowym kościele. Ale wkrótce okazało się, że przyjazd tam nie był najlepszym pomysłem.

On trzymał mnie w ukryciu. Bał się. W końcu mówi: „Wiesz co, na Ukrainie jest mało księży, ale ty nie jesteś z Ukrainy, tylko z pińskiej diecezji. To dobieraj się do Pińska. Nielegalnie, bo masz obowiązek być tu, ale jakoś się dobierzesz”. Odpowiedziałem: „Pewnie. Jakoś dotrę”. I ruszyłem. Trochę pociągami, trochę autobusem, trochę samochodem, trochę pieszo, ale szczęśliwie dotarłem do Pińska. Był to lipiec 1954 roku⁷¹.

⁶⁸ Połonne, miasto rejonowe na Wołyniu, niegdyś w dekanacie zaślawnym, obecnie siedziba dekanatu w diecezji Kamieniecko-Podolskiej na Ukrainie, świątynią miasta jest pobernardyński barokowy kościół św. Anny. Było to centrum życia polskiego na Ukrainie, także w ZSRS, obecnie miejscowi Polacy czują się tam dyskryminowani ze względu na rosnący nacjonalizm ukraiński. Por. R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa...*, op. cit., s. 159-162.

⁶⁹ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps. Por. *Sprawka* nr M0034819, op. cit.

⁷⁰ Por. *Sprawka* nr M0034819, op. cit.

⁷¹ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps. Proboszczem w Połonnem w latach 1947-1955 był ks. Antoni Chomicki (1909-1993), żołnierz AK, w latach 1995-1958 proboszcz w Szarogrodzie, a następnie aż do śmierci w Murafie. Wybitnie zasłużony kapłan w pracy duszpasterskiej na Ukrainie,

Pierwsze kroki ks. Kazimierz Świątek skierował do katedry, która nie została zamknięta⁷². Była to zasługa miejscowych wiernych, głównie kobiet, które nie raz tworzyły żywy mur i nie pozwoliły jej zamknąć.

Kiedy zaszedłem do katedry w niedzielę, w ławkach było... 20 może 25 osób. Staruszki. (...) Na ołtarzu leży ornat, stoi kielich... I zaczyna się jakby Msza święta, po polsku. Później wstaje jedna niewiasta, wszyscy też wstają, a ona czyta: – Ewangelia święta przeznaczona na taką i taką niedzielę. I ja psychicznie nie wytrzymałem i zacząłem beczeć. Bo tak myślę: Boże, do jakich czasów dożyliśmy, że Ewangelię czyta niewiasta, a ksiądz stoi pod filarem i płacze. Naprawdę taka scena była. I kiedy się skończyła ta Msza, jakoby, przychodzę do zakrystii, no, kto mnie tam mógł poznać, i mówię: „A co u was księdza nie ma? – No nie ma. – A dawno nie ma? – Już sześć lat nie ma. – A chcielibyście mieć księdza? – O, jak byśmy chcieli! – Ja jestem księdzem”. Popatrzyli na mnie dziwnie. Ślady więziennej przeszłości były nadto wyraźne. Do księdza na pewno nie byłem podobny. „Udowodnię wam, że jestem księdzem. A tymczasem zapiszcie moje imię, nazwisko i składajcie podanie, że chcecie, bym był waszym proboszczem”⁷³.

Pięć miesięcy trwały zabiegi o uzyskanie zgody na pracę w pińskiej parafii katedralnej, tzw. sprawy dla ks. Kazimierza Świątka. W tym czasie w diecezji było zaledwie dwóch księży. „W Baranowiczach był mój kolega kursowy Stanisław Rogowski, a w Czernawczycach – Antoni Grzybowski, 4 lata starszy”⁷⁴.

Dzisiaj już wiadomo, że te pięć miesięcy było ostateczną próbą, jakiej władze sowieckie postanowiły poddać Kazimierza Świątka. KGB⁷⁵ w Pińsku dostało w 1954 roku z Mińska polecenie, aby za wszelką cenę skłonić „byłego więźnia Kazimierza Świątka”, by przestał pracować jako ksiądz. „Obiecujecie jemu wszystko, co tylko możecie. Jeśli jednak

gdzie przez wiele lat był jedynym kapłanem katolickim w centralnej części Ukrainy, łącznie z Kijowem.

⁷² Katedrę pińską wojska sowieckie chciały zniszczyć już we wrześniu 1939 roku. Ocalała dzięki osobistej interwencji biskupa pomocniczego pińskiego ks. Karola Niemiry, który zdołał przekonać sowieckiego dowódcę, że z katedry nikt nie strzelał do wkraczających wojsk sowieckich, na podstawie relacji ks. kard. K. Świątka; por. reportaż telewizyjny *Kapłan z gułagu*, cz.2, reż. S. Auguścik, Telewizja Polska 1990.

⁷³ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁷⁴ Ks. Antoni Grzybowski (-1988), kapłan diecezji pińskiej, pracował w Czernawczycach i Peliszczach. APSK, zapis rozmowy autora z JE ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁷⁵ KGB, *Komitiet Gosudarstwiennoj Biezopastnosti*, powstał w 1954 roku i przejął zadania zlikwidowanego MGB, *Ministietierstwa Gosudarstwiennoj Biezopastnosti ZSRs*, które w 1946 roku przyjęło zadania zlikwidowanego wówczas NKWD.

wszystkie próby zawiodą, to zarejestrujcie jego jako księdza w Pińsku”⁷⁶. „I rzeczywiście obiecywali: i dyrektora i naczelnika i pieniądze. A ja ciągle mówię: nie, nie, nie. Wytrzymałem i zarejestrowali”⁷⁷.

Stwierdzenie „wytrzymałem” odnosi się do pięciomiesięcznego nękania w Pińsku przez KGB formalnie wolnego ks. Kazimierza Świątko. Był on wówczas wielokrotnie zabierany z ulicy i poddawany przesłuchaniem w miejscowym KGB bez formalnego aresztowania. Takie były metody działania władz sowieckich.

Trwało to pięć miesięcy. To nie jeden dzień, nie dwa i nie jedna noc. Idę ulicą, samochód dogania mnie, drzwi się otwierają, łapią za rękaw, wciągają do samochodu i zabierają na noc. Tu, w Pińsku siedziałem. Całymi nocami w KGB, te pięć miesięcy. O świcie, o piątej, szóstej rano wychodziłem, jak błędny szedłem drogą. Tam, gdzie wtedy mieszkałem⁷⁸, u pewnej staruszki, to sąsiedzi przychodzili do tej staruszki i mówili: „Jakiego wy wzięliście na mieszkanie człowieka? Przecież w nocy nie można spać. On wrzeszczy na cały głos”. W nocy odtwarzały się mi sceny badań, tortury... Ja we śnie nie chciałem tego. I kiedy budziłem się, to byłem mokry, od takiego zimnego, lodowatego potu... Dłuższy czas sobie uświadamiałem, gdzie jestem: o nie, Boże, to śnię, nie, nie, nie..., ja przecież już wolny jestem. Czasem tak... Staram się nie myśleć o tym, a później tak myślę: może to już i nieprawda, może to legenda... Nie, to jednak prawda, nie legenda. To twarda prawda⁷⁹.

Wielokrotnie grożono ks. Świątkowi ponownym zesłaniem na Syberię. Ale jak wspominał, odpowiadał, że „w Związku Sowieckim są trzy kategorie ludzi: ci, co siedzieli, ci, co siedzą i ci, co będą siedzieć. To pierwsze ja mam za sobą, przed wami jeszcze wszystko”⁸⁰. Brał jednak pod uwagę perspektywę ponownego zesłania na Syberię. „Moją wolność traktowałem, jako rodzaj urlopu, który w każdej chwili może się skończyć”⁸¹.

Po miesiącach szykan, wobec nieugiętej postawy władze sowieckie oficjalnie postanowiły uznać Kazimierza Świątko jako księdza

⁷⁶ Kopia pisma w archiwum prywatnym ks. kard. K. Świątko (APKS).

⁷⁷ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem przeprowadzonej w czerwcu 2002 r., mps. Datę zarejestrowania potwierdza tzw. *Sprawka* (zgoda na pracę w parafii) nr 59 wystawiona w Brześciu 21 marca 1962 roku, gdzie podana jest data rozpoczęcia pracy: 1 grudnia 1954. Oryginał w APKS, fotokopia w APSK.

⁷⁸ Ksiądz K. Świątek mieszkał wówczas w Pińsku przy ulicy Piaskowej (*Pieszczanna*) 6.

⁷⁹ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁸⁰ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁸¹ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps. Por. K. Renik, *Podpolnicy*, op. cit., s. 212.

mającego prawo pracować w parafii. „Pierwszego grudnia 1954 roku wezwali mnie do Brześcia do *Obispalkoma*⁸². Wręczają sprawkę reje-stracyjną, podają rękę: «Pozdrawlajem⁸³. Od jutra formalnie zaczynaj-cie duszpasterzowanie (służbu) w katedralnym kościele»⁸⁴.

Tak zaczęła się oficjalna praca ks. Kazimierza Świątka w katedrze pińskiej.

Gdy ks. Kazimierz Świątek rozpoczął pracę duszpasterską w Pińsku najbliższe czynne kościoły znajdowały się w Brześciu, Baranowiczach, Różanie i we Lwowie. Przez kilkadziesiąt lat przybywali do Pińska wierni z obwodu homelskiego i innych rejonów wschodnich Białorusi oraz z dalszych stron na wschodzie, gdzie często od lat dwudziestych XX wieku nie istniała żadna opieka religijna. Najbliższy kościół katolicki w kierunku wschodnim był w Moskwie (jego rola duszpasterska była jednak znikoma, gdyż władze sowieckie zgodziły się na jego funkcjonowanie, tylko jako kościoła dla dyplomatów akredytowanych w Moskwie).

W miarę swoich możliwości piński proboszcz starał się otoczyć wszystkich opieką duszpasterską.

Często z Mińszczyzny do mnie przejeżdżali. Na pogrzeby jeździłem do 250 kilometrów od Pińska. Dalej nie, bo za czym pojedę i wrócę, to tu dwóch czy trzech może umrzeć, bez spowiedzi, bez Komunii świętej. Do chorego to jechałem i dalej. Dwieście, trzysta kilometrów z Panem Jezusem jechałem. Autobusem, pociągami, furmanką, bo przecież nie miałem samochodu. A w Pińsku przyjmowałem wszystkich, którzy się zgłosili⁸⁵.

W czasach sowieckiego terroru byli odważni ludzie, którzy chodzili zawsze do kościoła, nie ukrywali swej wiary, często płacili za to wysoką cenę. Jednak wielu parafian ks. Kazimierza Świątka ze strachu przed represjami, ze strachu przed utratą pracy, stanowiska, mieszkania nie chodziło do kościoła. Ale nie przestawali wierzyć w Boga, w ukryciu, w tajemnicy jednak się modlili. Ksiądz Świątek, tak nieugięty, odważnie wyznający swoją wiarę i płacący ogromną cenę za wierność Chrystusowi, wykazywał wielką wyrozumiałość dla słabości innych.

Tych ludzi nigdy nie potępiałem, nigdy nie wyrzucałem im, że stchórzyli. To prawda, że nie starczyło im odwagi, by publicznie w tych strasznych

⁸² Obispalkom: *Obwodowyj Ispolnitielnyj Komitet*, Wojewódzki Komitet Wykonawczy, Urząd Wojewódzki w ZSRS.

⁸³ Gratulujemy.

⁸⁴ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁸⁵ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

czasach wyznawać wiarę. Ci ludzie, nie ukrywali swej wiary z własnego wyboru. Nie, oni chcieli wierzyć, ale też chcieli jakoś żyć, chcieli utrzymać się. Modlili się w tajemnicy, wierzyli w tajemnicy, ale publicznie nie wypierali się wiary, nie wypierali się Chrystusa. Tu każda osoba wymagała odrębnego potraktowania, bo sytuacje były bardzo różne

– mówił ks. kard. Kazimierz Świątek⁸⁶.

Proboszcz piński przez trzydzieści sześć lat swej posługi kapłańskiej robił wszystko, co było możliwe, aby umocnić w wiernych wiarę, często słabą, pełną rozterek i strachu, ale jeszcze się tłącą. Wierzył głęboko w Boga i Jego miłosierdzie, a w jego pastoralnej posłudze najważniejsze było zawsze „trwanie na tej ziemi Kościoła Chrystusowego”⁸⁷. Sił dodawała mu jego dewiza życiowa: „Jaki Pan Bóg jest dobry” i wiara w pomoc Ducha Świętego, do którego modlił się codziennie⁸⁸. Nigdy nie zwątpił, że komunizm upadnie. „Wewnętrznie byłem przekonany, że ten system się nie utrzyma, że dobry Bóg na to nie pozwoli”⁸⁹.

Z każdym rokiem było jednak coraz mniej kapłanów na Białorusi. Ksiądz Kazimierz Świątek odprowadzał ich na wieczny spoczynek.

Byłem cmentarnym księdzem wszystkich księży. Wszyscy mi umierali. Jeden po drugim. A gwardia to była... Jeden w drugiego. Niemal wszystkich kolegów pożegnałem na cmentarzach. Byłem takim... mówcą pogrzebowym⁹⁰.

Pomimo tego, że odchodzenie kapłanów do Pana rodziło wśród wiernych niepokój i ból, pogrzeby wykorzystywał proboszcz piński do umacniania wiernych i budzenia w nich wiary w Bożą Opatrzność. 22 sierpnia 1986 roku w czasie pogrzebu ks. Jerzego Rosiaka, proboszcza w Połoneczce, który zginął w tajemniczym wypadku drogowym, ks. Kazimierz Świątek wołał, przerywanym ze wzruszenia głosem:

⁸⁶ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁸⁷ APSK, na podstawie rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁸⁸ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps: „Nie ma dnia, żebym nie zwracał się do Ducha Świętego. (...) I przy zaczynaniu każdej sprawy kościelnej i sprawy osobistej ważniejszej zaczynam od Ducha Świętego. *Veni creator Spiritus...* I wtedy idę. Idę do prezydenta, idę do wojewody, idę na milicję. A w KGB na każde przesłuchanie, to ja z Duchem Świętym szedłem. Biedni ci ludzie, którzy tego nie mają. Niektórzy nawet nie wiedzą, że Duch Święty istnieje. Ze swojej czy nie swojej winy. Ja miałem to szczęście, że mama nauczyła mnie tego”.

⁸⁹ APSK, rozmowa autora z ks. kard. K. Świątkiem; por. też *Pasterz – Kardynał Kazimierz Świątek*, film dokumentalny, reż. S. M. Królak, P. Woldan, TVP SA 2002.

⁹⁰ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

Tu, jako chrześcijanie, jako katolicy powinniśmy głowę skłonić przed niezbadanymi wyrokami Opatrzności Bożej. Nie nasza, ale Boża wola nich się stanie. I stała się. Dziękujemy Ci księżu Jerzy. Wszyscy, bez wyjątku. I jednocześnie przepraszamy Cię za to, że może nie raz nie usłuchaliśmy Twego głosu nawołującego do Boga, do Kościoła, do sakramentów świętych. Przepraszamy Cię za to. I jednocześnie teraz na znak naszej wdzięczności obiecujemy i ślubujemy przy Jego trumnie i Jego mogile, że odtąd będziemy zawsze i wszędzie niezależnie od niczego i nikogo, będziemy zawsze wiernymi wyznawcami Boga. Będziemy! Będziemy zawsze wierni Kościołowi katolickiemu! Będziemy! Będziemy zawsze przestrzegać wszystkie przykazania Boże i kościelne. Będziemy! Będziemy słuchać swych duszpasterzy! Będziemy!⁹¹

Odejścia do Boga kapłanów i świadomość, że wierni mają coraz bardziej utrudniony dostęp do Eucharystii i sakramentów, także u ks. Kazimierza Świątka wyzwałała emocje.

Mój sąsiad ksiądz Stanisław Ryżko. Chyba 27 lat pracowaliśmy razem, on w Łagiszynie, ja w Pińsku. Pamiętam ubrany byłem na biało w kościele, gdy przyjeżdża kierowca z Łagiszyna i mówi: „Proszę księdza dziś ksiądz proboszcz umarł”. Znalazłem jakiś samochód, przyjeżdżam. Położyli go w tym jego pokoiczku, takiej izdebce. Leży mój Stanisław spokojnie. Podchodzę, patrzę na niego. Upadłem na kolana, pochyliłem głowę do jego głowy i jakoś tak wzburzyłem się cały. Wziąłem go za ramiona i mówię: „I co ksiądz najlepszego przemyślał? Co najlepszego ksiądz zrobił? Umarł ksiądz! To najprostsze wyjście. Trzeba żyć, trzeba pracować. A on wziął i umarł”. I nagle tak, jakbym usłyszał: „Patrzaj żebyś sam nie zwariował przy tym trupie”. I wtedy się opamiętałem⁹².

Opamiętał się i nadal pełnił swą posługę kapłańską dla wszystkich wyznawców Chrystusa i na świadectwo dla Jego nieprzyjaciół. W pińskiej katedrze pracował nieprzerwanie jako proboszcz 36 lat, 4 miesiące i 13 dni. Nie lubił, gdy nazywano go bohaterem, męczennikiem i świadkiem wiary. Swoją postawę uważał za naturalną. Uważał, że chrześcijanin, zwłaszcza w chwilach próby, winien być wierny Chrystusowi.

Owszem przetrzymałem te więzienia i łagry, dochowałem wierności Chrystusowi. Ale to nie było męczeństwo, ani bohaterstwo. Ci, co tu na

⁹¹ APSK, zapis mowy wygłoszonej przez ks. K. Świątka na pogrzebie ks. J. Rośniewskiego w Poloneczce 22.08.1986 r., mps, por. *Fidei testis – Świadek wiary*, film dokumentalny, reż. J. Goruliov, prod. Studio „Stopkadr” 2009.

⁹² APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps, ks. Stanisław Ryżko zmarł 1 grudnia 1984 roku.

Białorusi tak mówią, to chcą sami się usprawiedliwić. To było zwykłe codzienne, wypełnianie swojego obowiązku⁹³.

W latach 1961-1986 ks. Kazimierz Świątek odrestaurował, pomimo wielu trudności materialnych i nie tylko, historyczną katedrę w Pińsku (dawny kościół pofranciszkański, początkami sięgający 1396 roku), osobiście pracując fizycznie nad jej renowacją. „Tu przydało mi się to, czego nauczyłem się, budując miasto Inta”⁹⁴ – mówił śmiejąc się. Wkrótce po objęciu katedry rozpoczął remont. Zaczął od dachu, bo prawie go nie było. W zamian za blachę ocynkowaną otrzymał dachówkę z jednego z kościołów spod Grodna i tą dachówką, jeszcze dziewiętnastowieczną pokrył dach. Później skuł stare tynki zewnętrzne, zrekonstruował i pokrył nową blachą chełmy i krzyże na dachu, wymienił całą blacharkę. Kolejnym etapem miała być renowacja wnętrza. I wówczas nastąpił kontratak miejscowych władz partyjnych. Postanowiły one zamknąć kościół i odebrać go wiernym. Jednak ze względu na opór wiernych same nie były w stanie tego zrobić i zwróciły się o decyzję do Moskwy, argumentując, że katolików w Pińsku jest mało i że to ks. Świątek nadzoruje remont kościoła, a nawet osobiście go maluje, przywraca na nim krzyże i inne elementy architektury religijnej, przez co „nadaje miastu charakter polsko-katolicki”. Po przejęciu kościoła władze zamierzały urządzić w nim... browar. Jednakże i tym razem postawa wspólnoty katolickiej z ks. Kazimierzem Świątkiem na czele, udaremniła te plany. Świątynia została wpisana na listę zabytków, a wnętrze odzyskało dawny blask.

11 lutego 1988 roku Stolica Apostolska obdarzyła ks. Kazimierza Świątka godnością Kapelana Jego Świątobliwości⁹⁵.

7 września 1988 roku gościł on w Pińsku Prymasa Polski ks. kard. Józefa Glempa przebywającego po raz pierwszy z oficjalną wizytą w ZSRR.

11 kwietnia 1989 roku bp Władysław Jędruszuk z Drohiczyzna, administrator diecezji pińskiej, mianował ks. Kazimierza Świątka

⁹³ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps. Por. *Pasterz – Kardynał Kazimierz Świątek*, film dok., reż. S. M. Królak, P. Woldan, prod. TVP SA 2002.

⁹⁴ APSK, zapis rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem, mps.

⁹⁵ APKS, taką datę nosi pismo nominacyjne Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, które zostało przesłane do bpa W. Jędruszuka w Drohiczyźnie. Biskup Jędruszuk powiadomił ks. K. Świątka o otrzymanej przez niego godności pismem z 5 lipca 1988 roku załączając pismo ze Stolicy Apostolskiej. Kopie obu pism w APSK.

wikariuszem generalnym diecezji pińskiej na obszarze ZSRS⁹⁶. Nominację tę potwierdził następnie biskup katolików na Białorusi Tadeusz Kondrusiewicz.

13 kwietnia 1991 roku Jan Paweł II mianował go Arcybiskupem nowo utworzonej Metropolii Mińsko-Mohylewskiej obejmującej całe terytorium Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Sowieckiej. Nowy metropolita został równocześnie administratorem apostolskim diecezji pińskiej *ad nutum Sanctae Sedis*⁹⁷. Nowy metropolita miał 76 lat. Zgodnie z kanonami KPK biskup po osiągnięciu 75. roku życia składa rezygnację z pełnionej funkcji. We wtorek 21 maja 1991 roku w pińskiej katedrze ks. Kazimierz Świątek przyjął sakrę biskupią. Głównym konsekratorem był abp Tadeusz Kondrusiewicz z Moskwy, współkonsekраторami: bp Władysław Jędruszuk⁹⁸ z Drohiczyna, bp Edward Kisiel⁹⁹ z Białegostoku oraz nuncjusz apostolski w Związku Sowieckim abp Francesco Colasuonno.

⁹⁶ APSK, na podstawie zapisów w kalendarzu prywatnym ks. K. Świątko. Dekret nominacyjny w APKS.

⁹⁷ Zob. *Secretaria Status, Pontificia Commissio pro Russua, Provisio Ecclesiarum*, „Acta Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale” 1991, nr 7, vol. LXXXIII, s. 601. W kalendarzu prywatnym ks. K. Świątko pod datą 13 kwietnia 1991 jest zapis: „12.00 Grodno!!!! Abp. Metropolit. M-M, Adm. Ap. Diecezji pińskiej”. Jednakże, jak się wydaje, proces nominacji był nieco bardziej złożony. W Żyto-
mierzu 3 marca 1991 roku ks. K. Świątek dowiedział się od nuncjusza apostolskiego w ZSRS F. Colasuonno, że zostanie biskupem pińskim. 6 marca 1991 r. w Grodnie wyraził pisemnie zgodę na przyjęcie sakry. 25 marca w Grodnie dowiedział się, że zostanie biskupem pińskim i administratorem Archidiecezji Mińsko-Mohylewskiej i wyraził zgodę. Wreszcie w Wielki Czwartek 28 marca otrzymał list informujący go, że zostanie Metropolitą Mińsko-Mohylewskim i administratorem diecezji pińskiej. 2 kwietnia wyraził w Grodnie pisemnie zgodę na tę ostatnią propozycję. W APKS, w kalendarzu prywatnym ks. K. Świątko pod odpowiednimi datami są zapisy: „Grodno I, Grodno II, Grodno III, zgoda”. Na podstawie kalendarza prywatnego ks. K. Świątko i zestawienia najważniejszych wydarzeń w roku 1991 sporządzonego dla autora niniejszej pracy przez JE ks. kard. K. Świątko, APSK. Zmiany stolic biskupich wynikały, jak się wydaje z postępów rozmów z władzami sowieckimi, które musiały wyrazić zgodę na nowe struktury kościelne i nominacje biskupie.

⁹⁸ Władysław Jędruszuk (1918-1994), w latach 1962-1967 bp pomocniczy w Drohiczynie ze stolicą tytularną Clysma, 1967-1991 administrator apostoli diecezji pińskiej z siedzibą w Drohiczynie, 5 czerwca 1991 mianowany pierwszym biskupem diecezji drohiczynskiej. Por. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999: słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 184.

⁹⁹ Edward Kisiel (1918-1993), bp tytularny Limaty i administrator apostolski archidiecezji wileńskiej z siedzibą w Białymstoku w latach 1976-1991, 5 czerwca 1991 mianowany pierwszym biskupem diecezji białostockiej, 25 marca mianowany Arcybiskupem Metropolitą Białostockim. Por. P. Nitecki, *Biskupi...*, op. cit., s. 202-203.

Na konsystorzu w dniach 26-27 listopada 1994 roku, Jan Paweł II powołał ks. abp. Kazimierza Świątkę do kolegium kardynalskiego.

14 czerwca 2006 roku Benedykt XVI przyjął złożoną przez ks. Kardynała rezygnację z urzędu Metropolity Mińsko-Mohylewskiego. Nadal pełnił posługę w diecezji pińskiej, jako jej administrator apostolski.

Energii i pasterskiego wigoru ks. Kardynałowi nadal nie brakowało. Niestety wiosną 2010 roku na skutek upadku w łazience złamał staw biodrowy. Konieczna była operacja. Została przeprowadzona w szpitalu uniwersyteckim w Lublinie. Tam też ks. kard. Świątek poddał się kilkumiesięcznej rehabilitacji. W tym czasie starał się kierować diecezją poprzez codzienne konferencje telefoniczne z kanclerzem Kurii i innymi współpracownikami. Jak mówił „diecezja nie straciła pasterza, panując nad sytuacją”¹⁰⁰.

Po powrocie do Pińska podjął normalne obowiązki. W marcu 2011 roku złamany staw biodrowy ponownie dał znać o sobie. Konieczna była kolejna operacja. Chciał jechać do Lublina, ale ostatecznie znalazł się w szpitalu w Pińsku. Przeszedł operację. Tym razem pojawiły się poważne komplikacje, a stan zdrowia bardzo się pogorszył. Potem cierpiał – bardzo cierpiał przez wiele miesięcy.

30 czerwca 2011 roku Benedykt XVI odwołał przebywającego w szpitalu w Pińsku ks. kard. Kazimierza Świątkę z funkcji administratora apostolskiego diecezji pińskiej.

21 lipca 2011 roku w szpitalu w Pińsku, dokładnie na 3 miesiące przed ukończeniem dziewięćdziesięciu siedmiu lat, pierwszy Metropolita Mińsko-Mohylewski, pierwszy kardynał w historii Kościoła katolickiego na Białorusi, ks. Kazimierz Świątek odszedł do Pana po przygotowaną dlań nagrodę.

25 lipca na placu przed pińską katedrą zgromadziły się liczne rzesze wiernych na uroczystej Mszy św. pogrzebowej, której przewodniczył, jako legat papieski, metropolita krakowski kard. Stanisław Dziwisz. Po Mszy św. trumna z ciałem księdza kard. Kazimierza Świątkę złożona została w krypcie w podziemiach pińskiej katedry. W tej samej krypcie w 1932 roku był pochowany bp Zygmunt Łoziński.

Zakończenie

Ksiądz Kazimierz Świątek poddawany wielkim próbom zachował wierność Chrystusowi i kapłańskiemu powołaniu. Spośród przymiotów Boga szczególnie podkreślał Jego dobroć. Dobroć Boga słaawił

¹⁰⁰ APSK, na podstawie rozmowy autora z ks. kard. K. Świątkiem w maju 2010 roku w Lublinie.

Człowiek, który przeszedł piekło na ziemi. W tej perspektywie otwieramy się na tajemnicę heroicznego wiary ks. Kazimierza Świątka i tajemnicę Bożego Miłosierdzia, które pozwalają dostrzec dobroć Boga w sytuacjach granicznego doświadczenia. Uprawnione jest tu przywołanie *Księgi Hioba*, który poddany cierpieniu nie odstąpił od dwóch pewników: wiary w swoją niewinność i swej więzi z Bogiem. Zauważmy jednak, że nie była to dominująca postawa w XX wieku. Bardzo liczne w kulturze światowej XX stulecia są świadectwa ludzi, którzy przeszli przez piekło niemieckich i sowieckich obozów koncentracyjnych i zwątpili, stracili wiarę, nawet przeklinali Boga. Poszli drogą Iwana Karamazowa z powieści Dostojewskiego. Ksiądz Kazimierz Świątek – tak jak Hiob – chociaż doznał cierpienia w Boga nie zwątpił. Dał świadectwo Bogu, Chrystusowi i wierności kapłańskiemu powołaniu. Jego życie pokazuje, że osobiste świadectwo uczniów Chrystusa jest niezbędne dla skutecznej ewangelizacji. Świadczy również, że także dzisiaj jest ono możliwe.

Słowa klucze: katolicyzm, łagry, komunizm, świadectwo, wyznawca, wierność Bogu, powołanie kapłańskie, duszpasterstwo.

Bibliografia:

1. Bohdanowicz J., *Mauzoleum Marszałka i cmentarz żołnierski na Rosnie*, Warszawa 2007.
2. Borowski E., *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Pińskiej 1925-1939*, Drohiczyn 2000.
3. Dzwonkowski R., *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRR 1939-1988*, Lublin 2001.
4. Dzwonkowski R., *Losy duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939-1988*, Lublin 2003.
5. Dzwonkowski R., *Z historii Kościoła katolickiego w ZSRS 1917-1991*, Ząbki 2005.
6. *Fidei testis – Świadek wiary*, film dokumentalny, reż. J. Goruliov, prod. Studio „Stopkadr” 2009.
7. Górka M. T., *Męczennice z Nowogródka*, „L'Osservatore Romano” 2000, nr 2.
8. *Kapłan z gułagu cz.2*, reportaż telewizyjny, reż. S. Auguścik, Telewizja Polska 1990.
9. Koprowski M. A., *Białoruś. Uparte trwanie polskości*, Toruń 2006.
10. Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999: słownik biograficzny*, Warszawa 2000.
11. *Pasterz – Kardynał Kazimierz Świątek*, film dokumentalny, reż. S. M. Królak, P. Woldan, prod. TVP SA 2002.
12. Renik K., *Podpolnicy*, Warszawa 1991.

13. *Rocznik polityczny i gospodarczy 1939*, Warszawa 1939.
14. Secretaria Status, Pontificia Commissio pro Russua, *Provisio Ecclesiarum*, „Acta Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale” 1991, nr 7, vol. LXXXIII.
15. Socci A., *Mroki nienawiści. Męczeństwo chrześcijan XX wieku. Studium nietolerancji*, Kraków 2003.
16. Walichnowski T. (red.), *Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939-1945*, Warszawa 1989.
17. *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world*, vol. 1, New York 2001.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.11

*ks. Mieczysław Olszewski**Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku*

Ksiądz Michał Sopoćko jako profesor wykładowca w Wilnie i w Białymstoku

FATHER MICHAEL SOPOCKO AS A PROFESSOR AND LECTURER IN VILNIUS AND IN BIAŁYSTOK

Fr. Michael Sopoćko studied at the Faculty of Theology in Warsaw, where he earned two degrees of Master of Theology, there he gained his doctorate and his habilitation. After graduation he took a job as a lecturer at the Stefan Batory University in Vilnius, where he taught catechetics, homiletics and pastoral theology at the same time leading the master seminar of these items. Since 1947, he began teaching and educational work in the Archdiocesan Major Seminary in Białystok.

Key words: Blessed Father Michael Sopoćko, University of Warsaw, Stefan Batory University in Vilnius, Seminary in Białystok, catechetics.

Osobę bł. ks. Michała Sopoćki łączy się najbardziej z apostołstwem Miłosierdzia Bożego. Tytuł „Apostoła Miłosierdzia Bożego” przypisuje się mu od momentu poznania się ze św. Faustyną. Apostołstwo Miłosierdzia Bożego nie umniejsza roli ks. Sopoćki jako naukowca, profesora i płodnego pisarza¹. Z perspektywy czasu widać lepiej i można z należnym dystansem oceniać wydarzenia, człowieka i jego dorobek. 40 lat od śmierci ks. Michała Sopoćki (15 II 1975) stwarza dobrą okazję popatrzeć z pogłębioną oceną na naukową twórczość docenta USB

¹ W ostatnich latach ukazuje się jednak wiele artykułów i opracowań dotyczących także strony naukowej ks. Sopoćki i jego roli naukowca, pisarza i wykładowcy.

i profesora w AWSĐ. Należy podkreślić, że Błogosławiony Michał podszedł do kultu Miłosierdzia Bożego w sposób w pełni teologiczny. W artykule² pomijam sprawę kultu Miłosierdzia Bożego, wymaga ona bowiem osobnego opracowania. Artykuł ukazuje drogę naukową ks. Michała Sopoćki, jego dorobek naukowy i dzielenie się wiedzą jako wykładowcy w Wilnie i w Białymstoku.

Studia i zdobywanie stopni naukowych przez ks. Michała Sopoćkę

Marzenia stają się realne

Powższe stwierdzenie nie mówi o trudnych okolicznościach realizacji marzeń ks. Sopoćki o studiach i pracy naukowej. Niekiedy realizowały się one w sposób całkowicie przypadkowy. W swoich *Wspomnieniach* bł. ks. Michał Sopoćko zaznacza, że:

praca naukowa była między innymi jednym z głównych zadań mojego życia. Jakkolwiek wyłącznie jej oddać się nie mogłem ze względu na obowiązki (...), korzystałem z każdej okazji, by w miarę możliwości ją kontynuować.

Pisze też, że podejmował w tym celu kroki przygotowawcze, a mianowicie uczył się prywatnie języków obcych: angielskiego i francuskiego, a także przypominał sobie język niemiecki, którego uczył się w szkole³. Przy tym należy dodać, że Michał był zawsze bardzo pilnym studentem tak w Seminarium Duchownym w Wilnie, jak i na studiach uniwersyteckich.

Chęć studiowania motywował ks. Sopoćko także nadchodzącymi dla Polski nowymi czasami i możliwością uzyskania przez Polskę niepodległości u końca I wojny światowej. Chęć pogłębienia wiedzy pedagogicznej z kolei wynikała u niego także z jego doświadczeń pracy w parafii, w której zakładał wiele szkół, o czym wspomina, że pragnął zorganizować szkoły w każdej większej wsi, ale ciągle brakowało mu nauczycieli⁴.

² Artykuł jest poszerzonym opracowaniem referatu, który autor wygłosił z okazji obchodów 70-lecia istnienia Seminarium Duchownego w Białymstoku dnia 21 V 2015.

³ M. Sopoćko, *Wspomnienia*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” (dalej: WKAB) 13(1985) nr 3, s. 120.

⁴ Idem, *Wspomnienia z przeszłości (Życiorys napisany własnymi słowami)*, WKAB 13(1985) nr 2, s. 104.

Tymczasem sytuacja polityczna gwałtownie się zmieniła, o której ks. Michał Sopoćko pisał w swoich *Wspomnieniach z przeszłości*:

Wreszcie gruchnęła wieść o pokoju Brzeskim z jego konsekwencjami. Wszystko to zapowiadało, że idzie nowy porządek, do którego trzeba było samemu należycie się przygotować i uzupełnić swoje braki w wiedzy szczególnie pod względem pedagogicznym, gdyż tu odczuwałem poważne luki. Powoli dojrzewiała myśl wyjazdu do Warszawy na dalsze studia⁵.

Stało się to w okolicznościach wyjątkowych; inwigilowany przez Niemców musiał uciekać z parafii, stąd udał się do Warszawy, jak pisze w *Dzienniku*:

... w pierwszych dniach października 1918 roku [6 października] znalazłem się w Warszawie. Tu na razie uciekinierzy musieli odbyć kwarantannę na Dworcu Gdańskim. Była to niedziela i poprosiłem komendanta, by mi pozwolił udać się do miasta dla odprawienia Mszy św. Komendant po krótkim wahaniu pozwolił mi udać się zupełnie do Warszawy. Przybyłem do św. Krzyża, gdzie zatrzymałem się w Konwiktie Teologicznym przy Wydziale Teologicznym nowo otwartego Uniwersytetu⁶.

Tak więc miało się zrealizować w życiu ks. Michała Sopoćki marzenie, zadanie życia, jak sam to nazywa, czyli praca naukowa⁷.

Studia i zdobywanie stopni naukowych

Błogosławiony Michał jako student teologii od października 1918 roku pragnął pogłębiać swoją wiedzę, ukierunkowaną przede wszystkim na cele duszpasterskie. Dlatego pracując w wojsku i kontynuując rozpoczęte studia z teologii moralnej na Wydziale Teologicznym, jesienią 1922 roku zapisuje się na studia w Wyższym Instytucie Pedagogicznym w celu uzupełnienia swojej wiedzy z dydaktyki i pedagogiki. Na wiosnę 1924 roku ks. Michał Sopoćko przeprowadził badania nad dziećmi szkół podstawowych i młodzieży szkół średnich w sprawie wpływu alkoholu na poziom zdolności u młodzieży. Na podstawie tych badań napisał pracę dyplomową *Alkoholizm a młodzież szkolna*, opublikowaną w tym samym roku w „Przeglądzie Pedagogicznym”. Pracę tę oceniono bardzo wysoko, co sprawiło, że z powodu tych badań był

⁵ Ibidem, s. 111.

⁶ Idem, *Dziennik*, (oprac., wstęp i przypisy H. Ciereszko), Białystok 2012, wyd. 2, s. 77-78.

⁷ Zob. M. Sopoćko, *Dziennik*, op. cit. s. 86.

często zapraszany z referatami na temat walki z alkoholizmem⁸. Studia na Uniwersytecie Warszawskim ks. M. Sopoćko ukończył w 1923 roku, uzyskując tytuł magistra z zakresu teologii moralnej.

Zdobywanie stopni naukowych przez bł. Michała rodzi pewne pytania. Dzisiaj studiując na wyższej uczelni zdobywa się najpierw naukowy stopień magistra, potem doktorat, i ewentualnie habilitację i tytuł profesora. Ksiądz Sopoćko pisząc w *Curriculum vitae* zaznacza, że „studiowałem teologię moralną na Wydziale Teologicznym w Warszawie 1918-1923 i otrzymałem stopień magistra teologii 30 VI 1923 roku”⁹. Nie podaje jednak tematu pracy magisterskiej. W „Dyplomie magisterskim z teologii” widnieje następujący zapis:

[Ks. Michał Sopoćko] po zdaniu przepisanych egzaminów z teologii, a zwłaszcza teologii moralnej, chwalebnie potwierdził znajomość nauki, a po wyznaniu wiary, został mu udzielony tytuł magistra z honorami i przywilejami, które przez szacowną Rzeczpospolitą Polski, także przez papieży udzielane są, co potwierdzamy tym pismem i uwiarytelniamy je pieczęcią¹⁰.

Aby wyjaśnić brak pisemnej pracy magisterskiej, należy sięgnąć do dziejów Akademii Duchownej, założonej w Wilnie w 1834 roku¹¹. Zgodnie ze statutem Akademia Duchowna w Wilnie miała prawo nadawać stopnie naukowe rzeczywistego studenta, kandydata, magistra oraz doktora teologii i doktora prawa kanonicznego. Zgodnie z ogłoszonymi 22 września 1839 roku „Prawidłami nadawania stopni naukowych” do egzaminu magisterskiego dopuszczano tylko tych studentów, którzy osiągnęli bardzo dobre wyniki na egzaminach z przedmiotów głównych, którymi były *Pismo Święte* i wszystkie nauki teologiczne łącznie z patrologią oraz napisali dwie prace: jedną po łacinie, a drugą po rosyjsku na wyznaczone tematy¹². Owe prace, nazwijmy je zaliczeniowymi, nie były pracami magisterskimi w rozumieniu obecnego szkolnictwa

⁸ Ibidem, s. 108.

⁹ *Curriculum vitae* AAB II 6.

¹⁰ *Dyplom magisterski*, AAB XI 4: „[Michał Sopoćko] postquam legitimis examini-bus in Theologia speciatim in Theologia moralis, doctrinam probavit, fideique professionem emisit, MAGISTRI nomen et honores et privilegia, que a SERENISSIMA REPUBLICA POLONORUM, atque a Summis Pontificibus concessa sunt, contulimus in eiusque rei fidem litteras sigillo sancierendae curavimus. Datum Varsaviae, die XXX iunii anno Domini MCMXXIII.”

¹¹ A. Petrani, *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII-XIX wieku*, Lublin 1961, s. 221; Zob. I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842-1918*, Lublin 2007, s. 22.

¹² Ibidem, s. 23.

wyższego. Ten system nauczania i uzyskiwania tytułu magistra został przyjęty w Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej po przeniesieniu w roku 1842 Akademii Duchownej z Wilna do Petersburga. Warunkiem uzyskiwania tytułu magistra bez pisemnej rozprawy magisterskiej, a jedynie aktem upoważniającym do nadania stopnia magistra, były egzaminy z teologii. To zdaje się potwierdzać wyżej cytowany „Dyplom magisterski” ks. Sopoćki: że, „po zdaniu przepisanych egzaminów z teologii, a zwłaszcza teologii moralnej, chwalebnie potwierdził znajomość nauki, a po wyznaniu wiary, został mu udzielony tytuł magistra”.

W „Dyplomie ukończenia Studium Pedagogicznego” zaświadcza się, że

[Michał Sopoćko] ... zdał egzaminy z ogólnym wynikiem dobrym. Pracę piśmienną domową na temat „Alkoholizm wśród młodzieży szkolnej” ocenili pp. dr Józefa Jotejko i dr Tadeusz Jaroszyński jako bardzo dobrą. Wobec powyższego ks. Michał Sopoćko ma kwalifikacje na nauczyciela – MAGISTRA – podmiotów pedagogicznych w języku wykładowym polskim w szkołach średnich ogólnokształcących i seminariach nauczycielskich.

Z powyższego wynika, że ks. Michałowi Sopoćce nadano dwa stopnie magistra: najpierw na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Jednak sam Błogosławiony zaznacza w *Curriculum vitae*:

Studiowałem teologię moralną na Wydziale Teologicznym w Warszawie 1918-1923 i otrzymałem stopień Magistra Teologii 30 VI 1923 roku... Studiowałem pedagogikę na Wyższym Kursie Nauczycielskim w Warszawie i otrzymałem stopień Magistra Pedagogiki 24 VI 1924 roku¹³.

Kolejne stopnie naukowe, które zdobył ks. Sopoćko to doktorat 1 III 1926 na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego oraz jak sam pisze, że: „W roku 1934 habilitowałem się w Warszawie i nadal pracowałem w charakterze docenta i zastępcy profesora U.S.B. w Wilnie”¹⁴.

Praca naukowa na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie

Kolejny etap pracy naukowej ks. Sopoćki był realizowany już na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Tak pisze on we *Wspomnieniach*:

Dnia 10 sierpnia 1928 roku Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego powierzyło mi zastępstwo na katedrze Teologii

¹³ M. Sopoćko, *Curriculum vitae* (brak daty), AAB II 6.

¹⁴ Idem, *Przebieg studiów i prac ks. Michała Sopoćki* (brak daty), AAB II 9.

Pastoralnej Wydziału Teologicznego U.S.B. w Wilnie. Wprawdzie teologii pastoralnej jako takiej nie wykładałem (wykładał ją bowiem ks. Rektor Uszyło), ale objąłem wykłady przedmiotów z teologią pastoralną ściśle związanych, a mianowicie homiletyki, katechetyki, pedagogiki oraz dodatkowo historii filozofii. Oprócz teoretycznych wykładów wymienionych przedmiotów prowadziłem seminarium teologii pastoralnej i proseminarium homiletyki, katechetyki i pedagogiki, zaprawiając alumnów praktycznie w dykcji, pisaniu i głoszeniu kazań, konspektów lekcji i prowadzenie ich w szkołach powszechnych¹⁵.

Tak więc poczynając od roku akademickiego 1928/29 ks. Sopoćko wykładał katechetykę (metodyka nauczania religii) po dwie godziny tygodniowo, homiletykę jedną godzinę tygodniowo wraz z prowadzeniem ćwiczeń praktycznych z tych przedmiotów. Ponadto od roku akademickiego 1928/29 do roku akademickiego 1938/39 prowadziłem wykłady z innych przedmiotów: przede wszystkim z teologii pastoralnej, a także z pedagogiki, historii filozofii, jak też wykłady z ascetyki mistycznej¹⁶.

Prowadzenie seminariów naukowych z homiletyki, katechetyki i teologii pastoralnej zaowocowało dziewięciu pracami magisterskimi napisanymi przez studentów teologii pod jego kierunkiem w latach 1935-1940. W roku akademickim 1935-1936: ks. Stanisław Fiedorczuk *Ks. Stanisław Konarski o religijno-moralnym wychowaniu młodzieży*¹⁷; w roku 1936-1937 ks. Władysław Gieźewski obronił pracę magisterską *Charakterystyka kazań biskupa Adama Stanisława Krasieńskiego*. Najobfitszym rokiem owocującym w prace magisterskie pisane pod kierunkiem ks. Sopoćki był rok akademicki 1939-1940. Oto magistranci ks. Sopoćki tego roku: ks. Józef Plewa, *Wychowanie państwowe w świetle zasad nauki katolickiej*; ks. Hipolit Chruściel, *G. Kerschensteiner i J. Dewey o zajęciach ręcznych w szkole twórczej*; ks. Stanisław Górski, *Pojęcie i cel wychowania domowego wg Cecylii Plater-Zyberkówny*; ks. Stanisław Pyrtek, *Apostolstwo świeckich kobiet*; ks. Kazimierz Dmochowski, *Ks. Piramowicz – nauczanie religii w szkołach*; Feliks Karpiński, *Ks. Tomasz Młodzianowski na tle swojej epoki*; ks. Stanisław Bielawski, *Koedukacja a kształcenie charakteru*¹⁸.

¹⁵ M. Sopoćko, *Wspomnienia*, WKAB 13(1985) nr 4, s. 106.

¹⁶ *Spis wykładów na trzy semestry z lat 1928/29-1938/39*, passim, Arch. Prywatne.

¹⁷ W swoich wspomnieniach ks. S. Fiedorczuk, *Kartki z mojego życia. Wspomnienia z lat 1920-1976*, Białystok 1998 tak pisze na s. 12: „Homiletykę i pedagogikę nauczał świątobliwy kapłan ks. Michał Sopoćko. Pod jego kierunkiem pisałem pracę magisterską”.

¹⁸ Zob. Wykaz prac magisterskich na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, AAB Białystok.

Tematyka napisanych prac magisterskich pod kierunkiem ks. Sopoćki związana jest z wykładanymi przez niego przedmiotami. Należy podkreślić, że aktywność naukowa bł. ks. Sopoćki wskazuje na jego doskonale przygotowanie naukowe, czego owocem były nie tylko prace magisterskie pisane pod jego kierunkiem, lecz także liczne jego publikacje związane z dziedzinami jego nauczania akademickiego, głoszone referaty na zjazdach diecezjalnych i ogólnopolskich, a ponadto przygotowywanie właściwych pomocy naukowych, w tym przypadku podręczników do homiletyki, katechetyki i pedagogiki.

Ks. Sopoćko przeniósł się w roku 1947 z Wilna do Białegostoku. Tutaj rozpoczął działalność dydaktyczną i duszpasterską. W Białymstoku wykładał te same przedmioty co i w Wilnie, związany najbardziej z białostockim Seminarium Duchownym.

Katechetyka w ujęciu bł. Michała Sopoćki

Dalsze rozważania opieram na twórczości katechetycznej ks. Sopoćki. Na jej tle uwidacznia się zarówno rzetelność naukowa ks. Sopoćki, jego gorliwość w zdobywaniu wiedzy i chęć jej przekazania swoim słuchaczom w sposób przystępny. Dlaczego na tle katechetyki? W ramach teologii pastoralnej mieści się katechetyka jako bardzo ważny przedmiot, oprócz homiletyki i liturgiki. Nauczanie katechetyczne nazywane także lekcjami religii wprowadzono do szkół w okresie Oświecenia w XVIII wieku, co było skutkiem objęcia sterów szkolnictwa przez państwo. Katechetyka wykładana na Uniwersytecie w Wiedniu najpierw wraz z teologią pastoralną, zostaje z niej wyodrębniona w 1812 roku. W połowie XIX wieku zaczyna się wielki ruch katechetyczny w Niemczech i w Austrii. Ważne dla nas jest ukazanie nauczania katechetyki w Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu (1842-1918). Tam część wykładów z teologii pastoralnej poświęcano zasadom katechizacji¹⁹.

Katechetyka tymczasem była traktowana jako przedmiot naukowy, ważny w programie studiów teologicznych uniwersyteckich i seminarjnych. Tak ją określa ks. Piotr Poręba:

Katechetyka w najogólniejszym tego słowa znaczeniu jest teorią katechezy i katechizacji, czyli nauką o przepowiadaniu Słowa Bożego katechumenom, celem wprowadzenia ich w poznanie Boga przez wiarę

¹⁹ Zob. I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia...*, op. cit. s. 176-180.

i życie Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, oraz o sposobach tego przepowiadania²⁰.

Książ Poreba stwierdza też, że

Przepowiadanie to uwarunkowane jest od strony treści i zadań katechezy teologią pastoralną, od strony zaś sposobów i przedmiotu katechizacji – psychicznym i duchowym rozwojem katechumena oraz czynnikami jego środowiska wychowawczego, jak też i ogólną sytuacją wychowawczą Kościoła, a także i konkretną jego rzeczywistością w danym kraju²¹.

I stąd cytowany autor określa katechetykę jako naukę o podstawach teologicznych, psychologicznych, pedagogicznych i socjologicznych katechezy.

Od metody monachijskiej do kerygmaticznej

Katechetyka przechodziła różne etapy swego rozwoju. Błogosławiony ks. M. Sopoćko omawiając historię katechetyki przedstawia różne metody nauczania, które w znacznej mierze zależały od rozwoju sytuacji społecznej. Wpływ na katolicką katechezę w czasie Reformacji miały zakony zwalczające nowe prądy i w związku z tym położono nacisk na jakość katechezy poprzez przygotowanie odpowiednich podręczników. Pozytywny wpływ na katechetykę miało również wynalezienie druku, co umożliwiło uczącym się łatwiejszy dostęp do drukowanych katechizmów²².

Od połowy XVIII wieku, jak podkreśla, ustanowiono dla teologii pastoralnej osobne katedry naukowe, w Wiedniu już w 1777 roku, obejmujące nauczanie katechetyki i homiletyki. Jakkolwiek do teologii wkradały się wówczas fałszywe teorie filozoficzne i zwłaszcza racjonalizm, to nowe prądy, mówi ks. Sopoćko, pozytywnie wpływały na katechetykę, metoda scholastyczna bowiem ustąpiła miejsca metodzie psychologicznej i praktycznej, a historia święta zyskała większe znaczenie w nauczaniu, jednocześnie zwrócono większą uwagę na teoretyczne i praktyczne przygotowanie katechetów²³.

Książ Sopoćko zwrócił uwagę na szkody, jakie niósł ze sobą racjonalizm, który wciskał się nie tylko do metody katechetycznej, ale i do

²⁰ P. Poreba, *Dzieje katechetyki*, [w:] M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3 cz. 2, Lublin 1977, s. 124-125.

²¹ Ibidem, s. 125.

²² Zob. M. Sopoćko, *Podręcznik katechetyki*, [Białystok, br.], mps., s. 11.

²³ Ibidem, s. 12.

treści nauczania prawd wiary. Zaczęto bowiem bardziej zwracać uwagę na umysłowe rozwinięcie dziecka z pominięciem strony wychowawczej i kształcenia serca²⁴. W kolejności tych zagadnień przedstawimy rozwój nauczania katechetycznego i udział w nim ks. Michała Sopoćki.

Podczas studiów ks. Michała Sopoćki w Wilnie dominującą była monachijska metoda katechetyczna, którą wypracowano i zastosowano do nauczania religii, na przełomie XIX i XX wieku w środowisku monachijskim i mającej swe zastosowanie w katechezie aż do lat sześćdziesiątych XX wieku. Do twórców metody monachijskiej zalicza się J. F. Herbarta i jego metodę stopni formalnych jeszcze z początku XIX wieku, A. Webera, a zwłaszcza najbardziej popularnego H. Stieglitza, który wprowadzał tę metodę do praktykowania jej w nauczaniu katechetycznym w pierwszym okresie jej stosowania w latach 1887-1898. Wysiłki tych autorów miały na celu przebudowanie metodyki katechezy, aby oprócz zapamiętywania treści, prowadziła ona do dobrego zrozumienia prawd wiary; w miejsce dedukcyjnego wprowadzono indukcyjny tok budowania etapów katechezy, zamiast objaśniania formuł katechizmowych, doprowadzanie do nich²⁵.

W drugim okresie rozwoju monachijskiej metody katechetycznej w latach 1898-1908, biorąc pod uwagę jej walory dydaktyczne, przyjęto następujący schemat: 1. Przygotowanie, które miało wzbudzić zainteresowanie u katechizowanych; 2. Prezentacja danej prawdy czy kwestii moralnej w sposób zachęcający do jej zgłębienia poprzez opowiadanie, przypowieść, porównanie, anegdotę; 3. Wyjaśnienie jako proces psychologiczno-pastoralny wprowadzający uczniów drogą indukcyjną; 4. Synteza, czyli zebranie i włączenie wyników wyjaśnienia w całość wiedzy życiowej uczniów przedstawienie ich do zapamiętania; 5. Zastosowanie, tzn. ocena poznanych treści od strony praktycznej²⁶.

Ważny ostatni etap rozwoju monachijskiej metody katechetycznej w latach 1908-1928 związany jest z przesunięciem akcentów z aspektu metodologiczno-dydaktycznego nauczania religii na wychowawczy. W 1912 roku na I Kongresie Katechetycznym w Wiedniu potwierdzono zwycięstwo szkoły wychowawczej, popularnie nazywaną metodą monachijską. Uchwały tego Kongresu zatwierdzono w Polsce na Kongresie Katechetycznym w Krakowie w 1913 roku²⁷. W roku 1912 włączono również do monachijskiej metody katechetycznej zasadę szkoły pracy

²⁴ Ibidem, s. 12-13.

²⁵ Zob. M. Zając, *Monachijska metoda katechetyczna*, [w:] *Encyklopedia katolicka* (dalej: EK), t. 13, Lublin 2003, kol. 97.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, kol. 14.

uznając, że najskuteczniejszym sposobem poznawania nowych treści jest uczenie się przez aktywne i twórcze własne działanie, a chodziło przy tym o przełamanie u katechizowanych postawy biernej recepcji. Podstawę kontaktu wychowawczego stanowiła rozmowa katechety z uczniami, a także prowadzenie zeszytu, śpiew, zadania domowe, przy uwzględnieniu także czynności manualnych m.in. rysowanie, malowanie, modelowanie; przyjęto również postulat stosowania zasady przeżyciowości w trakcie przekazu nowych treści, która miała aktywizować u uczniów ich władze intelektualne, wolitywne i emocjonalne²⁸.

W Polsce monachijska metoda katechetyczna została zaadoptowana i rozwinięta przez ks. Walentego Gadowskiego, Zygmunta Bielawskiego, Jana Ciemnińskiego, a po II wojnie światowej stał się sławny podręcznik metodyczny *Nauka Boża* ks. Wincentego Zaleskiego, salezjanina, opracowany ściśle według stopni formalnych tejże metody katechetycznej.

Kiedy ks. M. Sopoćko studiował w Seminarium Duchownym w Wilnie w latach 1910-1914 nie była wykładana ani teologia pastoralna ani katechetyka. Ksiądz Sopoćko mógł mieć do czynienia z lekcjami religii jako uczeń w szkole podstawowej i w gimnazjum. Pogłębiając wiedzę z tych dziedzin zdobywał dopiero podczas studiów na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1918-1924. Na Wydziale Teologicznym w Warszawie ks. Sopoćko obrał jako kierunek studiów teologię moralną. Nie pomijał jednak korzystania z wykładów teologii pastoralnej. W dokumentach UW widnieje zapis, że ks. Sopoćko w semestrze zimowym 1922/23 chodził na wykłady z teologii pastoralnej prowadzone przez ks. dr Leona Śmiśniewicza (1891-1932), i że w semestrze zimowym 1921/22 uczestniczył w seminarium teologii pastoralnej tegoż profesora²⁹. Ponadto ks. Sopoćko był słuchaczem wykładów ks. dr Antoniego Szlagowskiego na temat teorii i historii kaznodziejstwa³⁰.

Pierwszy podręcznik katechetyki autorstwa ks. Michała Sopoćki

Wiedza dotycząca katechetyki znajdzie odzwierciedlenie w wykładach prowadzonych przez ks. prof. Michała Sopoćkę i w jego podręcznikach przygotowywanych jako maszynopis, które były przez słuchaczy powielane.

²⁸ Zob. ibidem, kol. 98.

²⁹ Teczka „Michał Sopoćko” Archiwum BUW, Dokument nr 316, s. 7.

³⁰ Ibidem, Dokument nr 3475, s. 13.

Jest zachowany egzemplarz skryptu z katechetyki zatytułowany *Katechetyka*³¹.

Książd Sopoćko wydał w Białymstoku w 1948 roku na powielaczu skrypt do katechetyki, zachowujący wszystkie wymogi podręcznika³². Ponieważ ks. Sopoćko przyjechał z Wilna do Białegostoku w lipcu 1947, należy przypuszczać, że opracowanie *Katechetyki* jest powtórzeniem wydania wileńskiego. Na wstępie swego opracowania podaje ks. Sopoćko definicję tego przedmiotu: „Katechetyka jest umiejętnością, która podaje prawidła i reguły oparte na naturze ducha ludzkiego i doświadczeniu oraz dążące do celowego nauczania prawd wiary i moralności chrześcijańskiej”. Sformułowanie to rozwija następująco:

nauczanie katechizmowe zmierza nie tylko do teoretycznego podawania prawd wiary i moralności, ma ono dążyć do wychowania chrześcijańskiego, ma ukształtować i udoskonalić człowieka w zasadach Kościoła świętego. Stąd przedmiotem katechetyki, która ma tym wszystkim kierować, będą nie tylko zasady kierujące wykładem prawd wiary, lecz także te prawidła wychowania ludzi w duchu chrześcijańskim, które katechecie ze względu na jego stanowisko są mu dostępne. Celem więc teoretycznych zasad katechetyki, stosownie do jej przedmiotu, jest podanie najodpowiedniejszych sposobów umysłowego i moralnego wychowania religijnego, jak również wskazanie dróg, jakimi katecheta ma dążyć do owego celu³³.

Dalej podkreśla Błogosławiony bliskość katechetyki do pedagogiki, o ile ma ona na celu wychowanie religijno-moralne, jeżeli zaś dotyczy procesu nauczania, wówczas jest działem metodyki. Stąd ks. Sopoćko uważa, że pedagogika i metodyka wykładu zasad wiary chrześcijańskiej – to przedmiot i cele katechetyki. Takie ujęcie rozumienia katechetyki posiłkując się osiągnięciami pedagogiki w zastosowaniu do katechetyki, wskazuje wyraźnie na model monachijskiej metody katechetycznej w treści *Podręcznika katechetyki*.

Opracowanie swoje dzieli na cztery części: o katechetyce w ogóle, osoba katechety, o nauczaniu w ogóle oraz o nauczaniu religii i o wychowaniu chrześcijańskim, czyli metodyka nauczania religii inaczej mówiąc dydaktyka szczegółowa³⁴. I dodaje, że świadectwo katechety polega na ukazaniu działającej obecności Boga we własnym życiu. Ponadto katecheta powinien odznaczać się dobrą znajomością *Pisma*

³¹ *Katechetyka. Wykłady ks. prof. M. Sopoćki na Wydz. Teologicznym U.S.B. r. a. 1934-35* [s. l., s. n.].

³² M. Sopoćko, *Katechetyka. Wykłady ks. prof. dr Michała Sopoćki*, Białystok 1948.

³³ Ibidem, s. 3.

³⁴ Ibidem, s. 2; s. 36 nn.

Świętego. W części II opracowania, w której mówi o dydaktyce ogólnej posiłkuje się osiągnięciami ówczesnej pedagogiki, o której wiedzę zdobywał na Wyższym Instytucie Pedagogicznym w Warszawie.

Na początku i w pierwszej połowie XX wieku coraz bardziej zwracano uwagę na wychowawcze zadania katechezy. Dydaktyka korzystała z najnowszych osiągnięć psychologii, o których ks. Sopoćko mówi jako o koniecznych w dotarciu do uczniów zgodnie z ich fazami rozwoju. Korzystanie ze znajomości rozwoju dzieci i młodzieży było też właściwością metody monachijskiej. Stosowana w niej metoda psychologiczna, uwzględniająca psychiczny rozwój dziecka, jego zainteresowania, zdolności i naturalne skłonności, powiązana z logicznymi prawidłami jego myślenia oraz biorąca pod uwagę naturę przedmiotu nauczania – stała się powszechnym postulatem nauczania zarówno w dydaktyce świeckiej, jak i w katechetyce. Wprowadzanie metody psychologicznej stało się ważnym dziełem metody monachijskiej³⁵. Metoda ta doprowadziła do zmian nie tylko w samej katechezie, przekształcając ją w jednostkę metodyczną, ułożoną logicznie i powiązaną psychologicznie, ale przede wszystkim w procesie nauczania wychodząc nie od abstraktu – definicji, lecz od konkretnego zdążając do abstraktu, od rzeczy do pojęć, zgodnie z fazami rozwojowymi dzieci i młodzieży³⁶.

Ciągle jednak poszukiwano nowych rozwiązań dla katechetyki, aby móc jak najlepiej dotrzeć do uczestników katechezy. Stąd w tych poszukiwaniach chodziło nie tylko o nauczanie wychowawcze, miało ono być wychowaniem personalistycznym. Tak więc w procesie wychowawczym zasadniczą rolę odgrywała postawa i przykład katechety. Ksiądz Sopoćko poświęca temu zagadnieniu jedną z części podręcznika, w której uwzględnia walory intelektualne, emocjonalne, moralne i nadnaturalne, a także fizyczne walory katechety³⁷.

Nowy (drugi) podręcznik katechetyki autorstwa ks. Michała Sopoćki

Ksiądz Sopoćko był zorientowany w najnowszych prądach katechetycznych i wykorzystywał je w praktyce, uzupełniając swoim doświadczeniem w nauczaniu tego przedmiotu na USB, podobnie i w Seminarium Duchownym w Białymstoku. Dowodem na to jest przygotowany przez niego egzemplarz podręcznika katechetyki, który nie posiada daty, ale jest unowocześnioną wersją podręcznika z 1948

³⁵ P. Poręba, *Dzieje katechetyki...*, op. cit., s. 138-139.

³⁶ Zob. ibidem, s. 139.

³⁷ M. Sopoćko, *Podręcznik katechetyki*, [Białystok, br.], s. 118 passim.

roku. Język jest bardziej przystępny, bowiem opuszcza cytaty w języku łacińskim, a podaje je w języku polskim. Treść nowego ujęcia różni się od poprzedniego wydania powielaczowego tym, że ma zmieniony układ materiału: pojęcie i historia katechetyki; o nauczaniu w ogólności; o nauczaniu religii; osoba katechety i ucznia³⁸. W tym wydaniu *Katechetyki* ks. Sopoćko charakteryzuje nauczanie religii:

Nauczanie religii zmierza nie tylko do teoretycznego podawania zasad wiary i norm moralności. Ale ma dążyć do wychowania chrześcijańskiego. Stąd przedmiotem katechetyki będą nie tylko zasady, kierujące nauczaniem prawd wiary, lecz także prawidła wychowania ludzi w duchu chrześcijańskim (...). Celem więc teoretycznych zasad katechetyki jest podanie najodpowiedniejszych sposobów umysłowego i moralnego wychowania religijnego, jak również wskazanie dróg, jakimi katecheta ma dążyć do tak wzniosłego celu³⁹.

W rozdziale dotyczącym celu nauczania ks. Sopoćko podkreśla znaczenie psychologii i dzięki osiągnięciom w poznawaniu ludzkiej natury, powinno się najpierw dowiedzieć, kim jest człowiek, a dopiero potem poznać, co czynić powinien. Obecnie, mówi ks. Sopoćko, ścierają się dwa zasadnicze poglądy na stan natury ludzkiej: katolicki i materialistyczny. Rzecznicy nauki katolickiej, idący za św. Tomaszem, uznają, że człowiek składa się z ciała i duszy nieśmiertelnej. Dusza jest substancją duchową, dzięki której człowiek żyje, czuje i rozumie. W człowieku funkcjonuje życie wegetatywne, zmysłowe i duchowe. Każde z nich kieruje się własnymi potrzebami, które należy zaspokajać. Ale siłą kierowniczą w człowieku jest strona rozumna, duchowa. Tymczasem wskutek grzechu pierwotnego często się zdarza, że pod wpływem pożądania zmysłowego rozum w swych funkcjach bywa zawieszony albo przynajmniej osłabiony, a osłabiona wola daje się unieść namiętnościom. Grzech więc pierwotny zburzył w człowieku harmonię władz, chociaż ich nie zniszczył. Mając na uwadze ten stan ludzkiej natury, celem nauczania wychowującego będzie wewnętrzne zharmonizowanie człowieka. Tak wyartykułowany przez ks. Sopoćkę cel wychowania wyraźnie nawiązuje do poglądów Mikołaja Łęczyckiego, którego osoba i naukowy dorobek były podstawą habilitacji bł. Michała. Mikołaj Łęczycki jako punkt wyjścia w wychowaniu podkreślał harmonię wewnętrzną między władzami zmysłowymi i duchowymi

³⁸ Brak daty tego opracowania utrudnia podanie dokładnego roku wydania. Natomiast z cytowanej literatury m.in. J. Pastuszka, *Charakter człowieka*, Lublin 1959 czy A. Żychliński, *Rozważania filozoficzne i teologiczne*, Poznań 1959, można wnioskować, że nowe wydanie *Katechetyki* ks. Sopoćki miało miejsce u początku lat sześćdziesiątych.

³⁹ M. Sopoćko, *Podręcznik katechetyki*, [Białystok, br. mps.], s. 2,

człowieka⁴⁰. Bierze pod uwagę naturę ludzką z jej stroną zmysłową i duchową, w których funkcjonowaniu widzi on możliwość zharmonizowania ich pod kierunkiem strony duchowej człowieka, czyli zharmonizowanie natury niższej człowieka z wyższą przez poddanie namiętności rozumowi i woli⁴¹.

Trzecie uzupełnione o elementy kerygmatyczne wydanie *Podręcznika katechetyki*

Kolejna próba unowocześnienia podręcznika katechetyki przez ks. Sopoćkę opiera się w zasadzie na jego drugim opracowaniu podręcznika, ale treść jest uzupełniana wieloma wstawkami. Wszystkie dotychczas nowej metody stosowanej już w katechezie, a mianowicie metody kerygmatycznej.

W katechetyce wciąż poszukiwano nowych rozwiązań w nauczaniu religii, aby można było jak najlepiej dotrzeć do katechumenów. Działo się to nie bez wpływu teologii pastoralnej⁴². Odnowę kerygmatyczną w katechetyce zapoczątkowało dzieło J. A. Jungmanna, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkuendigung* (Regensburg 1936). Jego zdaniem nie teologia, lecz kerygma, z której ta pierwsza wyrosła, jest podstawą katechezy. Katecheza jest przede wszystkim przepowiadaniem słowa Bożego, a nie przekazywaniem pewnego systemu prawd religijnych, ona głosi słowo i miłość Boga, szukającego człowieka. Stąd też i skuteczność katechezy nie zależy od dobrych metod przekazywania prawd religijnych, lecz od samej treści. Tak więc katecheza kerygmatyczna jest ukierunkowana przede wszystkim na treść, a nie na metodę⁴³.

Punktem wyjścia tej katechezy nie jest wiedza religijna, ani związana z nią metoda nauczania, lecz słowo Boże, które Bóg objawił człowiekowi. To Objawienie Boże stanowi jej istotę, staje się ono przepowiadaniem Boga żywego, działającego w dziejach ludzkich i w życiu poszczególnego człowieka. Nazywa się tę zasadę podstawą teocentryczną. Po niej idzie podstawa chrystocentryczna. Plan Zbawienia człowieka, który Bóg wypełnia wobec ludzi, dokonuje się w Osobie Jezusa Chrystusa, który przyszedł na świat, aby poprzez śmierć i Zmartwychwstanie doprowadzić dzieło Bożego Zbawienia do końca. Chrystus Pan dokonuje w Kościele dzieła Zbawienia, bowiem

⁴⁰ Ibidem, s. 20-21.

⁴¹ M. Sopoćko, *Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchowem*, Wilno 1935, s. 34 nn.

⁴² P. Poręba, *Dzieje katechetyki...*, op. cit., s. 166.

⁴³ Zob. ibidem.

żyje w nim i jako jego Głowa działa w nim. Stąd też przepowiadanie słowa Bożego w Kościele jest działaniem Chrystusa. Także przepowiadanie katechetyczne powinno być eklezjocentryczne. Kolejną cechą katechezy kerygmatycznej jest to, że opiera się ona na *Biblii* i ukazuje zbawcze plany i działanie Boże w historii, jak i w życiu każdego człowieka w każdorazowej rzeczywistości Kościoła. Głoszenie słowa Bożego i ukazywanie działalności Boga dokonuje się w sposób najbardziej czytelny w sprawowanym kulcie Boga w liturgii świętej. Aspekt liturgiczny katechezy kerygmatycznej jest szczególnie zadaniem nauczania katechetycznego. A ponieważ ludzie wierzący żyją w zmieniającej się rzeczywistości socjalnej i eklezjalnej, katecheza kerygmatyczna ma te elementy uwzględniać, aby głoszenie Bożego Zbawienia docierało do wiernych w każdej ich sytuacji życia. Ta podstawa środowiskowa jest więc także ważnym elementem katechezy kerygmatycznej⁴⁴.

Katecheza kerygmatyczna uwzględniając jej podstawowe postulaty zmierza do osiągnięcia właściwych dla niej celów: przede wszystkim usiłuje doprowadzić do osobowego spotkania człowieka z Bogiem i wywołać u niego odpowiedź przez zaangażowanie się w sprawy Zbawienia. Nauczanie kerygmatyczne pragnie doprowadzić do wewnętrznego nawrócenia, polegającego na dogłębnym przejęciu się faktem, że Królestwo Boże już się rozpoczęło i należy tylko pójść za wezwaniem Bożym. Chodzi więc o odnowienie aktu wiary, aby katechumen osobowym aktem wiary włączył się w rzeczywistość przedstawioną w Objawieniu Bożym, co wymaga pełnego zaangażowania się całej osoby w to Boże dzieło i zgody na wszystkie jego życiowe konsekwencje. W dziele doprowadzenia ucznia do takiej decyzji rola katechety zmienia się z roli nauczyciela w herolda głoszącego orędzie Bożego zbawienia⁴⁵.

Wspomniane uzupełnienia podręcznika katechetyki autorstwa ks. Michała Sopoćki mają swoją ważną wymowę, stawiał on bowiem na najnowsze trendy zarówno w teologii pastoralnej, jak i w katechetyce. Już w pierwszym rozdziale tego podręcznika katechetyki podkreśla ks. Sopoćko znaczenie ujęcia kerygmatycznego katechezy:

Podawane prawdy religijne mają stać się wartościami osobistymi ucznia, który winien je przeżyć, aby realizować w życiu i ukształtować styl chrześcijańskiego postępowania. Same tedy zasady pedagogiczne i dydaktyczne tu nie wystarczą, chodzi bowiem nie o magazynowanie wiedzy, jaka może się przydać w przyszłości, lecz o budzenie życia

⁴⁴ Ibidem, s. 166 i passim.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 170-171.

chrześcijańskiego zaraz, aby się ono rozpoczęło w tej chwili. To się da osiągnąć przez tzw. nauczanie kerygmatyczne⁴⁶.

Nieco dalej wyjaśnia, że

w nauczaniu kerygmatycznym chodzi nie tylko o poznanie prawd objawionych, ale o ich jednoczesne przeżywanie w uczeniu się i nauczaniu. Akt przeżycia zaś różni się zasadniczo od aktu nauczania: w przeżyciu bowiem spotyka się nie podmiot z przedmiotem – jak w nauczaniu – lecz podmiot z podmiotem, czyli z osobą – z Chrystusem. Gdy katecheta przemawia, działa sam Chrystus⁴⁷.

W świetle tych rozważań ks. Sopoćko charakteryzuje katechetykę w nowym kerygmatycznym rozumieniu:

jako naukę o zasadach nauczania wiary i moralności chrześcijańskiej oraz wychowania religijno-moralnego tak, aby uczeń przeżywał poznane prawdy i ujawniał to w modlitwach, liturgii i życiu chrześcijańskim⁴⁸.

W rozdziale *Historia katechetyki* umieszcza ks. Sopoćko teksty dotyczące metody kerygmatycznej w nauczaniu prawd wiary. Mówi o bardzo ważnej roli katechety:

W katechezie kerygmatycznej, która jest bardziej przepowiadaniem niż nauką, katecheta jest nie tylko nauczycielem i wychowawcą, ale nadto jest zwiastunem Dobrej Nowiny, heroldem Chrystusowym, echem głosu Bożego, pośrednikiem między słowem Bożym a słuchaczem⁴⁹.

Autor *Podręcznika katechetyki* dodaje:

Kerygma pojęta w ten sposób nie jest przewrotem w katechizacji, lecz jej dalszym rozwojem. Nie przekreśla ona zdobytych dotychczas sukcesów dydaktycznych i pedagogicznych, lecz przyjmuje, podporządkowuje sobie i wciąga w swą służbę⁵⁰.

W rozdziale „metodyka nauczania religii” (dydaktyka szczegółowa) omawiając nauczanie historii biblijnej ponownie nawiązuje do katechezy kerygmatycznej:

W katechezie kerygmatycznej historia biblijna uzyskuje swój charakter historii zbawienia, opisując żywe słowa i czyny Boże. Występuje tu Bóg nie jako odległa idea, ale jako Bóg żywy, działający i uszczęśliwiający

⁴⁶ M. Sopoćko, *Podręcznik katechetyki*, op. cit., uzup. s. 3.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, 3-a.

⁴⁹ Ibidem, uzup. do s. 10; por. J. Burzyński, *O nauczaniu kerygmatycznym*, „Katecheta” 6(1962), s. 321.

⁵⁰ M. Sopoćko, *Podręcznik katechetyki*, op. cit., uzup. do s. 14

człowieka. Wydarzenia biblijne mają odsłaniać nadprzyrodzoną rzeczywistość, do której wychowanek winien dotrzeć. Głoszenie historii zbawienia jest zarazem przepowiadaniem naszego obecnego zbawienia w Chrystusie. Przywrócenie Pismu św. dominującej roli w nauczaniu religii wymaga przesunięcia akcentów w samej katechezie biblijnej, która ma odsłonić nie tylko fakt historyczny, lecz nadto nadprzyrodzoną rzeczywistość. Do tej nadprzyrodzonej rzeczywistości katecheza musi dotrzeć, wyjaśnić ją i wskazać zbawczą działalność. Głoszenie więc historii zbawienia jest zarazem przepowiadaniem naszego obecnego zbawienia w Chrystusie. Chodzi o to, by katecheza była czymś więcej, niż nauczaniem, chodzi o wypuklenie momentów duszpasterskich i teologicznych, które były zazwyczaj niedoceniane⁵¹.

W innych działach nauczania religii: w nauczaniu liturgii czy historii Kościoła, ks. Sopoćko wskazuje również na znaczenie metody kerygmatycznej w ich nauczaniu. Idea przekazywania żywej obecności Boga we Mszy św., w sakramentach świętych pogłębia późniejsze w nich uczestnictwo, bowiem

to, czego nauczamy w katechezie, to w liturgii jest rzeczywistością zbawienia. W liturgii Chrystus jest obecny jako ten, który działa. Akcja liturgiczna jest skutecznym znakiem życia i obecności Chrystusa. (...) Stąd zadaniem katechezy z wykorzystaniem metody kerygmatycznej jest wtajemniczeniem wychowanka w liturgię, a naświetlenie liturgii treściami biblijnymi będzie jednym z najistotniejszych elementów wychowania liturgicznego. Katecheza powinna odbywać się w duchu liturgii, uczestniczyć w jej klimacie i rozwijać się w atmosferze wiary⁵².

Ksiądz Sopoćko widzi wielką pomoc w nowej katechezie kerygmatycznej w nauczaniu liturgii w katechezie.

Odrodzenie kerygmatyczne pogłębiło związek katechezy z liturgią. Okazało się, że to, czego w katechezie nauczamy, w liturgii jest rzeczywistością zbawienia. W liturgii Chrystus jest obecny jako ten, który działa. Kościół odtwarzając w symbolach liturgicznych gesty Chrystusa, jego słowa i czyny, sprowadza na nas te skutki, które Chrystus wywoływał w uczniach. Akcja liturgiczna jest skutecznym znakiem życia samego Chrystusa. Zadaniem katechezy będzie wtajemniczyć wychowanka w liturgię, przygotować go do jej przeżywania i aktywnego w niej uczestnictwa. Katecheza ma otwierać oczy wychowanka na ten nowy świat, w którym gesty, rzeczy i obrzędy przekazują zbawienie człowiekowi⁵³.

⁵¹ Ibidem, uzup. do s. 76.

⁵² Ibidem, uzup. do s. 90.

⁵³ Ibidem, uzup. do s. 90.

Szczególne znaczenie w nauczaniu katechetycznym ma historia biblijna. Zbawcze wydarzenia biblijne dokonane przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, w Jego nauczaniu, śmierci i Zmartwychwstaniu głoszone przez Apostołów są wzorcem dla katechezy kerygmatycznej. Dlatego też ks. Sopoćko podkreśla znaczenie nauczania historii biblijnej w ujęciu kerygmatycznym:

W katechezie kerygmatycznej historia biblijna odzyskuje swój charakter historii zbawienia, opisując żywe słowa i czyny Boże. Występuje tu Bóg nie jako idea odległa, ale jako Bóg żywy, działający i uszczęśliwiający człowieka. W tej kategorii wydarzenia biblijne mają odsłaniać nadprzyrodzoną rzeczywistość, do której wychowanek winien dotrzeć. Głoszenie historii zbawienia jest zarazem przepowiadaniem naszego obecnego zbawienia w Chrystusie. (...) Przywrócenie Pismu św. roli dominującej w nauczaniu religii wymaga przesunięcia akcentów również w samej katechezie biblijnej, która ma odsłonić nie tylko fakt historyczny, lecz nadto nadprzyrodzoną rzeczywistość⁵⁴.

Podsumowanie

Biorąc pod uwagę kształcenie się ks. Sopoćki i jego drogę jako nauczyciela i oceniając naukowe opracowania podręczników do katechetyki, to trzeba stwierdzić, że ks. Sopoćko miał głęboką wiedzę dotyczącą tego przedmiotu. Każde z tych opracowań uwzględniały ówczesne trendy w teologii, a zwłaszcza w teologii pastoralnej i w katechetyce. Pierwsze opracowanie podręcznika, które powstało jeszcze w okresie międzywojennym, gdy ks. prof. Sopoćko był wykładowcą tych przedmiotów pastoralnych na USB, nosi w sobie elementy metody monachijskiej, z jej formalnymi etapami godziny lekcyjnej w nauczaniu religii. W drugim opracowaniu podręcznika zauważalny jest wpływ pedagogiki potwierdzający ówczesny kierunek pedagogiczno-wychowawczy. Położenie nacisku na wychowanie religijno-moralne w podręczniku katechetyki u ks. Sopoćki wskazuje na jego dobre przygotowanie pedagogiczne, które zdobył podczas studiów w Wyższym Instytucie Pedagogicznym w Warszawie. Trzecie wydanie podręcznika opiera się na wydaniu drugim, z tym że został on uzupełniony o uwagi dotyczące kierunku kerygmatycznego w katechezie. W wielu miejscach opracowania wskazuje na wartości metody kerygmatycznej. Te uzupełnienia wniesione do podręcznika, jakkolwiek świadczą o zainteresowaniu Błogosławionego Michała nowymi trendami aktualnymi przed Soborem Watykańskim II i mające wpływ, gdy chodzi o kierunek kerygmatyczny

⁵⁴ Ibidem, uzup. do s. 76,

w przepowiadaniu, na formułowanie dokumentów soborowych językiem w duchu kerygmaticznym, co podkreśla ks. Sopoćko:

Uchwały Soboru ostatecznego wymagają, by całe wychowanie seminaryjne zabiegało około formacji kerygmaticznej katechety i wyrabiało w nim istotne cechy zwiastuna wiary, świadomość posłannictwa, gotowość służenia drugim oraz oddania się Chrystusowi⁵⁵.

Uzupełnienia te nie sprawiają jeszcze tego, że jest to podręcznik katechetyki kerygmaticznej. Uzupełnienia czy wstawki mówią o aktualizowaniu wiedzy katechetycznej przez Błogosławionego o najnowsze trendy katechetyczne. Szkoda tylko, że ks. Sopoćko nie mógł już przedstawiać tych najnowszych osiągnięć katechetycznych podczas prowadzenia wykładów w Seminarium Duchownym w Białymstoku, został bowiem zwolniony z pracy w Seminarium z końcem roku akademickiego 1961/1962.

Charakterystyczne dla bł. ks. Michała Sopoćki było nie tylko jego pełne zaangażowanie w działalność naukową i praktyczną w dziedzinie katechetyki, ale też kierowane do świeckich nauczanie katechetyczne, przygotowujące ich do prowadzenia katechezy w szkołach. Konieczność współpracy ze świeckimi w dziedzinie nauczania religii, ks. Sopoćko dostrzegł już pracując jako wikariusz w parafii Taboryszki. Po wyższych studiach mając profesjonalne przygotowanie katechetyczne i pedagogiczne podejmował kształcenie świeckich w formie kursów katechetycznych zarówno w Wilnie jak i w Białymstoku. Organizował również inteligencję Wilna, a potem Białegostoku angażując wielu do aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła.

Słowa klucze: Błogosławiony ks. Michał Sopoćko, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie, Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku, katechetyka.

Bibliografia:

1. Burzyński J., *O nauczaniu kerygmaticznym*, „Katecheta” 6(1962).
2. Fiedorczuk S., *Kartki z mojego życia. Wspomnienia z lat 1920-1976*, Białystok 1998.
3. Pastuszka J., *Charakter człowieka*, Lublin 1959.
4. Petrani A., *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII-XIX wieku*, Lublin 1961.
5. Poręba P., *Dzieje katechetyki*, [w:] M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3 cz. 2, Lublin 1977.
6. Sopoćko M., *Curriculum vitae AAB II 6*.

⁵⁵ Ibidem, uzup. do s. 10.

7. Sopoćko M., *Dziennik*, (oprac., wstęp i przypisy H. Ciereszko), wyd. 2, Białystok 2012.
8. Sopoćko M., *Katechetyka. Wykłady ks. prof. dr Michała Sopoćki*, Białystok 1948.
9. Sopoćko M., *Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchowym*, Wilno 1935.
10. Sopoćko M., *Podręcznik katechetyki*, [Białystok, br.], mps.
11. Sopoćko M., *Przebieg studiów i prac ks. Michała Sopoćki* (brak daty), AAB II 9.
12. Sopoćko M., *Wspomnienia z przeszłości (Życiorys napisany własnymi słowami)*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 13(1985) nr 2.
13. Sopoćko M., *Wspomnienia*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 13(1985) nr 3.
14. Sopoćko M., *Wspomnienia*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 13(1985) nr 4.
15. Wodzianowska I., *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842-1918*, Lublin 2007.
16. Zajac M., *Monachijska metoda katechetyczna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2003.
17. Żychliński A., *Rozważania filozoficzne i teologiczne*, Poznań 1959.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.12

*Krzysztof Sychowicz**Oddział IPN w Białymstoku**Państwowa Wyższa Szkoła Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży*

Działania władz komunistycznych wobec Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku

COMMUNIST AUTHORITIES ACTIONS TOWARDS THE SEMINARY IN BIAŁYSTOK AT THE TURN OF 50S AND 60S OF XX CENTURY

Since the moment of coming into being the Seminary in Białystok was in the sphere of interest the omnipresent secret police after the Second World War. According to the secret police, it was negative to familiarize seminarians with structures of teenager organizations, namely with the Scouts; the meetings of ex-scouts and the sympathizers of the organization which took place in Białystok were not positive, either. The statements and seminarians' attitudes towards the Seminary in Białystok aroused the interest of the secret police. At the turn of 50s and 60s there was a period of official 'political thaw' nevertheless, it was a period of priests which – hunt and an attempt of taking supervision over seminaries by authorities. In province Białystok the situation in the Seminaries was analyzed by the secret police, emphasising the low recruitment standards which were caused by the seminarians military conscription.

The official actions of administrative authorities met with bishop Władysław Suszyński resistance which was gradually breaking down. The restrictions on his activity were being developed in the next years, as an example of restrictions could be a telegram sent by the Religious Office in Warsaw to Religious Department of the National Council Presidium in Białystok on 29th June, 1965. It was indicated in the message that there were possibilities of negative

consequences in relation to the Seminary in Białystok because of the Seminars' definitely negative attitude towards authorities and law regulations.

Key words: Roman Catholic Church, Seminary in Białystok, secret police, Religious Department, Province Committee of Civic Police, Province National Council.

4 kwietnia 1945 roku Kolegium Specjalne NKWD ZSRR podjęło ostatecznie decyzję o wydaleniu abp. Romualda Jałbrzykowskiego do Polski, co nastąpiło 14 lipca tego roku. Po przybyciu na Białostoczczyznę od samego początku został on otoczony „opieką” przez komunistów¹. W bardzo trudnych warunkach, w kilku pokojach odstąpionych przez dziekana Aleksandra Chodyko, arcybiskup zaczął trwający kilka lat proces tworzenia urzędów kościelnych². Między innymi 29 marca 1945 roku podpisano umowę przekazującą jeden budynek przy ul. Słonimskiej 8 na rzecz repatriowanego z terytorium Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej seminarium³ rzymskokatolickiego (przed wojną należał do Braci Sług Najświętszej Maryi Panny i św. Franciszka). Najem został zawarty na piętnaście lat⁴.

Nie oznaczało to pozostawienia seminarium bez nadzoru przedstawicieli władz i instytucji tworzonych przez system komunistyczny. Chociaż tworzony od sierpnia 1944 roku Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Białymstoku i powstałe później Powiatowe Urzędy Bezpieczeństwa Publicznego początkowo mniej uwagi poświęcały Kościołowi katolickiemu, to już 23 stycznia 1946 roku pracownicy Sekcji V prowadzili m.in. sprawy obiektowe o kryptonimach: „Biały” na kościół św. Rocha, „Fary” na kościół katedralny, „Wojciech” na kościół św. Wojciecha i „Duch” na Seminarium Duchowne⁵. Elementem dodatkowo zaogniającym sytuację i istniejącą na Białostoczczyźnie

¹ A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002, s. 280 in.

² Ibidem, s. 282 in.

³ O okolicznościach jego tworzenia zob. T. Krahel, *Seminarium duchowne w Białymstoku w minionym 50-leciu*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 1995, nr 4(99), s. 140-149.

⁴ APB, KW PZPR w Białymstoku, 643, Umowa najmu zawarta pomiędzy Jerzym Kockim a ks. Janem Krassowskim przedstawicielem Seminarium Duchownego, 29 III 1945 r., k. 213 i nast.; T. Krahel, *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku* [w:] *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, opr. E. Ozorowski, Białystok 1981, s. 15.

⁵ AIPN Bi, 045/1093, Sprawozdanie z pracy agenturalno-operacyjnej Wydziału V WUBP w Białymstoku za okres 12-20 I 1946 r., k. 4; ibidem, Sprawozdanie

konflikt pomiędzy władzami komunistycznymi a Kościołem katolickim stała się konsekracja na biskupa rektora Seminarium Duchownego ks. Ignacego Świrskiego, która została przesunięta w ostatniej chwili na 30 czerwca 1946 roku (data referendum ludowego). Odbyła się ona pomimo interwencji KC PPR i wojewody białostockiego, gromadząc w kościele i na cmentarzu kościelnym rzesze wiernych. Przybył w tym dniu nawet prymas August Hlond, w związku z czym w godz. 8.30-13.15 frekwencja w głosowaniu była zmniejszona do minimum⁶. Rok później zainteresowano się profesorem Seminarium Duchownego w Białymstoku ks. Aleksandrem Mościckim, który według informacji uzyskanych przez aparat bezpieczeństwa miał być wyświęcony na biskupa i przeniesiony do Siedlec jako sufragan⁷.

Natomiast w kwietniu 1948 roku aparat bezpieczeństwa uzyskał informacje, że w Seminarium Duchownym do programu nauk wstawiono zaznajamianie alumnów z życiem organizacji młodzieżowych, w tym harcerstwa. Na jego terenie odbywały się nawet luźne zebrania alumnów byłych harcerzy i sympatyków tej organizacji. Ksiądz Aleksander Mościcki oświadczył ponadto alumnom, że te informacje będą im potrzebne w przyszłości w pracy z organizacjami młodzieżowymi. Zeznał o tym alumn I roku, były członek WiN Adam Niewiarowski, u którego znaleziono podczas rewizji osobistej notatnik harcerski drużyny im. Arciszewskiego. Zawierał on zapisy, iż Prezydentem RP jest Władysław Raczkiewicz, a wodzem naczelnym Bór-Komorowski⁸. Wszystko to potwierdzało niechętny stosunek nie tylko profesorów seminarium, ale i całej Kurii wobec systemu komunistycznego.

Nasilenie represji wobec duchowieństwa katolickiego i pozostających jeszcze pod jego kontrolą organizacji nastąpiło na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych Kuria w Białymstoku w 1953 roku swoim zasięgiem obejmowała dwa powiaty: sokólski i białostocki, posiadała sześć dekanatów z 59 parafiami, 152 księży, jedno seminarium ze 100 alumnami, małe seminarium duchowne z 305 uczniami, jeden zakon

z pracy agenturalno-operacyjnej Wydziału V WUBP w Białymstoku za okres 20 I–1 II 1946 r., k. 11.

⁶ AIPN Bi, 045/1096, Sprawozdanie Wydziału V WUBP w Białymstoku do dyrektora Departamentu V MBP w Warszawie z akcji głosowania ludowego w 1946 r., k. 37, 48; AIPN Bi, 045/1101, Sprawozdanie z pracy agenturalno-informatorskiej Sekcji V Wydziału V WUBP w Białymstoku za okres 10-20 VII 1946, k. 63.

⁷ AIPN Bi, 045/1102, Raport okresowy naczelnika Wydziału V za okres 15-31 XII 1947 r., k. 140; Ibidem, Raport okresowy naczelnika Wydziału V za okres 1-15 XII 1947 r., k. 135.

⁸ Ibidem, 045/1108, Raport okresowy naczelnika Wydziału V WUBP za okres od 1 IV 1948 r. do 30 IV 1948 r., k. 30.

męski z 29 zakonnikami, 10 domów zakonnych żeńskich z 131 zakonnicami. Do tej pory była nieuznawana przez władze, w związku z czym wnioskowano o utrzymanie tego stanu oraz zlikwidowanie administracji kurialnej i przyłączenie parafii do Kurii łomżyńskiej⁹. 23 stycznia 1954 roku na potrzeby KW PZPR w Białymstoku sporządzono analizę mających miejsce rok wcześniej działań wobec duchowieństwa, w której odnotowano też fakt obrony przez księży sądownego we wrześniu 1953 roku biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka. Twierdzili oni, co z oburzeniem zanotowano, że rząd prowadził walkę z Kościołem. Ksiądz Witold Pietkun profesor Seminarium Duchownego i członek Sądu Biskupiego oceniał proces jako jedno z najważniejszych wydarzeń w stosunkach między Kościołem a systemem marksistowskim. Podważał też wiarygodność zeznań biskupa. Podobnie wypowiadali się również inni księża m.in. Michał Sopoćko¹⁰. Natomiast odnośnie wydanego 28 września oświadczenia Episkopatu część księży twierdziła słusznie, że zostało ono wydane pod przymusem¹¹.

W związku z prowadzoną walką z Kościołem katolickim w marcu 1954 roku KW PZPR w Białymstoku zalecało: stanowcze wyciąganie konsekwencji w stosunku do „reakcyjnej” części księży, wzmocnienie pracy Komisji Duchownych wśród lojalnych i chwiejnych kapłanów oraz zastosowanie represji wobec kurii białostockiej, łącznie ze

⁹ Szerzej na ten temat: APB, KW PZPR w Białymstoku, Ogólna analiza działalności kurii białostockiej, 10 XII 1953 r., k. 102-105.

¹⁰ Urodził się 1 XI 1888 roku w Jusze w powiecie k. Oszmiany, po ukończeniu szkoły miejskiej był nauczycielem w Zabrzeziu. W latach 1910-1914 przebywał w AWSD w Wilnie. Po święceniach pracował jako wikariusz, w 1918 roku wyjechał do Warszawy i zapisał na Wydział Teologiczny uniwersytetu, zgłosił się na kapelana wojskowego. Od 1922 roku w Wyższym Instytucie Pedagogicznym. Dwa lata później wrócił do Wilna jako proboszcz garnizonowy. W 1926 roku uzyskał doktorat z teologii moralnej na UW, rok później został ojcem duchownym w AWSD. W 1934 roku habilitował się na UW. Podczas pobytu w Wilnie był spowiednikiem zgromadzeń zakonnych, w latach 1933-1936 spowiadał s. Faustynę Kowalską, pod której wpływem rozpoczął szerzenie kultu Miłosierdzia Bożego. W 1944 roku założył Zgromadzenie Sióstr Miłosiernego Zbawiciela. Podczas okupacji pracował w seminarium, udzielał pomocy Żydom. W 1947 roku na wezwanie abp. Jałbrzykowskiego przybył z Wilna do Białegostoku. Zmarł 15 II 1975 roku (M. Sopoćko, *Wspomnienia z przeszłości*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 1986, nr 1(59), s. 97-121; T. Krahel, *Sopoćko Michał [w:] Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, Białystok 1981, s. 114-116; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko*, „Czas Miłosierdzia”, I-II 2005, nr 1, s. 5.

¹¹ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/26, Analiza działalności kleru wszystkich szczebli na terenie województwa białostockiego za rok 1953, Białystok 23 I 1954 roku, s. 112 in.

zdjęciem z urzędu abp. Jałbrzykowskiego. Przyczyną takiego stanowiska bez wątpienia był fakt, że przez cały czas pozostawał wierny swoim zasadom i nie dał się zastraszyć przedstawicielom władz. Dowodziło tego również to, że w lipcu 1954 roku na rekolekcjach alumnów Seminarium Duchownego zakazała nawiązywania kontaktów towarzyskich z osobami skupionymi wokół PAX-u¹². Potwierdzeniem tego stanu rzeczy było pismo Referatu Organizacji Masowych KW PZPR w Białymstoku do jego odpowiednika w KC PZPR z 30 września 1954 roku. Stwierdzono w nim m.in., że funkcjonujące tam WSD „od 1945 r. stanowi wybitnie reakcyjne ognisko”, krytykowano Kurie za używanie nazwy „wileńska”, „krzewienie nienawiści do władzy ludowej i ZSRR”, szykanowanie księży biorących udział w ruchu postępowym. Ponadto duchowni z kurii i seminarium mówili otwarcie o walce z religią (ks. Pietkun), przytaczano sprawę bp. Kaczmarka i prymasa. Pismo kończyła konkluzja, że ze względu na „stwarzanie trudności w gospodarczym i politycznym budownictwie socjalistycznym” oraz mały zasięg terytorialny (trzy powiaty) należało zlikwidować administrację kurii i seminarium w Białymstoku, placówki parafialne włączyć do Kurii łomżyńskiej, a seminarium oddać pod administrację WSD w Łomży¹³.

Na szczęście dla alumnów, profesorów, jak i całej Kurii plany te nie zostały wprowadzone w życie, co jednak nie oznaczało rezygnacji z prób kontrolowania działalności seminarium. Przykładowo w kwietniu 1955 roku Wydział VI WUds.BP odnotował m.in. wypowiedź rektora WSD w Białymstoku bp. Władysława Suszyńskiego¹⁴ odnoszącą się do relacji państwo – Kościół. Stwierdził m.in., że duchowieństwo

¹² APB, KW PZPR w Białymstoku, 639, Ocena działalności kurii białostockiej za 1954 roku w świetle zawartego porozumienia między rządem a episkopatem, k. 294.

¹³ APB, KW PZPR w Białymstoku, 639, Referat Organizacji Masowych KW PZPR w Białymstoku do KC PZPR Wydział Organizacji Masowych, 30 IX 1954 r., k. 241-243.

¹⁴ Urodził się 22 I 1898 roku w Grodnie. Ukończył seminarium w Wilnie, gdzie w 1921 roku przyjął święcenia kapłańskie. Studiował na KUL i Wydziale Filozofii Instytutu Katolickiego w Paryżu, gdzie uzyskał stopień doktora. Profesor WSD w Wilnie, podczas II wojny światowej osadzony przez Niemców w więzieniu na Łukiszkach i w obozie w Szałupiu. Od 1946 roku rektor i wykładowca Seminarium w Białymstoku. Sakrę biskupią przyjął 9 V 1948 roku. Rektor seminarium, wikariusz generalny i kapitulny (1955-1968) Archidiecezji. 6 VII 1968 roku mianowany administratorem apostolskim polskiej części Archidiecezji Wileńskiej z siedzibą w Białymstoku. Zmarł w Warszawie 27 X 1968 roku. (P. Nitecki, *Biskupi kościoła w Polsce w latach 965-1999*, Warszawa 2000, s. 424; A. Szot, *Konsekracje biskupie w białostockiej farze* [w:] T. Krahel (red.), *Bazylika katedralna w Białymstoku. Księga jubileuszowa z okazji 100-lecia poświęcenia*

stanowiło przeciwny wobec komunistów obóz ideologiczny oraz wskazała na podejmowane przez władze próby rozbicia jedności Kościoła „od wewnątrz” i dążenie do wprowadzenia w nim niezgody i rozłamu. Skrytykował również księży patriotów jako agentów „spod sztandaru «Dziś i jutro» oraz «Tygodnika Powszechnego»”, głoszących możliwość współistnienia religii z komunizmem. Zapewniał, że działania te nie rozbijają jedności Kościoła. Natomiast jednym z ostatnich aktów sprzeciwu wobec polityki władz komunistycznych ze strony abp. Jalbryzkowskiego była odmowa podpisania w kwietniu tego roku, wspólnie z księżmi: bp. Adamem Sawickim, profesorem seminarium Mieczysławem Paszkiewiczem, Hipolitem Chruścielem, Walentym Uрманowiczem, Michałem Sopoćko i Franciszkiem Wilczewskim Apelu Wiedeńskiej Światowej Rady Pokoju. W miesiącu tym wszczęto też sprawę agenturalnego sprawdzenia kleryka WSD Ryszarda Hermanowicza podejrzanego o „reprodukcję i rozpowszechnianie wrogich obrazków klerykalnych”. Doniósł o tym informator „Roman”, według którego znalazły się one w posiadaniu kleryków tegoż seminarium. W związku z tym faktem przesłuchano dwóch z nich, jednak nie uzyskano potwierdzenia tych wiadomości. Sam informator wycofał się z wcześniejszego twierdzenia, utrzymywał jednak, że wiedzieli oni o rozpowszechnianiu ich przez Hermanowicza, ale świadkowie nie potwierdzili nawet tego. W związku z powyższym zaczęto wątpić w prawdziwość informatora, postanawiając sprawdzić zarówno kontakt Hermanowicza z fotografem Józefem Kalinowskim, jak też przeszukać pod zmyśloną pretekstem mieszkanie jego matki w Augustowie¹⁵.

Ostatnia sprawa o kryptonimie „Fotograf” okazała się jednak poważniejsza, a w jej wyniku aresztowano w maju dwu kleryków Seminarium Duchownego w Białymstoku – Ryszarda Hermanowicza i Eugeniusza Tureckiego¹⁶. W trakcie śledztwa przyznali się oni do wykonania

kościół Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku (1905 – 17 IX – 2005), Białystok 2005, s. 201).

¹⁵ AIPN, 0445/132, Informacja referenta Sekcji I Wydziału VI WUds.BP w Białymstoku dotycząca diecezji białostockiej, 3 V 1955 r., Białystok, k. 95-97; AIPN Bi, 045/1207, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUds.BP w Białymstoku za kwiecień 1955 r., k. 39.

¹⁶ AIPN Bi, 045/1207, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUds.BP w Białymstoku za maj 1955 r., k. 45-46; AIPN, 0445/132, Sprawozdanie z pracy Sekcji I Wydziału VI WUds.BP w Białymstoku za maj 1955 r., 1 VI 1955 r., k. 114 (Obrazek przedstawiał u góry MB Częstochowską, niżej św. Andrzeja Bobolę i niewiastę z kajdanami na rękach. Na jednym końcu kajdan była swastyka na drugim sierp i młot. Pod obrazkiem data 1944, leżący sztandar z orłem polskim i napis „św. A. Bobolo ratuj nas”); AIPN, 0445/132, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUds.BP w Białymstoku za maj 1955 r., 2 VI 1955 r., k. 141-142.

reprodukcji obrazka św. Andrzeja Boboli, zaprzeczyli jednak faktowi jego rozpowszechniania. Aparat bezpieczeństwa planował tę sprawę wykorzystać do lepszego rozpoznania stosunków panujących w seminarium. W obronie alumnów wystąpił ks. Witold Pietkun, który napisał list do premiera Cyrankiewicza, tłumaczący odniesienie obrazka do ZSRR i datę niedoświadczaniem i młodym wiekiem¹⁷. Ubolewał także nad niemożliwością, mimo choroby, odpowiadania z wolnej stopy przez Hermanowicza. List ten trafił także do zaprzyjaźnionych z ks. Pietkunem duchownych¹⁸. 30 listopada 1955 roku wyrokiem Sądu Wojewódzkiego w Białymstoku Hermanowicz został skazany na trzy i pół roku więzienia, a Turecki na trzy lata¹⁹.

Nie zaniechano też inwigilacji duchownych mających wpływ na funkcjonowanie seminarium, jeszcze w maju 1955 roku do sprawy bp. Suszyńskiego aparat bezpieczeństwa uzyskał materiały dotyczące „wrogiego” komentowania przez niego konferencji warszawskiej i ratyfikowania Układu Warszawskiego. Stwierdził on mianowicie, że było to jedynie podanie do publicznej wiadomości istniejącego już od dawna stanu rzeczy. Wskazał, że od początku istnienia tzw. państw Demokracji Ludowej „faktyczną władzę nad siłami zbrojnymi sprawował sztab radziecki”, który miał w dowództwach poszczególnych państw swoich oficerów, którzy nieoficjalnie byli faktycznymi dowódcami sił zbrojnych. W Polsce było to jeszcze bardziej oczywiste ze względu na osobę marszałka Rokossowskiego, który pod „troskliwym okiem Moskwy” kontrolował armię polską. Według biskupa taka sytuacja istniała w każdej dziedzinie funkcjonowania państwa, w każdym ministerstwie²⁰.

Na przełomie 1955 i 1956 roku podjęto działania zmierzające do usunięcia z dotychczas zajmowanych stanowisk ks. Pietkuna, profesora seminarium duchownego w Białymstoku, i ks. Abramowicza²¹. W przypadku pierwszego z nich pismo do Kurii białostockiej wystosował przewodniczący Prezydium WRN Józef Szcześniak, który powołując

¹⁷ AIPN Bi, 030/465, Ks. W. Pietkun do Premiera J. Cyrankiewicza, 2 XI 1955 r., k. 32-33.

¹⁸ AIPN Bi, 087/233/2, Meldunek sytuacyjny do naczelnika Wydziału I Departamentu VI Komitetu do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie, 15 XII 1955 r., k. 96.

¹⁹ AIPN, 1583/170, Analiza sytuacji operacyjnej woj. białostockiego za rok 1955, 30 I 1956 r., k. 14.

²⁰ AIPN, 0445/132, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUds.BP w Białymstoku za maj 1955 r., 2 VI 1955 r., k. 145.

²¹ AIPN, 1583/170, Analiza sytuacji operacyjnej woj. białostockiego za rok 1955, 30 I 1956 r., k. 14-15.

się na dekret z 9 lutego 1953 roku, prosił o poinformowanie o podjętych wobec duchownego działaniach²². W sprawie tej Kuria interweniowała u dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań Mariana Zygmantowskiego w Warszawie²³. Przypomniano, że zgodnie ze wspomnianym dekretem najpierw powinno się ostrzec księdza za pośrednictwem organów kościelnych, a następnie przedstawione mu określone zarzuty, z których miał się poprawić. Ostatnim dopiero elementem było żądanie usunięcia, w związku z czym proszono o jego uchylenie. Niestety otrzymana 7 marca 1956 roku odpowiedź utrzymywała decyzję PWRN w Białymstoku w mocy i nie odnosiła się do przedstawionej argumentacji²⁴. Skutkiem tego było odwołanie się przez Kurię do Prezesa Rady Ministrów Józefa Cyrankiewicza²⁵.

Przez następne lata również gromadzono materiały dotyczące wypowiedzi poszczególnych duchownych związanych z seminarium. Przykładowo w związku z przypadającym 14 września 1958 roku świętem kościelnym „podniesienie krzyża”, zainteresowano się wystąpieniami mającymi miejsce podczas nabożeństw w kościołach rzymskokatolickich na terenie województwa białostockiego. W trakcie jednego z nich na odpuście w Olecku kazanie wygłosił ks. Stanisław Bielawski, prof. WSD z Białegostoku. Początkowo oceniono je jako „utrzymane w tonie umiarkowanym, obracające się wokół zagadnień religijnych”. Według aparatu bezpieczeństwa dalsza jego część nosiła jednak cechy protestu przeciwko działaniom rządu wobec Kościoła. Duchowny odniósł się m.in. do wydarzeń polskiego października, które określił jako „wielki akt odrodzenia narodowego, wielki przełom w życiu narodu”. Posłużył się przy tym przykładem z wypadków w Białymstoku po VIII Plenum, kiedy tłum manifestantów ze sztandarem wkroczył do kościoła św. Rocha po przejściu trasy od kościoła Farnego. Według niego jednak październik trwał bardzo krótko, a po okresie odprężenia i pełnej swobody również w zakresie wiary pojawiły się ponownie zjawiska niepokojące „świadczące o tym, że komuś w Polsce wiara katolicka była nie potrzebna, że ktoś chce ją wytrzebić z ludzkich serc”. Zdaniem duchownego nie nastąpi to nigdy, czego przykładem

²² AIPN Bi, 030/465, Józef Szcześniak przewodniczący PWRN w Białymstoku do kurii białostockiej, 1 II 1956 r., k. 21.

²³ Ibidem, ks. A. Sawicki do ministra M. Zygmantowskiego dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, 10 II 1956 r., k. 22-23.

²⁴ Ibidem, Urząd do Spraw Wyznań do kurii diecezjalnej w Białymstoku, 7 III 1956 r., k. 24.

²⁵ AIPN Bi, 030/465, Kuria arcybiskupia w Białymstoku do Prezesa Rady Ministrów J. Cyrankiewicza, 6 IV 1956 r., k. 25-26.

byli pierwsi chrześcijanie, którzy przetrwali prześladowania w Cesarstwie Rzymskim. Ksiądz Bielawski wskazał, że naród polski w 95% był katolicki, a ponadto po październiku 1956 roku rząd oświadczył, że robotniczą Łódź i Śląsk zamieszkiwały „masy robotnicze praktykujące religię”. W takim wypadku wydanie walki religii oznaczałoby walkę z klasą robotniczą, która była fundamentem państwa i nikt nie chciał z nią konfliktu. Zdaniem duchownego, niestety po okresie, kiedy naród wyzwolił w pełni swoje uczucia religijne (nawet członkowie partii zaczęli chodzić do kościoła), nastąpił powrót do starych metod. Jedną z nich była kontynuacja nagonki na księży, których starano się „zohydzić” w oczach wiernych. Przytoczył też przy tym powiedzenie „Chcesz rozpędzić owieczki – uderz w pasterza”. Na zakończenie ks. Bielawski powiedział, że uroczystości Podniesienia Krzyża Świętego posiadały wielkie znaczenie, gdyż był on symbolem odkupienia ludzkości, zwycięstwa i pracy. Z tego względu nie da się go wykreślić z życia, nie pomogą pod tym względem żadne posunięcia oraz zawsze będzie „drogowskazem w życiu katolika jako znak zbawienia i wiecznego triumfu”²⁶.

Natomiast 29 października 1959 roku SB KW MO w Białymstoku uzyskała materiały wydane przez Episkopat do wszystkich diecezji w kraju, w którym informowano ordynariuszy o sposobie postępowania w razie próby objęcia przez władze nadzoru nad seminariami, które miało nastąpić zgodnie z pismem²⁷ Prezesa Rady Ministrów do Episkopatu 12 października. Zalecano w nim poinformowanie rektorów, iż nie powinni przekazywać żadnych informacji i dokumentów oświadczając, że sprawa była rozpatrywana na wyższym szczeblu²⁸.

Relacji z władzami nie poprawiło też z pewnością zarządzenie ministra oświaty z 29 grudnia 1959 roku, wprowadzające nadzór państwowy nad Seminariami Duchownymi²⁹. Sprawa ta powracała w relacjach władze – Kościół od początku 1960 roku, już 11 stycznia poruszona została w trakcie rozmowy kard. Wyszyńskiego z Władysławem

²⁶ AIPN, 0445/133, Meldunek specjalny do dyrektora Gabinetu Ministra MSW w Warszawie dotyczący przebiegu uroczystości kościelnych „podniesienia krzyża”, 16 IX 1958 r. Białystok, k. 482-483.

²⁷ Szerzej zob. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 126.

²⁸ AIPN, 0445/133, Informacja zastępcy KW MO ds. B w Białymstoku do wicedyrektora Gabinetu Ministra MSW w Warszawie o uzyskanych materiałach po zagadnieniu kleru katolickiego, 29 X 1959 r., k. 172-173.

²⁹ A. Dudek, I. Marczak, *Wstęp[w:] Uroczystości milenijne 1966 roku. Sprawozdania urzędów spraw wewnętrznych*, Warszawa 1996, s. 8.

Gomułka, nie przyniosło to jednak żadnego rezultatu³⁰. W efekcie 25 marca 1960 roku prymas w liście do I sekretarza KC PZPR protestował przeciwko usiłowaniu wprowadzenia nadzoru Ministerstwa Oświaty nad Seminariami Duchownymi bez konsultacji z Episkopatem oraz Komisją Wspólną. Dodatkowo podporządkowanie WSD Kuratorium dla Szkół Średnich i Podstawowych uważane było za próbę upokorzenia Kościoła³¹. W województwie białostockim sytuację w Seminarium Duchownych analizował aparat bezpieczeństwa, podkreślający mniejszy nabór na I kurs, jak sugerowano, spowodowany rejestracją wojskową alumnów i pogłoską o zamiarze powoływania ich do wojska. Jak wynikało z rozpoznania prowadzonego przez aparat bezpieczeństwa wielu kleryków (szczególnie z młodszych kursów) wykazywało chęć pójścia do wojska, widząc w tym najdogodniejszą i usprawiedliwiającą ich sytuację do porzucenia stanu duchownego. Inni byli zdania, że każdy ksiądz winien przejść przeszkolenie wojskowe po to, aby lepiej poznać różne dziedziny życia społecznego. Uważali, że byłby to najlepszy sprawdzian powołań kapłańskich (ci, którzy wrócą do seminarium po odbytej służbie wojskowej udokumentują swoje powołanie). Gdy jednak okazało się, że do wojska powołano jedynie kleryków z WSD w Kielcach, w seminarium w Białymstoku zaczęto przypuszczać, że była to jedynie próba zastraszenia przez władze państwowe w celu powstrzymania naboru kandydatów na I kurs. Ksiądz prof. Józef Czerniawski zastanawiając się nad przyczyną niskiego naboru kandydatów do seminarium doszedł do wniosku, iż głównym powodem było poważne zeświecczenie młodzieży i szerokie możliwości dostania się na kierunki studiów świeckich. Według niego, władze komunistyczne „bardzo ostro” zajęły się walką z Kościołem katolickim w Polsce, szczególnie zaś nakładaniem podatków, pogarszających warunki bytowe kleryków w seminarium i księży na parafiach. W WSD w Białymstoku przyjmowano przeciętnie dziewiętnaście osób, a w roku szkolnym 1959-1960 tylko siedem, z czego dwie zrezygnowały z kontynuacji nauki, ponadto (według SB) dalsze 13 usunięto z seminarium za „niesubordynację wobec zarządzeń w kwestii dyscypliny, wolności myślenia oraz z braku powołania”. Ilość zwolnionych stanowiła największy odsetek, nienotowany dotychczas w tym seminarium. Aparat bezpieczeństwa odnotował również, iż w okresie ferii zimowych klerycy VI kursu WSD indywidualnie poszli na przedstawienie opery

³⁰ A. Dudek, *Państwo i Kościół...*, op. cit., s. 127.

³¹ Kardynał S. Wyszyński do I Sekretarza KC PZPR W. Gomułki, 25 III 1960 r. Warszawa [w:] S. Bogdanowicz *Kościół gdański pod rządami komunizmu 1945-1984*, Gdańsk 2000, s. 130.

Halka Warszawskiego Teatru Objazdowego. O fakcie tym dowiedziały się władze seminaryjne, które dwóm klerykom wstrzymały wyższe święcenia kapłańskie (diakonaty), a pozostałym (którzy już je mieli) zwrócono uwagę za wyłamywanie się z zasad regulaminu seminaryjnego. Wypadek ten spowodował wstrzymanie wyświetlania filmów w seminarium (naukowych, dokumentalnych i bajek), a kanclerz Kurii ks. Piotr Maziewski wydał zarządzenie zabraniające księżom uczęszczania do kin i na inne imprezy rozrywkowe w obrębie diecezji³².

Historia
Kościoła

Pewien niepokój wśród kleryków WSD w Białymstoku wywołała także sprawa opłaty za pobyt w seminarium. Do końca 1959 roku było to 150 zł miesięcznie, suma ta została jednak zwiększona do 450 zł. Podwyżkę uzasadniono wzrostem cen żywności oraz nałożeniem przez państwo dodatkowych podatków na WSD. Sprawą żywienia alumnów zainteresował się bp Suszyński, co doprowadziło do konfliktu między nim, a prokuratorem seminarium ks. Maciejem Pawlikiem. W wyniku tego, ten drugi zrzekł się pobierania od alumnów pieniędzy, a zadanie to powierzono dwuosobowej komisji społecznej, która zebrane od alumnów pieniądze miała przekazywać bezpośrednio szefowej kuchni za pokwitowaniem.

Dużym zaskoczeniem wywołującym niepokój była też wiadomość o przejęciu przez państwo nadzoru nad seminariami duchownymi. W związku z tym wydarzeniem sekretarz Episkopatu pismem nr 100 z dnia 15 lutego 1960 roku zażądał od ordynariuszy Kurii niezwłocznego nadesłania informacji, która miała zawierać odpowiedzi na następujące punkty: czy rektor był wzywany do kuratorium, powiadomiony o składzie komisji oraz o terminie? Kto wchodził w skład komisji? Czym komisje się interesowały, jakie stawiano pytania? Czy komisja interesowała się gmachem seminaryjnym? Już 6 kwietnia 1960 roku Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku poinformowało bp. Suszyńskiego o planowanej wizytacji. Początkowo Biskup nie chciał wyrazić zgody na tego rodzaju wizytacje, gdyż jak tłumaczył, zabraniało mu tego prawo kanoniczne, potrzebował również zezwolenia ordynariusza. Po dłuższej rozmowie zgodził się jednak na dokonanie wizytacji seminarium 7 kwietnia 1960 roku i na ogólne zapoznanie przedstawicieli kuratorium z warunkami lokalowymi. Uczestniczyli w niej ze strony kościelnej rektor, wicerektor ks. Cichoński, później też ordynariusz diecezji ks. Adam Sawicki. Zanim się jednak wizytacja rozpoczęła bp Suszyński ponownie zaprotestował przeciwko takim

³² AIPN, 0445/133, Informacja zastępcy KW MO ds. SB w Białymstoku ppłk K. Modelewskiego do wicedyrektora Gabinetu Ministra MSW w Warszawie o sytuacji w seminarjach duchownych na terenie woj. białostockiego, 11 V 1960 r., k. 265-270.

działaniom, wskazując m.in. na toczące się rozmowy między rządem a Episkopatem i brak instrukcji w tej sprawie. Starał się również udowodnić, że art. 5 tego porozumienia mówił o jurysdykcji papieża, a wszelkie poczynania władz były mieszaniem się w wewnętrzne sprawy Kościoła. W związku z wyżej wymienionymi argumentami odmówił udzielenia jakichkolwiek informacji, chyba że na piśmie, na polecenie Wydziału ds. Wyznań. Jednak w czasie dalszej rozmowy bp Suszyński nie przedstawiając dokumentów częściowo poinformował o ilości alumnów, składzie profesorskim, programie zajęć i o pracy wychowawczej. Zdaniem rektora WSD w Białymstoku zarządzenie o sprawowaniu nadzoru nad Seminariami Duchownymi przez państwo było wydane w celu „przyduszenia” duchownych i stanowiło ingerencję w wewnętrzne sprawy seminariów, pozbawioną wszelkich podstaw prawnych. Według niego, seminarium było szkołą prywatną, nieotrzymującą od państwa żadnych dotacji, więc niepodlegającą jego kontroli³³.

Natomiast 29 kwietnia 1960 roku SB KW MO w Białymstoku informowały wicedyrektora Gabinetu Ministra MSW w Warszawie, iż nieoficjalnie otrzymano informację o planach przeniesienia przez Kurie w Białymstoku WSD z dotychczasowej siedziby przy ul. Słonimskiej do nowo wybudowanego budynku przy ul. Traugutta. W toku prowadzonych działań ustalono, że dotychczasowe pomieszczenia były własnością Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku, które nie przedłużyło dzierżawy wygasającej właśnie w tym roku. Poszukując nowych pomieszczeń Kuria w 1958 roku uzyskała w Prezydium MRN w Białymstoku zezwolenie na rozpoczęcie budowy przy byłym kościele garnizonowym. Poinformowała ona przy tym władze, że budynek będzie przeznaczony na mieszkania dla kleryków, co z pewnością wzięto pod uwagę przy wydaniu zezwolenia. Według SB w tym przypadku jednak złamano istniejące przepisy Urzędu ds. Wyznań, według których takie zezwolenie wydać powinno (jak też prowadzić nadzór nad budową) Prezydium WRN i jego Wydział ds. Wyznań. Sprawy tej nie uzgodniono z MON, które było prawowitym właścicielem terenów po byłych koszarach. Ponadto planowany budynek, mający być początkowo parterowym, bez zezwolenia rozbudowano z przeznaczeniem na seminarium. O fakcie tym 27 kwietnia aparat bezpieczeństwa poinformował przewodniczącego PWRN i kierownika Wydziału ds. Wyznań, mających wstrzymać wspomnianą budowę i wyciągnąć konsekwencje

³³ Ibidem.

w stosunku do pracowników PMRN odpowiedzialnych za wydanie zezwolenia³⁴.

Elementem prowadzonej walki było też poinformowanie na początku lat sześćdziesiątych przez będące wówczas właścicielem budynku, w którym mieściło się seminarium Kuratorium Okręgu Szkolnego o kończącym się terminie umowy najmu. 19 lipca 1961 roku odbyła się rozprawa przed Sądem Powiatowym w Białymstoku, podczas której interesów WSD bronił adwokat Ellert, próbujący doprowadzić do rozpatrywania sprawy przez Sąd Wojewódzki. W związku ze zgłaszanymi przez obronę wnioskami ogłoszenie wyroku odłożono do 26 lipca. Ostatecznie Sąd Powiatowy wydał wyrok nakazujący przeniesienie seminarium z ul. Słonimskiej na ul. Orzeszkową 5. Decyzję tę strona kościelna interpretowała jako swoisty odwet za uniemożliwienie przeprowadzenia ostatniej z wizytacji. Trzy dni później PMRN wystosowało „zarządzenie egzekucyjne”, pomimo tego, że nowa siedziba nie była w pełni przygotowana na przyjęcie alumnów³⁵.

Opróżniony z alumnów budynek został przekazany przez Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku na rzecz Domu Młodzieży nr 2. Pomimo nacisków władz do 22 sierpnia 1961 roku przeprowadzka seminarium nie została jeszcze całkowicie zakończona, ze względu na zajmowanie mieszkania przez prokuratora WSD ks. Macieja Pawlika i pozostawione wyposażenie kaplicy. Z tego powodu przewodniczący PWRN przeprowadził rozmowę z ks. Adamem Sawickim, podczas której ordynariusz Kurii białostockiej zobowiązał się dokończyć obie sprawy w ciągu tygodnia. Analizujący całą sytuację aparat bezpieczeństwa jako najaktywniejszego przeciwnika przenosin wskazał właśnie ks. Pawlika, który w ich trakcie podczas rozmów z pracownikami MRN sugerował, iż była to próba likwidacji seminarium. Jego działalności („wytwarzanie podatnego gruntu do uaktywnienia się fanatyków religijnych”) przypisano też zebranie się 16 sierpnia przed budynkiem przy ul. Słonimskiej około 30 kobiet. Zgromadziły się one w związku z pogłoskami o przenosinach kaplicy, jedna z nich położyła pod drzwiami bukiet kwiatów, a wszystkie rozeszły się z chwilą

³⁴ AIPN, 0445/133, Informacja zastępcy komendanta KW MO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku do wice dyrektora Gabinetu Ministra MSW w Warszawie, 29 IV 1960 r. Białystok, k. 255-256.

³⁵ AIPN, 045/623, Informacja zastępcy KW MO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku ppłk. L. Sobczyka do wicedyrektora gabinetu ministra MSW w Warszawie, 27 VII 1961 r. Białystok, k. 49-50; T. Krahel, *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego...*, op. cit., s. 32.

wysłania tam patroli milicji³⁶. Ostateczne opuszczenie pomieszczeń byłego seminarium (przewiezenie przedmiotów z kaplicy do kościoła św. Wojciecha), kontrolowane przez aparat bezpieczeństwa, nastąpiło w dniach 4-6 września 1961 roku. Wcześniej zajmowane mieszkanie opuścił ks. Pawlik, co nie pociągnęło za sobą żadnych konfliktów. Skutkiem przeprowadzki WSD była natomiast pogłoska o planowanym połączeniu seminarium z jego odpowiednikiem w Łomży³⁷.

Wymuszona zmiana siedziby nie oznaczała końca walki władz komunistycznych z seminarium i szerzej z Kościołem rzymskokatolickim. Również w następnych latach poszukiwano sposobów ograniczenia jego działalności, czego przykładem był telefonogram Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie wysłany do Wds. W PWRN w Białymstoku 29 czerwca 1965 roku. Mianowicie w piśmie tym zasygnalizowano możliwość ewentualnego wyciągnięcia konsekwencji w stosunku do Wyższego Seminarium Duchownego, ze względu na jego „zdecydowanie negatywną postawę wobec władz i obowiązujących przepisów państwowych”. Odnosząc się do niego ponownie dokonano analizy materiałów dotyczących powstania i funkcjonowania WSD wskazując, iż chociaż sięgało do tradycji seminarium w Wilnie, to w Białymstoku ukształtowało się dopiero w czasie powojennym. Od tej pory kształciło duchownych dla potrzeb diecezji białostockiej i każdego roku liczyło przeciętnie około 40 alumnów. Wraz z upływem czasu liczba ta poważnie zmniejszyła się i w 1965 roku wynosiła 23 alumnów (na I kursie siedmiu, na II pięciu, na III dwóch, na IV dwóch, na V trzech i na VI czterech). Nie pominięto spraw lokalowych przypominając, że w początkowym okresie seminarium mieściło się przy ul. Słonimskiej, a w 1961 roku po wygaśnięciu umowy najmu przeniesione zostało do budynku stanowiącego uprzednio własność Towarzystwa „Pomoc” przy ul. Orzeszkowej 5. Od tego czasu wykorzystywało też jako salę wykładową budynek przy ul. Warszawskiej 46, o który toczył się spór z Kościołem ewangelicko-augsburskim. Poziom nauczania oceniono jako lepszy niż w seminarium w Drohiczynie, lecz trochę słabszy niż w łomżyńskim. Jako „negatywnie ustosunkowany do państwowych przepisów i zarządzeń” wskazano osobę rektora bp Władysława Suszyńskiego, który „wpajał alumnom oraz realizował wszystkie zalecenia episkopatu”, m.in. od 1964 roku uniemożliwiał przeprowadzenie

³⁶ AIPN, 045/623, Informacja zastępcy KW MO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku ppłk. K. Modelewskiego do wicedyrektora gabinetu ministra MSW w Warszawie, 22 VIII 1961 r. Białystok, k. 83-84.

³⁷ AIPN, 045/623, Informacja zastępcy KW MO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku ppłk. K. Modelewskiego o zakończeniu eksmisji WSD, 8 IX 1961 r. Białystok, k. 126.

wizytacji seminarium. Podobnie oceniono wicerektora ks. Cichońskiego. Prefektem seminarium został ks. Stanisław Piotrowski, będący jednocześnie profesorem i „szerzący katolicyzm wśród studentów i inteligencji”. Pozostała kadra profesorów pozostawała pod ich wpływem, szczególnie bp. Suszyńskiego uznawanego za „najbardziej reakcyjnego” na terenie diecezji.

Ponadto w okresie tym na WSD ciążyły nadal zadłużenia finansowe: 264 tys. zł podatku dochodowego do 1963 roku, 77 tys. podatku od nieruchomości za wcześniejsze lata, 25% odsetek za zwłokę od wspomnianych kwot i podatek dochodowy za 1964 roku w granicach około 73 tys. zł. Odpowiadając na pismo Uds.W wskazano jednak, że stosowanie wobec WSD daleko idących sankcji jak likwidacja byłoby niewskazane, gdyż uderzyłoby bezpośrednio w administratora diecezji ks. bp Sawickiego, który mimo „wielu bardzo negatywnych pociągnięć, nie prowadzi jednak walki na płaszczyźnie administracyjnej”. Realizując daleko idące wnioski proponowano wcielić do wojska co najmniej sześciu alumnów WSD w Białymstoku mających kategorię „A” i podlegających powołaniu (na komisję stanęło trzynastu alumnów, z czego siedmiu otrzymało tę kategorię). Gdyby to okazało się niemożliwe do realizacji proponowano dokonać kontroli biblioteki WSD i skonfiskować wszystkie pozycje znajdujące się na indeksie. W dalszej kolejności do wojska mieli być wcieleni wszyscy alumni przyjęci do seminarium w 1965 roku³⁸.

Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku rozpoczynało swą działalność w niezwykle trudnych warunkach. Wyrzucone ze swoich budynków, zmuszone do opuszczenia razem z duchownymi Wilna, znalazło przystań w zniszczonym i niemającym takiego znaczenia Białymstoku. Nowa Polska, ze względu na panoszących się w niej komunistów, nie okazała się też tą, którą znali sprzed 1939 roku. Prowadzona przez utrwalany przy wsparciu sowietów system, walka z Kościołem rzymskokatolickim nie ominęła również WSD, a celem ataku stali się alumni, jak i profesorowie. Szczególnie uwidoczniło się to w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, kiedy miały miejsce najbardziej restrykcyjne działania, włącznie z planami likwidacji seminarium. Wbrew oczekiwaniom także okres po chwilowej odwilży 1956 roku nie przyniósł tak upragnionego spokoju, a WSD wraz z duchowieństwem białostockim pozostało obiektem działań prowadzonych przez władze administracyjne i aparat bezpieczeństwa.

³⁸ AIPN, 0445/133, Informacja PWRN w Białymstoku Wds.W do dyrektora Uds.W w Warszawie, 30 VI 1965 r., k. 616-621.

Słowa klucze: Kościół katolicki, Służba Bezpieczeństwa, Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku, Rada Narodowa.

Bibliografia:

1. Bogdanowicz S., *Kościół gdański pod rządami komunizmu 1945-1984*, Gdańsk 2000.
2. Dudek A., Marczak I., *Wstęp [w:] Uroczystości milenijne 1966 roku. Sprawozdania urzędów spraw wewnętrznych*, Warszawa 1996.
3. H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko*, „Czas Miłosierdzia”, I-II 2005, nr 1.
4. Krahel T., *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku [w:] Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, oprac. E. Ozorowski, Białystok 1981.
5. Krahel T., *Seminarium duchowne w Białymstoku w minionym 50-leciu*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 1995, nr 4(99).
6. Krahel T., *Sopoćko Michał [w:] Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, Białystok 1981.
7. Nitecki P., *Biskupi kościoła w Polsce w latach 965-1999*, Warszawa 2000.
8. Sopoćko M., *Wspomnienia z przeszłości*, „Wiadomości kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 1986, nr 1(59).
9. Sychowicz K., *Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w województwie białostockim w latach 1944-1945*, Białystok 2013.
10. Szot A., *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002.
11. Szot A., *Konsekracje biskupie w białostockiej farze [w:] T. Krahel (red.), Bazylika katedralna w Białymstoku. Księga jubileuszowa z okazji 100-lecia poświęcenia kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku (1905 – 17 IX – 2005)*, Białystok 2005.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.13

*ks. Adam Szot**Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku*

Z Wilna do Białegostoku. Początki Seminarium Duchownego w Białymstoku z siedzibą przy ul. Słonimskiej 8

FROM VILNIUS TO BIALYSTOK. THE ORIGINS OF THE SEMINARY IN BIALYSTOK LOCATED AT 8 SŁONIMSKA STREET

Seminary in Białystok was founded 8 May 1945. It was expelled from Vilnius by the decision of communist regime of the Soviet Socialist Republic of Lithuania. Priests professors and alumni of Vilnius University in the so-called repatriation left Vilnius and moved to Białystok. Father Al. Moscicki and father J. Krassowski by the authority of the archbishop Romuald Jalbrzykowski Metropolitan of Vilnius, with the dean of Białystok, father Aleksander Chodyko, rented from the Congregation of the Servants of Mary Immaculate premises at 8 Słonimska Street, wherein they arranged Seminary.

Faculty of Theology of Stefan Batory University, whose professors also left Vilnius, resumed activity that day. Most of the lecturers of Vilnius Alma Mater moved to Toruń, where they founded the Nicolaus Copernicus University, but professors of the Faculty of Theology who were also the lecturers of the Seminary remained in Białystok.

The Seminary at the Słonimska Street functioned until 1961 when the political authorities nationalized the building and gave it to the Education Supervision Body. The seminar had to leave the premises and search new premises for its operations. The seminar life was focused around the Church. Of St. Wojciech, which became a temple of the seminar.

Key words: Białystok, Seminary, Faculty of Theology, the Congregation of the Servants of Mary Immaculate.

Seminarium Duchowne w Wilnie

Od 1925 roku, kiedy to połączono wileńskie Wyższe Seminarium Duchowne z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, alumni Seminarium Duchownego w Wilnie byli jednocześnie studentami Uniwersytetu Stefana Batorego. Podlegali wszelkim prawom i wymaganiom uniwersyteckim. Profesorowie Wydziału Teologicznego wykładali także w Seminarium Duchownym.

Działalność WT USB w Wilnie po zakończeniu działań wojennych prowadzona była w bardzo trudnych warunkach politycznych i gospodarczych. Trwał terror sowiecki, a jednocześnie panowała bieda i wzmagало się zubożenie społeczeństwa.

Wileńskie Seminarium Duchowne wskrzeszone do życia w październiku 1944 roku w styczniu następnego roku liczyło 59 uczniów narodowości polskiej i litewskiej. Dekretem Rady Komisarzy Ludowych Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej z 15 lutego 1945 roku Wyższe Seminarium Duchowne w Wilnie zamknięto. Powołano do życia jedno seminarium dla całej Litwy – w Kownie. Klerycy narodowości litewskiej mogli pozostać w LSSR i kontynuować studia w Seminarium Duchownym w Kownie, zaś alumni narodowości polskiej musieli opuścić Wilno. Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski, Metropolita Wileński, po naradach z kapitułą i profesorami WT USB, podjął decyzję o przeniesieniu seminarium do Białegostoku¹. Była to decyzja konieczna, gdyż w Wilnie konfiskacie uległo już całe mienie seminaryjne wraz z budynkiem. Dnia 20 lutego 1945 roku rektor otrzymał nakaz zaprzestania działalności i opuszczenia zajmowanych budynków².

Na podstawie donosów agentów NKWD z lat 1939-1940 i agentów litewskiej policji bezpieczeństwa „Saugumy” sporządzono memorandum oceniające negatywnie działalność Metropolity Wileńskiego abp. Romualda Jałbrzykowskiego³. Przez kolejne miesiące prowadzono

¹ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej: AAB), W. Suszyński, *Informacje o losach Wileńskiego Seminarium Duchownego w czasie wojny od roku 1939 do dnia 5 sierpnia 1946*, mps, s. 3.

² Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas (dalej: LCVA), Litewskie Centralne Archiwum Historyczne w Wilnie, F R-181, op. 1, dz. 6, s. 25.

³ Lietuvos Ypatingasis Archyvas (dalej: LYA), Litewskie Archiwum Specjalne, f. K-1, b.P-14464, Sprawa R. Jałbrzykowskiego, *Memorandum*, s. 41-76.

śledztwo przeciwko Arcybiskupowi. Aż do końca maja 1945 roku był wzywany i przesłuchiwany przez funkcjonariuszy NKWD. Dnia 25 maja 1945 roku sformułowano akt oskarżenia na podstawie artykułu 58-4⁴. Oskarżano go o kontakty z polskim podziemiem, inspirowanie powstania antyradzieckiej podziemnej organizacji Związku Walki Zbrojnej i prowadzenie polityki wrogiej nowym władzom LSRR⁵. Zarzucano mu, iż po podpisaniu umowy pomiędzy rządami Polski i LSRR o ewakuacji polskiej ludności zabraniał repatriacji księży, jak i świeckich Polaków⁶. Władzom zależało bowiem na tym, aby jak najwięcej księży-Polaków opuściło Litwę. Odrzucając stawiane mu zarzuty, twierdził, iż sprawę wyjazdu księży do Polski czy pozostania na Litwie, pozostawiał ich sumieniu i osobistej decyzji⁷. Dnia 4 kwietnia 1945 zapadł wyrok Kolegium Specjalnego NKWD ZSRR. Brzmiał on krótko: „Jałbrzykowskiego Romualda Feliksowicza wydalić z terenu ZSRR do Polski”⁸. Jeszcze 17 marca 1945 roku Metropolita Wileński udzielił w bazylice ostatnich święceń kapłańskich. Wyświęcił na kapłanów 9 księży⁹.

Na początku lipca 1945 roku oficerowie NKWD zażądali od Arcybiskupa natychmiastowego opuszczenia Wilna i udania się do Polski. Nie przedstawiono mu żadnego pisemnego nakazu. Otrzymał 10 dni na spakowanie się. Z polecenia NKWD przybył pełnomocnik do spraw repatriacji ustalając termin wyjazdu na 14 lipca 1945 roku. Kartę ewakuacyjną otrzymał Arcybiskup dwa dni wcześniej. Wyjeżdżał z Wilna mając nadzieję, że powróci jeszcze do tego miasta. Opuszczał je wraz z sekretarzem ks. S. Czyżewskim i Siostrami Szarytkami. Na dworcu żegnała go nieliczna grupka przyjaciół i księży¹⁰.

Pierwsi klerycy wyjechali z Wilna już 3 marca 1945 roku w piątym transporcie repatriacyjnym, tzw. nauczycielskim. Większość z nich

⁴ LYA, f. K-1, b. P-14464, Sprawa R. Jałbrzykowskiego.

⁵ LYA, f. K-1, b. P-14464, Sprawa R. Jałbrzykowskiego, Akt oskarżenia z 25 IV 1945 r., s. 68-70.

⁶ I. Miłkaszewicz, *Polityka wyznaniowa państwa radzieckiego wobec Kościoła katolickiego na Litwie w latach 1944-1965*, Warszawa 1997, mps w BUW.

⁷ LYA, f. K-1, b. P-14464, Sprawa R. Jałbrzykowskiego, Protokół z przesłuchania abpa R. Jałbrzykowskiego z 7 II 1945 r.

⁸ LYA, f. K-1, b. P-14464, k. 76, Sprawa R. Jałbrzykowskiego, Wyciąg z protokołu nr 20 Kolegium Specjalnego przy NKWD ZSRR z 4 IV 1945 r.

⁹ Byli to: ks. Antoni Dziekan, ks. Zygmunt Piskor, ks. Albert Ulickas, ks. Kazimierz Wilczewski, ks. Władysław Czerniawski, ks. Mieczysław Wojciuk, ks. Witold Golak TS, ks. Bronisław Mowczak TS, ks. Adolf Trusiewicz CM.

¹⁰ AAB, [S. Czyżewski], *Ks. Dr Romuald Jałbrzykowski. Arcybiskup Metropolita Wileński. Wspomnienia*, Białystok 1959, mps, s. 284.

zatrzymała się w Białymstoku. Zgłaszali się do proboszcza parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny ks. Aleksandra Chodyki, który początkowo udzielał im schronienia na swej plebanii, a następnie rozsyłał do poszczególnych parafii w dekanacie białostockim aż do czasu reaktywowania wileńskiego Seminarium Duchownego w Białymstoku.

Seminarium Duchowne w Białymstoku

24 marca 1945 roku przyjechali do Białegostoku ks. Jan Krassowski i ks. Aleksander Mościcki, wysłani przez ordynariusza w celu wyszukania odpowiedniego lokalu i zapewnienia środków potrzebnych do właściwego funkcjonowania seminarium i Wydziału Teologicznego. W czasie wojny Białystok został znacznie zniszczony (w ok. 75%). Trudno było o odpowiedni budynek w centrum miasta. Brano pod uwagę gmachy pozakonne w Supraślu, a nawet w Różanymstoku. Ostatecznie, dzięki życzliwości ks. A. Chodyko, dziekana białostockiego, wybrano dom Zgromadzenia Sług Maryi Niepokalanej i św. Franciszka, tzw. braciszków, przy ul. Słonimskiej 8. Tymczasowo zajmował go oddział Armii Czerwonej, ale jego dowódca zgodził się ustąpić z zajmowanego lokalu.

Jeszcze w Wilnie, jesienią 1944 roku, mianowany z ramienia Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego (PKWN), pełnomocnik do przeprowadzenia repatriacji ludności polskiej obiecał abp. Jałbrzykowskiemu, że strona kościelna otrzyma w Białymstoku odpowiedni gmach nadający się na Seminarium Duchowne w zamian za obiekty zabrane w Wilnie. Seminarium było tam właścicielem gmachu przy ul. Mostowej 12, ale i dwóch dużych kamienic w centrum miasta. Przepisy o repatriacji przewidywały bowiem odszkodowania dla repatriantów za mienie pozostawione na poprzednich terenach¹¹. Po przyjeździe do Białegostoku władze seminaryjne zabiegały u władz wojewódzkich o odpowiedni gmach spełniający wymagania w zamian za mienie pozostawione w Wilnie. Władze państwowe obiecywały przekazać budynek przy ul. Warszawskiej (naprzeciw wylotu ul. Kościelnej), zajęty jeszcze wówczas przez Armię Czerwoną¹². Okazało się jednak szybko,

¹¹ Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej: APB), sygn. I-137, k. 10, Pismo Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku do Prezydium WRN w Białymstoku, z dn. 5 V 1972 r.

¹² AAB, Sprawy lokalowe AWSD Orzeszkowa 5 i Słonimska 8, Pismo biskupa W. Suszyńskiego rektora AWSD do Kuratorium Okręgu Szkolnego Białostockiego, z dn. 4 IV 1960 r.

iz Seminarium od miasta nie otrzyma żadnego obiektu spełniającego oczekiwania studentów i profesorów seminarium.

29 marca 1945 roku podpisano ze Zgromadzeniem umowę dzierżawy lokalu na 15 lat¹³. Wojskowy komendant miasta usunął stamtąd radzieckich żołnierzy, którzy tam dotychczas kwaterowali. Seminarium Duchowne otrzymało część budynku (16 pokoi, kaplicę i kuchnię). Pozostałą część zajmowali „braciszkwowie”. W ich części mieściła się piekarnia oraz sklep. Po dokonaniu koniecznych remontów i porządków, zakupieniu niezbędnych sprzętów lub pożyczeniu ich od duchowieństwa, a nawet mieszkańców miasta, od końca kwietnia 1945 roku gmach był gotowy na przyjęcie kleryków i profesorów.

Dzięki pismu dziekana białostockiego ks. A. Chodyki wiemy dokładnie, że 30 kwietnia 1945 roku do Białegostoku jako tzw. repatrianci przyjechali księża profesorowie Uniwersytetu, z rektorem na czele. Byli to: ks. Ignacy Świrski, ks. Czesław Falkowski, ks. Paweł Nowicki, ks. Antoni Pawłowski, ks. Michał Klepacz, ks. Władysław Suszyński i ks. Walenty Urmanowicz. Do tego czasu w gmachu przy ul. Słonimskiej 8 przygotowano księżom profesorom siedem pokoi, salę rekreacyjną, kaplicę, refektarz i kuchnię, która była nową inwestycją, zbudowaną specjalnie na potrzeby przyszłego Seminarium. Do porządku doprowadzono korytarze i klatkę schodową.

Już we wrześniu 1944 roku, tuż po odzyskaniu wolności i po powrocie z Mariampola do Wilna, abp Jałbrzykowski skierował pismo adresowane do duchowieństwa diecezji w sprawie Seminarium Duchownego, które w październiku 1944 roku miało zostać otwarte w Wilnie. Ordynariusz wiedział, że przyszłość seminarium nierozdzielnie związana będzie z ofiarnością duchowieństwa i wiernych. W pierwsze dwie niedziele listopada 1944 roku we wszystkich kościołach zebrane zostały ofiary na tacę i za pośrednictwem dziekanów przekazane na rzecz Seminarium¹⁴.

Pracownicy uniwersyteccy, niezwiązani z Wydziałem Teologicznym USB i Seminarium Duchownym, pojechali do Torunia i dali tam początek Uniwersytetowi im. Mikołaja Kopernika; księża pozostali w Białymstoku. Tego dnia odbyła się pierwsza sesja księży profesorów WT USB i Seminarium Duchownego w Białymstoku.

W pierwszej sesji, protokołowanej, księża profesorów Wileńskiego Rzymsko-Katolickiego Duchownego Seminarium w Białymstoku w dniu 30 kwietnia 1945 roku uczestniczyło 8 duchownych. Byli to:

¹³ J. Pankiewicz, *Dzieje*, [w:] E. Ozorowski (red.), *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, Białystok 1981, s. 13-15.

¹⁴ AAB, Pismo ks. A. Chodyki, dziekana białostockiego, do ks. prob. z Uhowa, z 10 X 1944 r.

ks. Aleksander Chodyko – proboszcz i dziekan białostocki, ks. Ignacy Świrski – rektor, ks. prof. Czesław Falkowski – rektor, ks. prof. Michał Klepacz – dziekan WT USB, ks. prof. Paweł Nowicki, ks. prof. Walenty Urmanowicz, ks. Aleksander Mościcki – inspektor, ks. Jan Krassowski – prokurator¹⁵.

Znamienne jest to, że to ks. Chodyko, jako gospodarz parafii w Białymstoku rozpoczął obrady, przywitał księży profesorów, którzy przybyli z Wilna do Białegostoku, a następnie rektorowi Seminarium ks. I. Świrskiemu przekazał głos i przewodniczenie obradom. Proboszcz parafii farnej zakomunikował zebranym, iż otrzymał od abp. Romualda Jałbrzykowskiego pełnomocnictwo, jako wikariusz generalny, i polecenie otwarcia w Białymstoku Seminarium Duchownego. Przedstawił przebieg okoliczności i wykaz podjętych kroków w celu zorganizowania w gmachu przy ul. Słonimskiej 8 wyższej uczelni. Podobne sprawozdanie złożył ks. Aleksander Mościcki, który wraz z ks. Janem Krassowskim został przez Metropolitę Wileńskiego wydelegowany z Wilna, aby w Białymstoku zorganizować Seminarium Duchowne. Zreferował przebieg prac nad odnowieniem i uporządkowaniem gmachu przy ul. Słonimskiej 8.

Po wysłuchaniu obu tych relacji dziekan ks. Chodyko stwierdził, iż istotna część zadania dla uruchomienia w Białymstoku Seminarium Duchownego została już wykonana i wniósł prośbę o wyznaczenie terminu otwarcia Seminarium na 8 maja 1945 roku. Propozycję tę księży profesorowie przyjęli jednomyślnie.

Rektor ks. Ignacy Świrski zaproponował obsadzenie stanowiska ojca duchownego w białostockim Seminarium Duchownym ks. Stanisławowi Sielukowi, dotychczasowemu wikariuszowi parafii pw. św. Rocha w Białymstoku¹⁶.

Dzień później księży profesorowie spotkali się ponownie. Dyskutowali nad terminem rozpoczęcia zajęć seminaryjnych i inauguracją roku akademickiego. Zapoznali się ze sprawozdaniem kasowym, czyli z kosztami remontu i adaptacji nowego gmachu Seminarium. Poruszono kwestię zaproszenia do grona wykładowców seminaryjnych nowych księży profesorów, jak również sprawę powrotu do Seminarium alumnów przebywających w innych polskich seminariach duchownych¹⁷.

¹⁵ AAB, Księga protokołów sesji księży profesorów Seminarium Duchownego, z lat 1944-1948, protokół z dn. 30 IV 1945 r.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ AAB, Księga protokołów sesji księży profesorów Seminarium Duchownego, z lat 1944-1948, protokół z dn. 31 IV [błąd w zapisie, chodziło najprawdopodobniej o 1 V] 1945 r.

Seminarium Duchowne, przeniesione z Wilna do Białegostoku, postanowiono otworzyć 8 maja 1945 roku, w uroczystość św. Stanisława, Biskupa i Męczennika, głównego patrona Polski. Inaugurację roku akademickiego zaplanowano na 24 maja. Jej przebieg miał wyglądać następująco: o godz. 10.00 Mszę św. miał odprawić ks. A. Mościcki; po Mszy św. w sali rekreacyjnej mieli się zebrać zaproszeni goście, księża profesorowie i alumni; jako pierwszy miał do nich przemówić proboszcz parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku ks. A. Chodyko, wikariusz generalny; następnie głos miał zabrać przedstawiciel seminarium – rektor, ks. I. Świrski. Odczyt inauguracyjny na rozpoczęcie zajęć w Seminarium Duchownym miał wygłosić dziekan Wydziału Teologicznego USB ks. prof. M. Klepacz. Zaplanowano również zwiedzanie nowego gmachu Seminarium, by wszyscy zaproszeni księża mogli zobaczyć gmach wynajęty na potrzeby duchownej uczelni¹⁸. Nie wiemy dokładnie, czy inauguracja roku akademickiego miała zaplanowany przebieg, dlatego pozostawiam tu pewne niedopowiedzenia.

Sprawozdanie kasowe złożył prokurator Seminarium ks. J. Krasowski, natomiast sprawozdanie z wydatków na remont lokalu złożył ks. A. Chodyko. Powołano Komisję Rewizyjną, która miała zajmować się kwestiami finansowymi. W jej skład, na wniosek dziekana ks. Chodyki, weszli księża: ks. Franciszek Ratyński – proboszcz parafii w Dobrzyniewie Kościelnym i ks. Franciszek Pieściuk – proboszcz parafii w Choroszczy.

Na wniosek rektora Seminarium do grona profesorskiego został przyjęty ks. dr Witold Pietkun. Postanowiono, aby alumni wileńskiego Seminarium Duchownego, przebywający wówczas w innych seminariach pozostali w nich do zakończenia roku akademickiego. Po złożeniu egzaminów mieli przybyć do Białegostoku, by kontynuować rozpoczęte studia.

W maju 1945 roku przyjechały z Wilna do Białegostoku również siostry zakonne ze Zgromadzenia Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, które pracowały w kuchni w Seminarium Wileńskim od 1922 roku, aby w Białymstoku kontynuować tę posługę.

Proboszcz parafii farnej ks. A. Chodyko, w piśmie skierowanym do duchowieństwa dekanatu białostockiego, z początku maja 1945 roku, stwierdzał, iż spełniając życzenie i wolę abp. Jałbrzykowskiego, doświadczony już wielkiej życzliwości z różnych środowisk i ufając w pomoc materialną księży z dekanatów białostockiego i sokólskiego, podjął decyzję o rozpoczęciu zajęć w Seminarium Duchownym w Białymstoku

¹⁸ AAB, Zaproszenie na inaugurację roku akademickiego w Seminarium Duchownym w Białymstoku, z 21 V 1945 r.

przy ul. Słonimskiej dnia 8 maja 1945 roku. Wszelkie dotychczasowe wydatki pokrył z własnej kieszeni, przy pewnej ofiarności mieszkańców miasta i dzięki życzliwości księży z okolicznych parafii. Prosił jednak, by składka na rzecz seminarium objęła wszystkich księży. Mieli oni do końca kwietnia 1945 roku przesłać jej pierwszą część, ale uczyniło to tylko 10% księży. Oczekiwał na wpłaty ustalonej składki i na zbiórkę płodów rolnych na rzecz Seminarium. Prosił, by księża udostępniili lub chociaż wypożyczyli na pewien czas, podstawowe elementy wyposażenia domu, jak: łóżko, pościel, stolik, miednicę, wiadro, talerze, zastawy stołowe, sztuce, co niewątpliwie świadczy o powojennej biedzie i bardzo trudnych warunkach materialnych w jakich rozpoczęła swą działalność Seminarium Duchowne w Białymstoku.

Odpowiedzialność za przygotowanie gmachu na potrzeby Seminarium ponosili nie tylko wyznaczeni przez ordynariusza duchowni, ale także wszyscy księża pozostający na terenie Archidiecezji Wileńskiej w nowo wyznaczonych granicach Polski. Także bracia ze Słonimskiej przyszedli z pomocą materialną ofiarowując na remont lokalu kwotę 12 100 zł oraz kafle na zbudowanie seminaryjnej kuchni¹⁹.

Na prośbę ordynariusza diecezji z października 1944 roku i dziekana białostockiego, ks. A. Chodyki z maja 1945 roku, proboszczowie i wikariusze wspierali dobrowolnymi ofiarami przenosiny Seminarium Duchownego z Wilna do Białegostoku. Zachowały się kwity kasowe potwierdzające wpłaty poszczególnych kapłanów, np. ks. E. Kisiel, późniejszy pierwszy Arcybiskup Białostocki, 11 maja 1945 roku przekazał na potrzeby Seminarium w Białymstoku 2 000 zł²⁰. Z parafii płynęły też dary materialne, zazwyczaj w postaci płodów rolnych, czy najpotrzebniejszych materiałów budowlanych, np. drewna na budulec.

Po dokonaniu koniecznych remontów i porządków, zakupieniu niezbędnych sprzętów lub pożyczeniu ich od duchowieństwa, a nawet mieszkańców miasta, od końca kwietnia 1945 roku gmach był gotowy na przyjęcie kleryków i profesorów. Pierwszy rok zajęć, uzupełniający, miał się rozpocząć 8 maja 1945 roku i trwać przez cztery miesiące, do końca sierpnia 1945 roku²¹.

8 maja 1945 roku 45 kleryków, którzy wrócili z Wilna lub z wojennej tułaczki, uroczyście zainauguowało pierwszy rok nauki w Wyższym

¹⁹ AAB, Księga protokołów sesji księży profesorów Seminarium Duchownego, z lat 1944-1948, protokół z dn. 31 IV [błąd w zapisie, chodziło najprawdopodobniej o 1 V] 1945 r.

²⁰ AAB, Kwit kasowy z 11 V 1945 r.

²¹ AAB, Pismo ks. A. Chodyki, dziekana białostockiego, do ks. prob. z Uhowa, z 4 V 1945 r.

Seminarium Duchownym w Białymstoku²². Seminarium Duchowne w Białymstoku, będące nierozzerwalną częścią Fakultetu Teologicznego USB, otwarto w uroczystość św. Stanisława biskupa męczennika.

Pierwszym rektorem został ks. Ignacy Świrski, profesor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, wicerektorem – ks. Aleksander Mościcki, ojcem duchownym – ks. Stanisław Sieluk, ekonomem (prokuratorem) – ks. Jan Krassowski. Wykładowcami zostali profesorowie Wydziału Teologicznego USB, reaktywowanego przez abp. Jałbrzykowskiego w Białymstoku²³ i profesorowie seminarium²⁴. Z upływem czasu wzrastało grono profesorów i wykładowców, rosła też liczba alumnów. Do Białegostoku docierali kolejni profesorowie, m.in. ks. Władysław Rusznicki i ks. Władysław Suszyński. Wracali klerycy wywiezieni do Niemiec, zgłaszali się także nowi kandydaci.

Dnia 15 lipca 1945 roku z Wilna do Białegostoku przybył abp R. Jałbrzykowski. Został zmuszony do opuszczenia swej stolicy biskupiej przez komunistyczne władze Litwy. Od tej chwili osobiście zainteresował się sprawami Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego, m.in. podjął wykłady z teologii pastoralnej.

Pod koniec 1945 roku w skład Zarządu Seminarium wchodził następujący księża: ks. dr Ignacy Świrski – rektor Seminarium, wykładowca teologii moralnej i psychologii; ks. dr Władysław Suszyński – inspektor, wykładowca prawa kanonicznego, kosmologii i historii filozofii; ks. dr Aleksander Mościcki – prefekt, wykładowca katolickiej nauki społecznej, pedagogiki i prawa wyznaniowego i ks. Stanisław Sieluk – ojciec duchowny, wykładowca liturgiki, teologii ascetycznej i teologii orientalnej. Grono profesorów – wykładowców uzupełniali księża: abp dr Romuald Jałbrzykowski, dr Czesław Falkowski, dr Michał Klepacz, dr Paweł Nowicki, dr Walenty Urmanowicz, lic. mgr Władysław Rusznicki. Przez pewien okres zajęcia w Seminarium prowadzili również księża: dr Antoni Pawłowski i dr Witold Pietkun. Do pierwszej sesji egzaminacyjnej w grudniu 1945 roku w białostockim Seminarium przystąpiło 45 kleryków. Wiosną 1946 roku wyświęcono już pierwszych kapłanów, absolwentów Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku²⁵.

²² AAB, W. Suszyński, op. cit., s. 3.

²³ AAB, Sprawy Wydziału Teologicznego USB po przeniesieniu do Białegostoku.

²⁴ M. Paszkiewicz, *Dziesięciolecie rządów arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego w Białymstoku (1945-1955)*, WKAB, 6 (1980), nr 2, s. 96.

²⁵ Byli to: Eugeniusz Bielaj, Henryk Brzozowski, Antoni Kruk, Władysław Laszuk, Zbigniew Wieczorkowski, Jan Chmielewski, Mieczysław Stopczyński i Leon Piotrowski.

Dzięki doświadczeniu, jakie zdobył abp Jałbrzykowski będąc wice-regensem w Sejnach i rektorem Seminarium w Łomży, dobrze orientował się we wszystkich dziedzinach życia tej uczelni. W miarę swych możliwości hospitował wykłady, uczestniczył w radach profesorskich, egzaminował. W seminarium w Białymstoku wykładał teologię pastoralną, dzieląc się swym bogatym kapłańskim doświadczeniem. Co roku przeprowadzał rozmowy z poszczególnymi klerykami, aby lepiej poznać kandydatów do kapłaństwa²⁶. W trosce o zapewnienie bytu materialnego uczelni mianował księży prowizorów²⁷. Rada Prowizorów obciążyła duchowieństwo parafialne miesięcznymi składkami. Wiejskie parafie zostały zobowiązane do dostarczania płodów rolnych²⁸.

W dniach 4-6 września 1945 roku abp R. Jałbrzykowski wraz ks. I. Świrskim przeprowadzili pierwsze powojenne rekolekcje dla kapłanów w Białymstoku. Arcybiskup chciał swym słowem i przykładem umocnić ich na duchu i wskazać cele pracy duszpasterskiej²⁹. Pragnął, aby duchowni starali się tworzyć wspólnoty kapłańskie. Dnia 9 listopada 1946 roku mianował ks. Stanisława Sieluka dyrektorem Unii Apostolskiej Kleru, którą kanonicznie erygował 15 lutego 1947 roku³⁰. Troska pasterska o postawę duchową i moralną swego prezbiterium zaowocowała powstaniem w diecezji Ligi Świętości Kapłańskiej, na której czele 29 lipca 1948 roku stanął ks. Stanisław Fiedorcuk³¹.

Korzystając z doświadczeń nabytych w Łomży Arcybiskup wiedział, iż najlepszym sposobem wzbudzania powołań kapłańskich jest właściwe katolickie wychowanie. Po usunięciu za szkół księży prefektów rodziła się obawa, że młodzież pragnąca wstąpić do seminarium nie będzie znała podstawowych prawd wiary. Stąd zrodziła się konieczność utworzenia niższego seminarium duchownego. Po zakończeniu działań wojennych salezjanie w Różanymstoku otworzyli swe gimnazjum. Arcybiskup Jałbrzykowski, po porozumieniu się z ks. Stanisławem Rokitą, inspektorem Księży Salezjanów w Łodzi, dnia 15 sierpnia 1949 roku powołał Niższe Seminarium Duchowne przy Zakładzie

²⁶ T. Krahel, *Jałbrzykowski Romuald 1945-1955*, [w:] *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, Białystok 1981, s. 67-69.

²⁷ Byli nimi: ks. F. Pieściuk – proboszcz w Choroszczycy, ks. A. Lewosz – proboszcz w Dojlidach i ks. A. Grabowski – proboszcz w Tryczówce.

²⁸ AAB, W. Suszyński, *Informacje o losach*, op. cit., s. 4; M. Paszkiewicz, *Dziesięciolecie rządów*, op. cit., s. 96.

²⁹ AAB, [Czyżewski], op. cit., s. 314.

³⁰ Ibidem, s. 295.

³¹ Ibidem.

Salezjańskim w Różanymstoku³². Rektorem mianowany został salezjanin ks. Ignacy Kuczkowski. W roku szkolnym 1949/1950 kształciło się w nim 54 alumnów, a w dwa lata później liczba ich wzrosła do 114. Dnia 3 lipca 1952 roku Arcybiskup połączył Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku i Seminarium Mniejsze w Różanymstoku w Diecezjalne Seminarium Duchowne³³, na którego czele stanął bp sufragan Władysław Suszyński³⁴. Miało to uchronić gimnazjum salezjańskie przed jego zamknięciem do czego dążyły władze państwowe w ramach prowadzonej akcji likwidowania szkolnictwa katolickiego. Zamknięcie Zakładu Salezjańskiego nastąpiło jednak 30 czerwca 1954 roku, kiedy to Mieczysław Moczar, przewodniczący Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku, polecił przekazać wszystkie obiekty Seminarium na rzecz tworzącej się szkoły rolniczej. Księżom Salezjanom pozwolono zabrać tylko rzeczy osobiste i odesłano ich do Łądu³⁵. Arcybiskup wszczął niezwłocznie starania o cofnięcie tego nakazu, ale bezskutecznie³⁶.

Po zainstalowaniu się w nowej stolicy biskupiej i stworzeniu podstawowych organizacji diecezjalnych abp Jałbrzykowski podjął starania o zapewnienie wystarczającej liczby kapłanów do pracy duszpasterskiej. Dążył do tego, by uwolnić tych, którzy skazani byli na radzieckie łagry lub pozostali za wschodnią granicą³⁷. Dnia 23 października 1945 roku wystosował pismo w sprawie powrotu Polaków z ZSRR do ministra Wolskiego, głównego pełnomocnika w Ministerstwie Administracji Publicznej. Dołączony do listy załącznik zawierał nazwiska 34 księży i wskazywał miejsca ich aktualnego przebywania³⁸. Gdy coraz bardziej nikłe stawały się widoki na powrót tych księży nie przestawał się modlić, polecając ich Opiece Bożej. Z ogromnym zainteresowaniem

³² Ibidem, s. 328.

³³ Zreformowane w ten sposób seminarium obejmować miało 10 lat studiów: trzy lata liceum ogólnokształcącego w Różanymstoku, trzy lata filozofii i cztery lata teologii w Białymstoku.

³⁴ AAB, [Czyżewski], op. cit., s. 328.

³⁵ Ibidem, s. 329.

³⁶ Dnia 2 VII 1954 r. abp Jałbrzykowski wniósł skargę do prokuratora wojewódzkiego, donosząc o nieprawym zajęciu budynków w Różanymstoku. Tego samego dnia bp W. Suszyński wysłał pismo do Biura Skarg i Zażaleń przy Radzie Państwa informując o zajęciu budynków seminaryjnych i likwidacji Seminarium Diecezjalnego w Różanymstoku.

³⁷ Np. 11 X 1945 r. złożył pismo w sprawie uwięzionego ks. Antoniego Cichońskiego, o sprowadzenie go z ZSRR do Białegostoku.

³⁸ Podobne pisma w tej sprawie skierował 16 VIII 1945 r. i 11 X 1945 r. do województwa w Białymstoku, a także do ministra Z. Modzelewskiego 29 XII 1945 r.

śledził losy tych księży, którzy pozostali w granicach Litewskiej i Białoruskiej SRR. Na terenach Litwy ich los był nieco lepszy. Tam, gdzie pozostali, nie zamykano kościołów. Starali się prowadzić normalne duszpasterstwo, choć spotykali się z coraz większymi trudnościami ze strony władz. Znacznie trudniej ułożyło się życie kapłanów Archidiecezji Wileńskiej na terenach Białorusi. Traktowani tu byli jako element niepożądany i wrogi. Wielu przeszło przez więzienia i obozy pracy. Gdy w parafii zabrakło księdza, kościół zamykano. Jeśli nawet wracał z więzienia nie pozwalano mu na wznowienie duszpasterstwa. Choć niektórzy duchowni mogli powrócić do Polski pozostali na swych placówkach. Rezygnowali z repatriacji, wiedząc, że po ich wyjeździe wierni byliby pozbawieni posługi kapłańskiej³⁹. Z radością abp Jałbrzykowski witał tych księży, którzy wracali z zachodu Europy. Niektórzy z nich jako klerycy byli wywiezieni w czasie wojny na roboty do Niemiec⁴⁰.

Wydział Teologiczny USB w Białymstoku

Mimo podjętych działań, przez dziekana Wydziału Teologicznego USB w Białymstoku ks. Michała Klepacza i poparciu jego starań przez abp. R. Jałbrzykowskiego, władze państwowe nie chciały zalegalizować istnienia i działalności Wydziału Teologicznego, chociaż do początku 1947 roku pozwalały na wypłacanie pensji i deputatu na żywność.

Skład osobowy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego, z siedzibą w Białymstoku:

- ks. Michał Klepacz (1945-1946) – dziekan, wykłady z teodycei, apologetyki, pedagogiki, ontologii i teologii dogmatycznej;
- ks. Ignacy Świrski (1945-1946) – prodziekan, rektor Seminarium – wykłady z teologii moralnej i psychologii,
- ks. Czesław Falkowski (1945-1949) – dziekan – wykłady z historii Kościoła, patrologii i homiletyki;
- ks. Antoni Pawłowski (1945) – wykłady z teologii fundamentalnej i dogmatycznej;
- ks. Paweł Nowicki (1945-1948) – wykłady z *Pisma Świętego*, archeologii biblijnej, języka łacińskiego, greckiego i hebrajskiego;
- ks. Aleksander Wóycicki (1945-1951) – profesor Wydziału;

³⁹ Byli to m.in.: ks. Ingielewicz – proboszcz z Nowego Pohostu, ks. Kafarski – proboszcz w Iwiu, ks. Antoni Zienkiewicz – proboszcz w Głębokiem, ks. Walerian Chałkowski – proboszcz w Krzywiczach, ks. Krasodomski – proboszcz z Iszczolny; AAB, [Czyżewski], op. cit., s. 323-324.

⁴⁰ Byli to księża: Maciej Pawlik, Mieczysław Łapiński, Józef Bujonek, Piotr Skarga i Longin Maculewicz.

- ks. Władysław Suszyński (1945-1948) – rektor Seminarium – wykłady z kosmologii, teodycei, historii filozofii, prawa kanonicznego, psychologii i metafizyki;
- ks. Antoni Cichoński (1946-1951) – wykłady z *Pisma Świętego*, archeologii biblijnej, historii sztuki kościelnej;
- ks. Michał Sopoćko (1947-1951) – wykłady z teologii pastoralnej, pedagogiki, katechetyki i homiletyki;
- ks. Walenty Urmanowicz (1945-1951) – wykłady z teologii moralnej, etyki, logiki, krytyki poznania, socjologii i śpiewu;
- ks. Witold Pietkun (1945-1951) – wykłady z historii filozofii, łaciny, śpiewu.

Dnia 5 listopada 1945 roku abp R. Jałbrzykowski gościł w Białymstoku kard. A. Hlonda, Prymasa Polski. Wizyta była swego rodzaju wyrazem wdzięczności i szacunku za lata cierpień i trudów poniesionych dla Kościoła i Ojczyzny w czasie wojny. Późniejsze nominacje profesorów Seminarium Duchownego w Białymstoku na biskupów świadczyły o tym, iż była to także wizyta mająca na celu zapoznanie się z kandydatami i zaciągnięcie o nich opinii ordynariusza. Dnia 12 kwietnia 1946 roku nominację na biskupa diecezji podlaskiej otrzymał ks. I. Świrski. W roku następnym, 13 kwietnia, ks. Michał Klepacz został konsekrowany na ordynariusza łódzkiego. Kolejną konsekrację przeżył Białystok 9 maja 1948 roku. Ksiądz Władysław Suszyński mianowany został sufraganem abp. Jałbrzykowskiego, jako biskup tytularny Taborry. Konsekratorem po raz trzeci był prymas A. Hlond. Po tragicznej śmierci w wypadku samochodowym biskupa łomżyńskiego S. Łukomskiego zaczęły szerzyć się w Białymstoku pogłoski, iż jego następcą zostanie kolejny profesor białostockiego Seminarium – ks. Czesław Falkowski. Rzeczywiście 24 lutego 1949 roku Pius XII mianował go ordynariuszem w Łomży. Dnia 8 maja 1949 roku został konsekrowany w prokatedrze białostockiej przez abp. Jałbrzykowskiego i bp. Klepacza i bp. Świrskiego. Ostatnia konsekracja biskupia w Białymstoku, za czasów abp. Jałbrzykowskiego, miała miejsce 25 lutego 1952 roku. W miejsce zmarłego sufragana łomżyńskiego papież mianował 14 grudnia 1951 roku ks. A. Mościckiego. I tym razem konsekratorem został Metropolita Wileński⁴¹. Powołanie na stolicę biskupią aż pięciu kapłanów z białostockiego prezbiterium było źródłem jego ogromnej radości. Było dowodem właściwej formacji kapłańskiej, jaką wynieśli oni z Wilna, a zarazem okazaniem wdzięczności Arcybiskupowi za jego pasterską posługę.

⁴¹ AAB, [Czyżewski], op. cit., s. 298-310.

Wydział Teologiczny USB w Białymstoku został oficjalnie zlikwidowany przez władze państwowe w 1948 roku, chociaż ostatni protokół posiedzenia Rady Wydziału Teologicznego USB i Profesorów Seminarium Duchownego w Białymstoku nosi datę 19 grudnia 1951 roku.

Na Wydziale Teologicznym USB w Białymstoku miały miejsce dwa kolokwia habilitacyjne księży: ks. dr Władysława Suszyńskiego (1946) za rozprawę *Idea Boga w filozoficznym rozwoju św. Augustyna* i ks. dr Walentego Urmanowicza (1946), za pracę *Pochodzenie władzy państwowej i jej piastunowie*. Władze państwowe nie uznały jednak tych habilitacji.

Odbyła się obrona jednej rozprawy doktorskiej ks. Mariana Kalinowskiego *Sprawiedliwość, jako zasada katolickiej nauki społecznej* (1947). Rada WT USB w Białymstoku podjęła również decyzję o nadaniu doktoratu *honoris causa* ks. M. Klepaczowi, ale wydanie dyplomu nigdy nie nastąpiło.

Tytuł magistra na WT USB w Białymstoku otrzymało 6 księży: ks. Henryk Brzozowski – na podstawie pracy *Monografia parafii Dobrzyńniewo* (1946); ks. Edward Kisiel – *Czynnik moralny w genezie wiary według Mariana Zdziechowskiego* (1946); ks. Czesław Kałużyński – *Początkowe dzieje obrazu Matki Boskiej Szamotulskiej* (1947); ks. Adam Bakura – *Parafia i kościół w Starej Rozedrance* (1948); ks. Stanisław Więckiewicz – *Monografia parafii Kundzin* (1948) i ks. Mieczysław Stopczyński – *Szudziałowo – kościół i parafia* (1949).

Podjęte próby legalizacji Wydziału Teologicznego USB w Białymstoku nie zostały uwieńczone sukcesem. Władze państwowe nie zatwierdzały stopni naukowych nadawanych przez Wydział i zamierzały połączyć go z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu⁴². Ostatecznie zakazały jego działalności w 1948 roku. Nieoficjalnie profesorowie WT USB prowadzili wykłady w ramach Seminarium Duchownego do 1951 roku⁴³.

Likwidacja Seminarium Duchownego przy ul. Słonimskiej 8

To, co się nie udało władzom państwowym, które w końcu lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych XX wieku zamierzały zlikwidować Seminarium Duchowne w Białymstoku, dokonało się w 1961 roku.

⁴² S. Hołodok, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Białymstoku (1945-1951)*, „Studia Teologiczne”, 10(1992), s. 122-125.

⁴³ AAB, Wydział Teologiczny USB w Białymstoku, *Księga protokołów posiedzeń księży profesorów 1945-1955*.

W budynku przy ul. Słonimskiej 8 zamierzano umieścić Dom Dziecka. Seminarium nie podporządkowało się nakazowi opuszczenia zajmowanego gmachu z końcem czerwca 1961 roku. Odbyła się rozprawa sądowa. Zapadł wyrok o natychmiastowej eksmisji z dotychczasowego gmachu seminarium do domów o kubaturze kilkakrotnie mniejszej, a ponadto wymagających gruntownego remontu. W sierpniu rozpoczęto przeprowadzkę do lokali zastępczych przy ul. Warszawskiej 46 i Orzeszkowej 5. „Troska” Kuratorium o jak najszybszą przeprowadzkę była tak wielka, iż przysłano kilka samochodów ciężarowych wraz z obsługą do pomocy w ładowaniu i przenoszeniu rzeczy. Wywózce towarzyszyli także funkcjonariusze MO, którzy otoczyli gmach Seminarium i pilnowali porządku.

Istniejącą od 1931 roku przy ul. Słonimskiej 8 kaplicę też nakazano zamknąć. Dnia 13 sierpnia 1961 roku ks. Maciej Pawlik odprawił w tej kaplicy ostatnią Mszę św., w której udział wzięli wierni z Bojar. Było ich tak wielu, iż kaplica nie mogła ich pomieścić. Żal z powodu jej zamknięcia był ogromny. Nie obeszło się bez wzruszeń i łez. Choć jeszcze przez kilka następnych dni księża odprawiali w niej Msze św. wierni nie mieli już do niej wstępu. Zawsze jednak w te dni na schodach przed wejściem znaleźć można było wiązanek kwiatów.

ANEKS

U M O W A

Zawarta w mieście Białymstoku w dniu 29 marca 1945 roku między Jerzym Kockim, prawnym współwłaścicielem i przedstawicielem Stowarzyszenia Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych, oraz administratorem nieruchomości budynków położonych w tymże mieście Białymstoku przy ul. Słonimskiej nr. 8 jako wynajmującym z jednej strony a Księdzem Janem Krassowskim, prokuratorem Rz.-Katolickiego Seminarium Duchownego, działającym z mocy generalnej plenipotencji z ramienia Kurii Metropolitalnej Wileńskiej na rzecz wymienionego Seminarium Duchownego, jako najemcą z drugiej strony o niżej podanej treści.

§1.

Jerzy Kocki jako współwłaściciel i administrator nieruchomości i budynków przy ul. Słonimskiej nr 8 w Białymstoku wynajmuje Księdzu Janowi Krassowskiemu, pełnomocnikowi Kurii Metropolitalnej Wileńskiej działającego w imieniu i na rzecz repatriowanego z terytorium Litewskiej SRR m. Wilna do Polski Rz.-Katolickiego Seminarium Duchownego, pomieszczenie mieszkalne

w nowym budynku przy ul. Słonimskiej nr 8 w Białymstoku, a Ksiądz Jan Krassowski pomieszczenie to bierze w najem.

§2.

Przedmiotem najmu wspomnianego w §1 niniejszej umowy jest pomieszczenie mieszkalne w nowym budynku, a składające się:

1. z całego parteru
2. ze wszystkich pokoi na I-szym piętrze, z wyjątkiem kuchni na tym piętrze
3. ze wszystkich lokali /pokoi/ na drugim piętrze
4. ze wszystkich pomieszczeń /pokoi/ na trzecim piętrze tegoż budynku.

§3.

Jerzy Kocki, zwany w następnych paragrafach umowy wynajmującym, a Ksiądz Jan Krassowski – najemcą, pierwszy oddaje wszystkie wyszczególnione w §2 niniejszej umowy pomieszczenia mieszkalne wraz publiczną kaplicą, drugi jako najemca tych pomieszczeń bierze je w najem.

§4.

Najem przedmiotu został zawarty na okres czasu lat 15-stu /piętnastu/, rozpoczynający się z dniem podpisania niniejszej umowy i z tymże dniem przejścia najmowanego przez najemcę pomieszczenia mieszkalnego do wyłącznego swego rozporządzenia, a kończący się z dniem 31 grudnia 1960 r.

O ile przed dniem 31.XII.1960 r. w terminie trzymiesięcznym nie nastąpi na piśmie wypowiedzenie przedmiotu najmu, albo wypowiedzenie to zostanie zaniechane /art. 389 KZ/niniejsza umowa najmu pomieszczenia mieszkalnego przedłuży się na czas nieoznaczony /art. 393 KZ/ z tym, że po upływie terminu 31.XII.1960 r. będzie przysługiwało każdej z umawiających się stron prawo wypowiedzenia przedmiotu najmu, wzgl. zawarcia nowej pisemnej umowy najmu, na warunkach i z terminem jej ważności, przewidzianych przepisami w tym czasie obowiązującego prawa.

Dla terminowego wykonania wypowiedzenia miarodajna będzie data otrzymania potwierdzenia listem poleconym.

§5.

Od dnia 1-go stycznia 1961 roku każda z umawiających się stron zobowiązuje się ustalić wysokość czynszu miesięcznego, lub rocznego za przedmiot najmu wg norm przepisem prawa w tym czasie przewidzianych. W danym wypadku nowe warunki umowy muszą być wyrażone na piśmie i dołączone jako część składowa do niniejszej umowy posiadanej przez interesowne strony.

§6.

Niniejsza umowa nabiera swej ważności i mocy obowiązującej z dniem jej podpisania przez umawiające się między sobą strony.

§7.

Wynajmujący obowiązuje się wydać najemcy przedmiot najmu w dniu opuszczenia najmowanego pomieszczenia mieszkalnego przez stacjonowane w nim oddziały Wojsk Zw. Socjal. Sowieckich Republik.

§8.

Z dniem przejęcia przedmiotu najmu, najemca jest władny natychmiast przystąpić do kapitalnego remontu najmowanego pomieszczenia mieszkalnego.

§9.

Z chwilą zamieszkania w najmowanym przez najemcę pomieszczeniu i objęcia z tą chwilą tego pomieszczenia w użytkowanie, faktycznym najemcą przedmiotu najmu staje się Kuria Metropolitalna Wileńska, oraz działający z jej ramienia Zarząd Rz.-Katolickiego Seminarium Duchownego W Białymstoku, w osobach rektora i prokuratora tegoż Seminarium.

Historia
Kościoła

§10.

Wynajmujący i najemca stwierdzają, że najmowane pomieszczenie mieszkalne jest wskutek działań wojennych w stanie ciężkiego uszkodzenia, niezdatnego do użytkowania bez uprzedniego dokonania w nim kapitalnego remontu i przebudowy niektórych lokali stosownie do potrzeb Seminarium Duchownego jako Instytucji Naukowej, wymagającej urządzenia sal wykładowych, kuchni, jadalni, pomieszczenia na ulokowanie biblioteki itp.

§11.

Wynajmujący i najemca wspólnie oglądali przedmiot najmu i jednomyślnie w nim stwierdzili:

- a. brak szyb we wszystkich oknach najmowanego pomieszczenia,
- b. brak ram okiennych w niektórych lokalach tego pomieszczenia,
- c. w większości wypadków brak drzwi do pojedynczych pokoi,
- d. brak zamków, klamek, zawiasów zarówno do drzwi jak i okien,
- e. będące w tym budynku centralne ogrzewanie i urządzenie kanalizacji – wymagają gruntownego remontu i naprawy,
- f. w ubikacji zachodzi potrzeba ustawienia mis i sedesów klozetowych,
- g. najmowane pomieszczenie wymaga naprawy i przeprowadzenia nowej instalacji elektrycznej w poszczególnych lokalach, jak również znajdujące się w nich grzejniki /kaloryfery/ centralnego ogrzewania wymagają w przeważającej części swej zmiany, częściowo przeczyszczenia i zmiany rur łącznikowo – przewodowych, a to wskutek uszkodzeń, powstałych z eksplozji miny, założonej w celach niszczyielskich przez okupanta w tym pomieszczeniu.

§12.

Najemca wyraża ze swej strony gotowość i zgodę na całkowite poniesienie kosztów, związanych z kapitalnym remontem i przebudową niektórych lokali najmowanego przez siebie, a oddanego przez wynajmującego pomieszczenia mieszkalnego, oraz zobowiązuje się na własny swój rachunek przeprowadzić remont najmu do stanu zdatnego do użytkowania.

§13.

Wynajmujący, licząc się z poważnym wkładem gotówki przez najemcę w doprowadzeniu najmowanego przez siebie pomieszczenia mieszkalnego

do stanu kompletnie zdadnego do użytkowania – oddaje bezpłatnie najemcy przedmiot najmu na okres czasu od dnia przejścia przedmiotu najmu w użytkowanie do dnia 31 grudnia 1960 r.

Wszelkie adaptacje i remonty najętego pomieszczenia przeprowadza najemca na własny koszt bez regresu do wynajmującego. Te adaptacje i remonty idą na rachunek najemcy i nie przysługuje mu pretensja przeciw wynajmującemu z tytułu inwestycji dokonanych na przedmiocie najmu.

§14.

Przedmiotu najmu nie wolno używać do innego celu, aniżeli to podano w §2 i §10 niniejszej umowy bez pisemnego zezwolenia wynajmującego, ani też przenosić praw z tej umowy wypływających na osoby trzecie w całości lub części w szczególności wykluczony jest podnajem przedmiotu najmu / art. 398 §1 K. Z./.

§15.

Najemca jest obowiązany obchodzić się troskliwie z przedmiotem najmu. Obowiązkiem najemcy jest utrzymywać przedmiot najmu i będące w nim ubikacje w stanie czystym i zgodnym z przepisami sanitarno-policyjnymi.

§16.

Po dokonaniu kapitalnego remontu w najętym pomieszczeniu mieszkalnym wszelkie dalsze zmiany budowlane na ścianach, podłogach, oknach, drzwiach i innych częściach przedmiotu najmu wolno będzie najemcy skutecznić tylko za pisemnym pozwoleniem wynajmującego.

§17.

Po ukończeniu najmu obowiązany będzie najemca oddać przedmiot najmu w stanie zdadnym do użytkowania. Wynajmujący przejmie przedmiot najmu w tym stanie, w jakim będzie się znajdował w chwili ukończenia najmu bez odszkodowania ze strony najemcy.

§18.

W wypadku przejścia własności przedmiotu najmu na osoby trzecie wynajmujący będzie obowiązany przenieść obowiązki z tej umowy wypływające na nowonabywcę. Wynajmujący odpowiada przed najemcą za wszelkie szkody, zrządzone najemcy zaniedbaniem tego obowiązku /art. 399, 400 K. Z./.

§19.

Wszelkie zmiany i uzupełnienia tej umowy będą sporządzone w formie pisemnej /art. 109-111 K. Z./ pod rygorem ich nieważności.

§20.

Wszelkie zawiadomienia wzajemne strony przewidziane bądź niniejszą umową bądź też ustawą, mają być dokonywane pod adresem każdego kontrahenta, podanym w tej umowie, względnie pod adresem zmienionym, a podanym przez kontrahenta na piśmie do wiadomości drugiej stronie.

§21.

Wynajmujący i najemca uzależniają nadanie ważności tej umowie od uzyskania w myśl przepisów dekretu z dnia 7 września 1944 r. PKWN /Dz. Ust. R.P. Nr 4 poz.18 /zezwolenia/orderu/ Komisji Mieszkaniowej na prawo zajęcia najmowanego pomieszczenia mieszkalnego. Najemca obowiązany jest uzyskać order Komisji Mieszkaniowej dołączyć w oryginale do posiadanej przez siebie niniejszej umowy na dowód prawnego zajęcia przez siebie przedmiotu najmu, oraz powiadomić wynajmującego o uzyskanym z Komisji Mieszkaniowej zezwoleniu, dołączając w odpisie order do umowy posiadanej przez drugą stronę.

§22.

Wszelkie pretensje sporne z niniejszą umową związane mogą być dochodzone w drodze specjalnie powołanych przez siebie arbitrów polubownych.

§23.

Umowę niniejszą sporządzono w trzech jednobrzmiących egzemplarzach, podpisanych własnoręcznie przez każdego z kontrahentów, z przeznaczeniem jednego egzemplarza umowy dla Kurii Metropolitalnej w Białymstoku, drugiego egzemplarza dla wynajmującego i trzeciego egzemplarza dla Zarządu Rz.- Katolickiego Seminarium Duchownego.

Białystok dnia 29 marca 1945 r.

Podpis wynajmującego

Podpis najemcy

Słowa klucze: Białystok, Seminarium Duchowne, Wydział Teologiczny, Zgromadzenie Sług Maryi Niepokalanej.

Bibliografia:

1. Hołodok S., *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Białymstoku (1945-1951)*, „Studia Teologiczne”, 10(1992).
2. Krahel T., *Jałbrzykowski Romuald 1945-1955*, [w:] *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, Białystok 1981.
3. Mikłaszewicz I., *Polityka wyznaniowa państwa radzieckiego wobec Kościoła katolickiego na Litwie w latach 1944-1965*, Warszawa 1997, mps w BUW.
4. Pankiewicz J., *Dzieje*, [w:] E. Ozorowski (red.), *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, Białystok 1981.
5. Paszkiewicz M., *Dziesięciolecie rządów arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego w Białymstoku (1945-1955)*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku”, 6(1980), nr 2.

Źródła archiwalne

1. Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej: AAB), W. Suszyński, *Informacje o losach Wileńskiego Seminarium Duchownego w czasie wojny od roku 1939 do dnia 5 sierpnia 1946*, mps, s. 3.
2. Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas (dalej: LCVA), Litewskie Centralne Archiwum Historyczne w Wilnie, F R-181, op. 1, dz. 6, s. 25.
3. Lietuvos Ypatingasis Archyvas (dalej: LYA), Litewskie Archiwum Specjalne, f. K-1, b. P-14464, Sprawa R. Jałbrzykowskiego, *Memorandum*, s. 41-76.
4. LYA, f. K-1, b. P-14464, Sprawa R. Jałbrzykowskiego.
5. LYA, f. K-1, b. P-14464, Sprawa R. Jałbrzykowskiego, Akt oskarżenia z 25 IV 1945 r., s. 68-70.
6. LYA, f. K-1, b. P-14464, Sprawa R. Jałbrzykowskiego, Protokół z przesłuchania abpa R. Jałbrzykowskiego z 7 II 1945 r.
7. LYA, f. K-1, b. P-14464, k. 76, Sprawa R. Jałbrzykowskiego, Wyciąg z protokołu nr 20 Kolegium Specjalnego przy NKWD ZSRR z 4 IV 1945 r.
8. AAB, [S. Czyżewski], *Ks. Dr Romuald Jałbrzykowski. Arcybiskup Metropolita Wileński. Wspomnienia*, Białystok 1959, mps, s. 284.
9. Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej: APB), sygn. I-137, k. 10, Pismo Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku do Prezydium WRN w Białymstoku, z dn. 5 V 1972 r.
10. AAB, Sprawy lokalowe AWSO Orzeszkowa 5 i Słonimska 8, Pismo biskupa W. Suszyńskiego rektora AWSO do Kuratorium Okręgu Szkolnego Białostockiego, z dn. 4 IV 1960 r.
11. AAB, Pismo ks. A. Chodyki, dziekana białostockiego, do ks. prob. z Uhowa, z 10 X 1944 r.
12. AAB, Księga protokołów sesji księży profesorów Seminarium Duchownego z lat 1944-1948, protokół z dn. 30 IV 1945 r.
13. AAB, Księga protokołów sesji księży profesorów Seminarium Duchownego z lat 1944-1948, protokół z dn. 31 IV [błąd w zapisie, chodziło najprawdopodobniej o 1 V] 1945 r.
14. AAB, Zaproszenie na inaugurację roku akademickiego w Seminarium Duchownym w Białymstoku, z 21 V 1945 r.
15. AAB, Księga protokołów sesji księży profesorów Seminarium Duchownego, z lat 1944-1948, protokół z dn. 31 IV [błąd w zapisie, chodziło najprawdopodobniej o 1 V] 1945 r.
16. AAB, Kwit kasowy z 11 V 1945 r.
17. AAB, Pismo ks. A. Chodyki, dziekana białostockiego, do ks. prob. z Uhowa, z 4 V 1945 r.
18. AAB, Sprawy Wydziału Teologicznego USB po przeniesieniu do Białostoku.
19. AAB, Suszyński, *Informacje o losach*, s. 4.
20. AAB, Paszkiewicz, *Dziesięciolecie rządów*, s. 96.
21. AAB, Wydział Teologiczny USB w Białymstoku, *Księga protokołów posiedzeń księży profesorów 1945-1955*.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.14

*Alina Zawadzka**Archiwum i Muzeum Archidiecezji Białostockiej*

Likwidacja Wileńskiego Seminarium Duchownego w 1945 roku

LIQUIDATION OF VILNIUS SEMINARY AND DISPLACEMENT TO BIALYSTOK IN 1945

The seminary in Białystok was formed as a result of a closure of a Seminary in Vilnius, which was founded by the bishop of Vilnius Jerzy Radziwiłł on 11th January 1582.

In 1925 the Vilnius Seminary was merged with the Theological Department of Stefan Batory University (USB). In December 1939 USB was liquidated, however the Theological Department acted in secret. After mass arrests of professors and clerical students, in March 1942 bishop Romuald Jałbrzykowski and Rev. Adam Sawicki were imprisoned. A seminary was liquidated and was not reopened until October 1944.

Unfortunately, authorities closed the Vilnius Seminary on 20th February 1945. Bishop R. Jałbrzykowski made a decision to move the Seminary to Białystok, where in spring, on the 8th of May 1945 it commenced its activity. A month later an order was given to remove the archbishop R. Jałbrzykowski from Vilnius. He left for Białystok on 15th July 1945. From here he managed the part of the Vilnius archdiocese which stayed within the Poland's borders.

Key words: The seminary in Vilnius, Seminary in Białystok, liquidation, bishop Romuald Jałbrzykowski, Vilnius archdiocese.

Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku powstało w wyniku przemian politycznych w czasie drugiej wojny

światowej i jest spadkobiercą tradycji Seminarium Duchownego w Wilnie.

11 stycznia 1582 roku bp Jerzy Radziwiłł¹ założył Seminarium Duchowne w Wilnie, którym początkowo opiekowali się jezuiti. Zawile wydarzenia historyczne uniemożliwiały funkcjonowanie uczelni. Swjej działalności nie mogło kontynuować w czasie inwazji rosyjskiej (zakończonych w 1661 roku), po Powstaniach Listopadowym i Styczniowym. Nauka przerwana została również w latach I wojny światowej i seminarium otwarto dopiero w roku 1920, gdy Wilno wraz z Wileńszczyzną zostało przyłączone do Polski.

Szczególną troską otaczali seminarium bp Jerzy Matulewicz² i bp Romuald Jałbrzykowski³, który w roku 1926 został Arcybiskupem

¹ Jerzy Radziwiłł ur. się 31 maja 1556 roku koło Wilna. Święcenia kapłańskie i sakrę biskupią przyjął w 1583 roku. Biskup krakowski i wileński. Zmarł 21 stycznia 1600 r. w Rzymie.

² Jerzy Bolesław Matulewicz (Jurgis Matulaitis-Matulevičius) ur. się 13 kwietnia 1871 roku w Lugine, k. Mariampola (na Litwie). Do 1893 roku był w Seminarium Duchownym w Kielcach i następne dwa lata w Seminarium Duchownym w Warszawie. Ukończył Akademię Duchowną w Petersburgu, w 1898 roku przyjął święcenia kapłańskie, a we Fryburgu uzyskał dyplom doktora teologii dogmatycznej. Kierował Stowarzyszeniem Mariańskim Świeckich Kapłanów w Warszawie. Odnowił i zreformował Zakon Marianów. W roku 1909 złożył śluby zakonne. Założył domy marianów w Chicago, Warszawie, Mariampolu. Założył dwa żeńskie zgromadzenia: w Kownie, w roku 1918, Zgromadzenie Sióstr Ubogich od Niepokalanego Poczęcia i w roku 1923 Zgromadzenie Służebnic Jezusa w Eucharystii (działające wśród ludności białoruskiej). W 1918 roku został mianowany przez Benedykta XV biskupem wileńskim, jednak w 1925 zrezygnował z funkcji zarządzania diecezją i opuścił Wilno. W tymże roku został mianowany wizytatorem apostolskim na Litwę. Przygotował projekt nowej litewskiej administracji kościelnej, dostosował ją do granic państwowych. Przyczynił się do zawarcia konkordatu Litwy z Watykanem. Zmarł 27 stycznia 1927 roku w Kownie. 28 czerwca 1987 roku został beatyfikowany przez Jana Pawła II. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, wyd. 2, Warszawa 2000, kol. 287; Z. Proczek, *Jerzy Matulewicz bł.*, [w:] S. Wielgus, J. Duchniewski (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, s. 1228-1230.

³ Romuald Jałbrzykowski ur. się 7 lutego 1876 we wsi Łętowo-Dąb, w diecezji sejneńskiej. W roku 1893 wstąpił do Seminarium Duchownego w Sejnach i w roku 1898, jako diakon, został skierowany do Akademii Duchownej w Petersburgu. Święcenia kapłańskie przyjął 9 marca 1901 roku, a w roku następnym uzyskał stopień magistra teologii na tejże Akademii. W roku 1909 został wicerektorem Seminarium Duchownego i kanonikiem Kapituły Katedralnej w Sejnach. Podczas ofensywy niemieckiej w 1915, Seminarium Duchowne przeniesiono do Mohylewa, gdzie zostało rozwiązane. Ksiądz Jałbrzykowski udał się do Mińska, gdzie wszedł do zarządu Komitetu Obywatelskiego i pomagał uchodźcom. Wrócił do Polski. W roku 1918 został proboszczem w Radziłowie, w lipcu prekonizowany na biskupa tytularnego Kuzy i sufragana diecezji sejneńskiej. Zorganizował

Metropolitą Wileńskim. Gmach seminaryjny mieścił się w klasztorze Karmelitów przy kościele św. Jerzego (ul. Mostowa). Od roku 1925 Wileńskie Seminarium Duchowne połączone było z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego. Klerycy uczęszczali na wykłady i zdobywali stopnie naukowe⁴.

Lata 1939-1944 spowodowały podziały polityczne i administracyjne Litwy, które miały wpływ na archidiecezję wileńską. Zmiany pojałtańskie zdecydowały o strukturalnym życiu Kościoła katolickiego. Archidiecezję wileńską przecięły granice trzech państw: Polski, Litewskiej Republiki Sowieckiej i Białoruskiej Republiki Sowieckiej. Wilno wraz z Wileńszczyzną znalazły się po stronie Litewskiej SRS.

15 grudnia 1939 roku zlikwidowano Uniwersytet Stefana Batorego, jednak Wydział Teologiczny działał dalej potajemnie w gmachu tegoż Seminarium⁵. Rektorem Seminarium już od 30 lat był ks. Jan Uszyło⁶. W 1939 roku pracowało tu ponad 20 księży wykładowców. Uczyło się tutaj 128 kleryków, którzy jednocześnie byli studentami Wydziału⁷. W sierpniu i wrześniu 1940 roku władze Litewskiej Republiki Sowieckiej i państwowe instytucje sądowe zajęły gmach Seminarium. Sprawa ta znalazła się w Komisariacie Spraw Wewnętrznych w Kownie, który po miesiącu odmówił Seminarium prawa nauczania. Na mocy władz litewskich alumni musieli się kształcić w jednym z pozostawionych seminarium na całą Litwę – w Kownie. Jednak praca w roku akademickim 1940/41 odbywała się dalej w ciasnym lokalu Seminarium

w Łomży Seminarium Duchowne i został jego pierwszym rektorem. Aktywnie angażował się w życie społeczne. 14 grudnia 1925 został pierwszym biskupem nowo utworzonej diecezji łomżyńskiej. 24 czerwca 1926 został mianowany Arcybiskupem Metropolitą Wileńskim. Na tym stanowisku pozostał do roku 1945. W latach 1942-1944 internowany w Mariampolu, rok później więziony na Łukiszkach w Wilnie. Od roku 1945 zarządzał Archidiecezją Wileńską z Białegostoku. Zmarł 19 czerwca 1955 w Białymstoku. P. Nitecki, *Biskupi...*, op. cit., kol. 164-165; S. Hołodok, *Romuald Jałbrzykowski*, [w:] S. Wielgus, J. Duchniewski (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, kol. 737-738; A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002, s. 17-45.

⁴ Szerzej: L. Piechnik, *Seminaria duchowne w (archi)diecezji wileńskiej do 1939 roku*, „Studia Teologiczne” 5-6(1987-1988), s. 201-231.

⁵ Zob. T. Krahel, *Wydział Teologiczny USB i Wileńskie Seminarium Duchowne w latach II wojny światowej*, [w:] E. Feliksiak, A. Mironowicz (red.), *Wilno i Kresy Północno-Wschodnie. Materiały II Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku 14-17 IX 1994 w czterech tomach*, t. 1, *Historia i ludzkie losy*, Białystok 1996, s. 205-219.

⁶ ks. Jan Uszyło, ur. 1871, wyśw. 1894, zm. 1950.

⁷ *Catalogus ecclesiarum et cleri archidioecesis Vilnensis pro Anno Domini 1939*, Wilno 1939, s. 22-26.

w Wilnie, gdzie liczba alumnów wynosiła 90 osób⁸. W następnym roku akademickim 1941/42 Seminarium prowadziło działalność pod okupacją niemiecką. Na początku władze zezwoliły na kontynuację nauki. Jednak na początku roku 1942 rozpoczęły się masowe aresztowania polskiego duchowieństwa. 3 marca tegoż roku gestapo i litewska policja (Sauguma) podczas wykładów aresztowały 15 profesorów razem z rektorem ks. Janem Uszyłło i 72 kleryków Wileńskiego Seminarium Duchownego. Osadzono ich w więzieniu na Łukiszkach, skąd kleryków zdolnych do pracy wywieziono do Niemiec⁹. Tego samego dnia uwięziono proboszczów i pracowników Kurii¹⁰. Tylko nieliczni uniknęli uwięzienia. 22 marca aresztowano i wywieziono abp. R. Jałbrzykowskiego i kanclerza Kurii ks. Adama Sawickiego¹¹ do Wiłkowyszek. Metropolite osadzono w klasztorze oo. Marianów w Mariampolu. Pozostał tu do sierpnia 1944 roku. Zrabowano sprzęt seminaryjny, zapasy żywnościowe, własność profesorów. Wileńskie Seminarium Duchowne zostało zlikwidowane i pracę rozpoczęło dopiero w październiku 1944 roku¹².

Należy wspomnieć o seminarium, które abp Mečislovas Reinys¹³ otworzył w Wilnie podczas nieobecności metropolity abp. R. Jałbrzykowskiego. Po zamknięciu przez Niemców Seminarium, w czerwcu 1942 roku abp M. Reinys wznowił działalność uczelni i na nowego rektora powołał ks. Ladasa Tulabę¹⁴ z diecezji wiłkowyskiej. Mieściło się

⁸ AAB, W. Suszyński, *Informacje o losach Wileńskiego Seminarium Duchownego w czasie wojny od r. 1939 do dnia 5 sierpnia 1946 r.*, s. 2.

⁹ AAB, Garść informacji z życia religijnego archidiecezji wileńskiej z lat 1940-1942, s. 1.

¹⁰ T. Krahel, *Archidiecezja wileńska*, [w:] Z. Zieliński (red.), *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945, Metropolia wileńska i lwowska, zakony*, Katowice 1992, s. 33.

¹¹ ks. Adam Sawicki, ur. 1887, wyśw. 1908, zm. 1968.

¹² AAB, Sąd Arcybiskupi i Metropolitalny Wileński – Wilno, opieczętowany dn. 10 II 1948.

¹³ Mieczysław Reinys (Mečislovas Reinys) ur. 15 lutego 1884 we wsi Magadaskar w diecezji kowieńskiej. Studia seminaryjne rozpoczął w Wilnie, a ukończył w Petersburgu. Świecenia kapłańskie przyjął w roku 1907. Od roku 1914 pracował w Wilnie. Brał udział w antypolskiej działalności. W roku 1922 został wydany do Kowna, gdzie wykładał na Uniwersytecie. Był również współzałożycielem Litewskiej Akademii Sztuki i Nauki. 5 kwietnia 1926 został konsekrowany na biskupa sufragana diecezji wiłkowyskiej. Po zajęciu przez Litwę Wileńszczyzny, dnia 18 lipca 1940 roku został mianowany arcybiskupem tytularnym Cypseli i sufraganiem wileńskim. W roku 1947 aresztowany przez NKWD i zesłany na 25 lat katorgi pod zarzutem współpracy z podziemiem litewskim. Zmarł w roku 1953 we Władymirze k. Moskwy. P. Nitecki, *Biskupi...*, op. cit., kol. 378.

¹⁴ ks. Ladas Tulaba, ur. 1912, wyśw. 1934, zm. 2002.

ono w klasztorze benedyktyńskim przy kościele św. Michała w Wilnie. Było to seminarium litewskie. Rozpoczęło ono pracę 28 września 1942 roku, dokąd przebywali alumni z innych diecezji. Na dwóch latach studiów filozoficznych i czterech teologicznych uczyło się 44 kleryków narodowości litewskiej i białoruskiej. Mimo to, kilku kleryków narodowości polskiej ukończyło to seminarium¹⁵. Do kadry profesorskiej został włączony jeden Polak – ks. Jan Uszyłło. Jednak 19 marca 1943 władze niemieckie zażądały opuścić pomieszczenie Seminarium, a uczelnia została zamknięta. Klerycy kontynuowali najpierw naukę samodzielnie, a po negocjacjach z władzami, w październiku 1943 roku zezwolono jednak na rozpoczęcie nowego roku akademickiego. W czerwcu 1944 sześciu kleryków otrzymało święcenia kapłańskie¹⁶. Latem 1944 roku działalność Seminarium zostało przerwane.

Po wkroczeniu Armii Czerwonej do Wilna w lipcu 1944 roku, Wileńszczyzna znalazła się pod panowaniem sowieckim. Wrócił do Wilna abp Romuald Jałbrzykowski. Podjął się pracy nie tylko w ramach Litewskiej SRS, ale też i w Białoruskiej SRS¹⁷. W maju 1944 roku utworzono Radę ds. Kultów Religijnych, do kompetencji której należała kontrola działalności Kościoła katolickiego¹⁸. Plany rozwoju działań duszpasterskich zostały więc przerwane przez zarządzenia Rady ds. Kultów Religijnych i jej pełnomocnika. Podlegał on przewodniczącemu Rady Komisarzy Ludowych albo jego zastępcom.

Jak już wspomniałam, po zajęciu Wilna przez wojska sowieckie latem 1944 roku, do Wilna wrócili z obozów księża i m.in. profesoro- wie Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego. Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski nakazał wznowić Wileńskie Seminarium Duchowne, gdzie rok akademicki 1944/45 rozpoczął się w październiku¹⁹. Rektorem nadal był ks. J. Uszyłło, dziekanem Wydziału Teologicznego – potajemnie – ks. Michał Klepacz²⁰. Przebywało w nim 68

¹⁵ R. Laukaitytė, *Archidiecezja wileńska w latach 1942-1944: pod władzą Mečislovasa Reinysa*, „Biuletyn Historii Pogranicza”, nr 9, Białystok 2008, s. 41.

¹⁶ LMAB, f. 318, t. 34325, k. 3 [Liber Ordinatum, Vilniaus Arkivyskupijos dvasininkų sąrašai]. O działalności seminarium w latach 1942-1944 szerzej: L. Tulaba, *Nuo Dusios iki Tiberio. Atsiminimai I*, Roma 1993, s. 121-146; R. Laukaitytė, *Archidiecezja...*, op. cit., s. 35-51.

¹⁷ A. Szot, *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski na białostockiej ziemi (1945-1955)*, [w:] T. Kasabuła, J. J. Milewski (red.), *Między Wilnem a Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego*, Białystok 2007, s. 75.

¹⁸ LCVA, f. R-181, ap. 1, b. 236, k. 77 [Notatka P. Anilionisa z 19 IX 1979].

¹⁹ H. Gulbinowicz, *Na drogach życia*, [w:] *Życie – to wielka tajemnica. Wspomnienia ks. Antoniego Dilysa*, oprac. L. Narkowicz, Wilno 2003, s. 7.

²⁰ ks. Michał Klepacz, biskup łódzki, ur. 1893, wyśw. 1916, zm. 1967.

kleryków narodowości polskiej i litewskiej: na I roku – 21 kleryków, II – 17, III – 4, IV – 15, V – 5, VI – 6²¹. Oprócz ks. Uszyły i ks. Klepacza, pracowało jeszcze 17 profesorów, z nich dwaj Litwini: abp M. Reinys i ks. Vincentas Taškūnas²². Nauka odbywała się w przyspieszonym tempie, gdyż trwała jeszcze wojna, a nie było wiadomo, jak długo będzie istniała taka sytuacja dla seminarium.

Profesorów i kleryków wspierali duchowieństwo i wierni. Były skromne warunki, nie było prądu. Uczono trzech języków: polskiego, litewskiego i rosyjskiego. Metropolita dbał o to, aby każdy kleryk znał język litewski, gdyż jego znajomość była konieczna. Alumn mógł trafić do parafii, gdzie mieszkała duża liczba wiernych narodowości litewskiej i dla nich odprawiano nabożeństwa w tym języku²³.

Wraz ze zmianą granic na terenie Litwy parafie znalazły się w 9 dekanatach (w skład archidiecezji weszły parafie dekanatów, leżących na terenie Białorusi), w których pracowało 215 kapłanów diecezjalnych i zakonnych²⁴. Należy zaznaczyć, iż pierwszą wstępną listę z danymi dotyczącymi stanu archidiecezji wileńskiej z drugiej połowy 1944 roku napisał rektor Wileńskiego Seminarium Duchownego ks. Jan Uszyły²⁵. Mimo niektórych braków, jest to bardzo cenny wykaz, ponieważ zawiera spis osobowy księży pracujących w Seminarium Duchownym w Wilnie, a także zakonów i zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich wraz z liczbą ich członków.

Prawie jednocześnie rozpoczęły się ingerencje władz w wewnętrzne sprawy Kościoła, a także w pracę duszpasterską. Na Wileńszczyźnie postanowiono rozwiązać przede wszystkim problem etniczny. Takim rozwiązaniem był „Układ pomiędzy Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a rządem Litewskiej Socjalistycznej Republiki Rad dotyczący ewakuacji obywateli polskich z terytorium Litewskiej SRS i ludności litewskiej z terytorium Polski” podpisany dnia 22 września 1944 roku²⁶. Miała być ona dobrowolna. Ewakuacja z lat 1944-1947

²¹ LCVA, f. R-181, ap. 1, b. 24, k. 49v-50 [Lista kleryków Rzym-Kat. Seminarium Duchownego w Wilnie]. Liczba kleryków wzrastała i już w styczniu 1945 roku było 73 kleryków. T. Krahel, *Wydział Teologiczny USB...*, op. cit., s. 216.

²² LCVA, f. R-181, ap. 1, b. 24, k. 49 [Lista profesorów Rzym-Kat. Seminarium Duchownego w Wilnie]; ks. Wincenty Taszkun (Vincentas Taškūnas), ur. 1880, wyśw. 1904, zm. 1967.

²³ H. Gulbinowicz, *Na drogach życia...*, op. cit., s. 7-8.

²⁴ Na podstawie: LCVA, R-181, ap. 1, b. 24, k. 79-94.

²⁵ LMAB, f. 318, b. 22848, k. 1-4.

²⁶ Dokumenty zamieszczone w: *Przesiedlenie ludności polskiej z Kresów Wschodnich do Polski 1944-1947*, wybór, oprac. i red. dokumentów S. Ciesielski, Warszawa

i 1956-1959 ludności polskiej z Wileńszczyzny doprowadziła do zmian demograficznych samego miasta Wilna, ale też i całego kształtu struktury narodowościowej w państwie²⁷. Dotknęła ona inteligencję, duchowieństwo, żołnierzy Okręgu Wileńskiego AK²⁸, mieszkańców miast, a także wsi, gdzie ludzie pracowali na roli i było ich najwięcej. Pod znakiem zapytania stał problem ewakuacji polskich sierot z wileńskich domów dziecka²⁹.

Jednym z pierwszych posunięć władz było zamykanie Seminarium Duchownych. 9 lutego 1945 roku Rada Komisarzy Ludowych przyjęła uchwałę, która zezwalała na działalność jedynie Kowieńskiego Seminarium Duchownego, co oznaczało zamknięcie trzech pozostałych seminarium w Wilnie, Telszach i Wiłkowyszkach.

W grudniu 1944 roku pełnomocnikiem Rady ds. Kultów Religijnych został Alfonsas Gailevičius³⁰. Rozpracowano więc plan likwidacji Wileńskiego Seminarium Duchownego. Arcybiskupa Jałbrzykowskiego scharakteryzowano jako „zajadłego polskiego nacjonalistę”, a Seminarium zarzucono, że zaczęło swoją pracę nielegalnie, gdyż nie poinform-

1999, s. 55. O organizacji ewakuacji ludności polskiej z terenów Związku Sowieckiego piszą: K. Kersten, *Repatriacja ludności polskiej po II wojnie światowej (studium historyczne)*, Wrocław 1987; J. Czerniakiewicz, *Repatriacja ludności polskiej z ZSRR 1944-1948*, Warszawa 1987; J. Siedlecki, *Losy Polaków w ZSRR w latach 1939-1986*, Londyn 1987; Zob. A. Paczoska, *Powojenna ewakuacja ludności – sposób na rozwiązanie problemów etnicznych Wileńszczyzny*, [w:] P. Niwiński (red.), *Opór wobec systemów totalitarnych na Wileńszczyźnie w okresie II wojny światowej*, Gdańsk 2003, s. 81-93.

²⁷ Ewakuacja miała miejsce także z Litwy etnicznej (w dwudziestoleciu międzywojennym nazywana Litwą Kowieńską). Punkty rejestracyjne znajdowały się w Kownie, Kiejdanach, Poniewieżu i w Wiłkomierzu. Litwę etniczną opuściło 1,8 tys. osób. K. Buchowski, *Uwagi o tak zwanych repatriacjach ludności polskiej z terenów Litwy etnicznej w latach 1945-1947*, [w:] M. Kietliński, W. Śleszyński (red.), *Repatriacje i migracje ludności pogranicza XX wieku. Stan badań oraz źródła do dziejów pogranicza polsko-litewsko-białoruskiego*, Białystok 2004, s. 109. Zob. idem, *Szkice polsko-litewskie czyli o niełatwym sąsiedztwie w pierwszej połowie XX wieku*, Toruń 2006, s. 199-211.

²⁸ Kierownictwo NKWD-NKGB Litewskiej SRS ściagało członków organizacji antysowieckich i uznało, że podziemna polska organizacja wykorzystywała procesy przesiedlencze do określonych celów. Szerzej: V. Stravinskienė, *Polska ludność Litwy Wschodniej i Południowo-Wschodniej w polu widzenia sowieckich służb bezpieczeństwa w latach 1944-1953*, „Biuletyn Historii Pogranicza”, nr 11, Białystok 2011, s. 57-72.

²⁹ A. Srebrakowski, *Polacy z Litwy*, „Karta” 7(1992), s. 48-49.

³⁰ Alfonsas Gailevičius (1910-1998) – piastował urząd pełnomocnika Rady ds. Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów ZSRS na Litewską SRS w latach 1944-1947. Następnie do roku 1953 był zastępcą szefa Organów Bezpieczeństwa LSRS.

owano o tym władz³¹. W styczniu 1945 roku przeprowadzono rewizję w Kurii, kościele Świętego Ducha i czterech klasztorach³². Aresztowano metropolitę Jałbrzykowskiego wraz z kanclerzem ks. A. Sawickim i kilkoma księżmi, byli to: Aleksander Lachowicz³³, Lucjan Pereświat-Sołtan³⁴, Giedymin Pilecki³⁵, Antoni Cichoński³⁶. Metropolita i ks. Sawicki znaleźli się w więzieniu NKGB na Łukiszkach.

Sprawa abp. R. Jałbrzykowskiego przybrała zły obrót. Materiały organów bezpieczeństwa i tajnej policji litewskiej „Saugumy” z okresu 1939-1940 negatywnie przedstawiały wileńskiego metropolitę w osobie działacza antylitewskiego. Arcybiskup Jałbrzykowski został oskarżony na podstawie art. 58-4 Kodeksu Karnego RSFSR (ros. Российской Социалистической Федеративной Советской Республики – Rosyjskiej Socjalistycznej Federacyjnej Sowieckiej Republiki)³⁷. Zarzucono mu działalność i kontakty z polskim podziemiem w czasie okupacji niemieckiej oraz założenie antysowieckiej podziemnej organizacji Związku Walki Zbrojnej („nacjonalistycznego podziemia”) i wrogość wobec państwa sowieckiego³⁸. Zarzucono mu również, że nie popierał wyjazdu

³¹ I. Mikłaszewicz, *Polityka sowiecka wobec Kościoła Katolickiego na Litwie 1944-1965*, Warszawa 2001, s. 173.

³² LCVA, R-754, ap. 13, b. 40, k. 110 [Dokładna notatka A. Guzevičiusa do M. Gedvilasa 31 III 1945].

³³ ks. Aleksander Lachowicz, ur. 1895, wyśw. 1929, zm. 1978.

³⁴ ks. Lucjan Pereświat-Sołtan, ur. 1906, wyśw. 1933, zm. 1951.

³⁵ ks. Giedymin Pilecki, ur. 1903, wyśw. 1929, zm. 1967.

³⁶ ks. Antoni Cichoński, ur. 1892, wyśw. 1915, zm. 1961.

³⁷ Na podstawie art. 58. skazywano wszystkich księży katolickich. Artykuł ten składał się z 14 punktów mówiących o przestępstwach politycznych i kontrrewolucyjnych. Punkt 4. tego artykułu mówił: „Okazywanie pomocy w jakiegokolwiek formie tej części burżuazji międzynarodowej, która, nie uznając równości prawnej systemu komunistycznego, wchodzącego na miejsce systemu kapitalistycznego, dąży do obalenia tego systemu, oraz pomaganie osobom znajdującym się pod wpływem lub będącym członkami organizowanych przez tę burżuazję grup i organizacji społecznych w realizowaniu wrogiej działalności wobec ZSRS, pociąga za sobą – pozbawienie wolności na okres nie mniejszy niż trzy lata z konfiskatą całego mienia, przy szczególnie obciążających okolicznościach podwyższenia środków prewencji społecznej – do najwyższego wymiaru kary lub uznania za wroga ludu pracującego włącznie z pozbawieniem obywatelstwa republiki związkowej, a tym samym obywatelstwa ZSRS, wypędzenie z terytorium ZSRS na zawsze i konfiskatę mienia”. Fragment z 1 paragrafu 58 Kodeksu Karnego RSFSR. R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939-1988*, Lublin 2003, s. 736.

³⁸ LYA, f. K-1, ap. 58, b. P-14464, k. 74v [Sprawa R. Jałbrzykowskiego. Akta śledcze].

księży do Polski i nie godził się na wydanie odezwy do mieszkańców Wileńszczyzny w tej sprawie.

Arcybiskupa Jałbrzykowskiego przetrzymywano w bardzo złych warunkach. Zachorował na nerki i zapalenie płuc. Został zwolniony ze względu na stan zdrowia 20 lutego 1945 roku³⁹. Natomiast przesłuchania jego trwały do 25 maja tego roku⁴⁰.

20 lutego 1945 roku NKWD otoczyło Seminarium. Władze zamknęły uczelnię i cały sprzęt został skonfiskowany, a klerykom kazano opuścić Wilno. Ksiądz rektor J. Uszyłło wystosował pismo do Rady Komisarzy Ludowych SRS z prośbą o umożliwienie zakończenia roku akademickiego i zaznaczył, że o działalności Seminarium był poinformowany pełnomocnik Rady ds. Kultów Religijnych⁴¹. Arcybiskup R. Jałbrzykowski podjął decyzję o przeniesieniu Seminarium Duchownego z Wilna do Białegostoku. 4 marca 1945 roku Arcybiskup udzielił jeszcze święceń kapłańskich w katedrze wileńskiej⁴². Na podstawie umowy z 22 września 1944 roku ludność narodowości polskiej wyjeżdżała do Polski. Wyjeżdżali również profesorowie i klerycy. Klerycy narodowości litewskiej udali się do Kowna. Seminarium Wileńskie zostało przeniesione do Białegostoku i wiosną 8 maja tegoż roku rozpoczęło swoją działalność⁴³.

W dniu 4 czerwca 1945 roku Kolegium Specjalne NKWD ZSRS wydało rozkaz usunięcia metropolity z Wilna⁴⁴. 15 lipca 1945 roku opuścił Wilno kierując się do Białegostoku⁴⁵. Stąd zarządzał tą częścią Archidiecezji Wileńskiej, która została w granicach Polski. Kolejnymi transportami wyjeżdżali pozostali księża profesorowie i klerycy Wileńskiego Seminarium Duchownego. Ci, którzy przebywali czasowo w innych seminariach duchownych, mieli pozostać tam do złożenia

³⁹ A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski...*, op. cit., s. 280.

⁴⁰ LYA, f. K-1, ap. 58, b. P-14464 [Sprawa R. Jałbrzykowskiego. Akta śledcze].

⁴¹ LCVA, R-181, ap. 1, b. 6, k. 27 [Prośba do A. Gedvilasa do A. Rektora Wileńskiego Seminarium Duchownego 1 III 1945].

⁴² LMAB, f. 318, b. 34235, k. 4 [Liber Ordinatum].

⁴³ Zob. *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku*, oprac. E. Ozorowski, Białystok 1981; T. Krahel, *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku*, [w:] S. Hołodok (red.), *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995. Księga Jubileuszowa*, Białystok 1995, s. 9-45.

⁴⁴ Wyrok Kolegium Specjalnego NKWD ZSRS z 4 VI 1945 w sprawie bpa Romualda Jałbrzykowskiego. I. Mikłaszewicz, *Polityka...*, op. cit., s. 239.

⁴⁵ A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski...*, op. cit., s. 280-281.

egzaminów i zakończenia roku akademickiego. Po zakończeniu roku mogli przybyć do Białegostoku⁴⁶.

Ponad 80% mieszkańców Litwy było katolikami. Zmiany polityczne po II wojnie światowej, pociągnęły za sobą ogromne cierpienia duchowieństwa i wiernych. Okres reżimu totalitarnego charakteryzował się planową ateizacją społeczeństwa, zaznaczony wieloma prześladowaniami, represjami w stosunku do Kościoła katolickiego. W Archidiecezji Wileńskiej ograniczano przede wszystkim działalność polskich duchownych, stosowano wobec nich represje i wymuszano ewakuację. W okresie powojennym Archidiecezją Wileńską zarządzali administratorzy apostołscy i wikariusze kapitulni. Po wydaleniu abp. Romualda Jałbrzykowskiego z Wilna, częścią Archidiecezji Wileńskiej po stronie państwa litewskiego administrował abp M. Reinys. Klerycy narodowości litewskiej naukę kontynuowali w Seminarium Kowieńskim⁴⁷, a kandydatów do kapłaństwa narodowości polskiej z Archidiecezji Wileńskiej było w nim niewielu. Działalność Wileńskiego Seminarium Duchownego wznowił dopiero dekret z dnia 16 lutego 1993 roku wydany przez Metropolitę Wileńskiego abp. Audrysa Juozasa Bačkisa⁴⁸.

Słowa kluczowe: Seminarium Duchowne w Wilnie, Seminarium Duchowne w Białymstoku, likwidacja, abp Romuald Jałbrzykowski, Archidiecezja Wileńska.

Bibliografia:

1. *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku*, oprac. E. Ozorowski, Białystok 1981.
2. Boruta J., Milius V. i in., *Pogrindžio kunigų seminarija*, Vilnius 2002.
3. Buchowski K., *Szkice polsko-litewskie czyli o niełatwym sąsiedztwie w pierwszej połowie XX wieku*, Toruń 2006.

⁴⁶ AAB, Protokół Sesji XX. Profesorów Wileńskiego Rzymsk.-Katolickiego Duchownego Seminarium w Białymstoku z dnia 31 kwietnia 1945.

⁴⁷ W roku 1970 zaczęło działać podziemne Seminarium, którego inicjatorem był ks. Juozas Zdebskis. Pochodził z parafii Krosno k. Mariampola. W Seminarium tym studiowało najpierw 4 kandydatów. W sierpniu 1971 roku ks. Juozas został aresztowany. Prowadzenie podziemnego Seminarium przejęły dwa zakony męskie: marianie i jezuici. Oprócz Litwinów byli tutaj klerycy z Białorusi, Ukrainy i Estonii. Pierwszym wyświęconym został Polak z Ukrainy, w roku 1980, Jan Paweł Lenga, późniejszy biskup Karagandy. Świecenia przyjęło ponad 30 osób. V. Spengla, *Litewski Popietuszko?*, „Lithuania” 4(33) 1999, s. 42-54; Zob. J. Boruta, V. Milius i in., *Pogrindžio kunigų seminarija*, Vilnius 2002.

⁴⁸ Dekret Metropolity Wileńskiego abp. Audrysa Juozasa Bačkisa dn. 16 II 1993.

4. Buchowski K., *Uwagi o tak zwanych repatriacjach ludności polskiej z terenów Litwy etnicznej w latach 1944-1947*, [w:] M. Kietliński, W. Śleszyński (red.), *Repatriacje i migracje ludności pogranicza w XX wieku. Stan badań oraz źródła do dziejów pogranicza polsko-litewsko-białoruskiego*, Białystok 2004.
5. *Catalogus ecclesiarum et cleri archidioecesis Vilnensis pro Anno Domini 1939*, Wilno 1939.
6. Dekret Metropolity Wileńskiego abp. Audrysa Juozasa Bačkisa dn. 16 II 1993.
7. Dzwonkowski R., *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939-1988*, Lublin 2003.
8. Hołodok S., *Romuald Jałbrzykowski*, [w:] S. Wielgus, J. Duchniewski (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997.
9. Gulbinowicz H., *Na drogach życia*, [w:] *Życie – to wielka tajemnica. Wspomnienia ks. Antoniego Dilysa*, opr. L. Narkowicz, Wilno 2003.
10. Krahel T., *Archidiecezja wileńska*, [w:] Z. Zieliński (red.), *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945, Metropolia wileńska i lwowska, zakony*, Katowice 1992.
11. Krahel T., *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku*, [w:] S. Hołodok (red.), *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995. Księga Jubileuszowa*, Białystok 1995.
12. Krahel T., *Wydział Teologiczny USB i Wileńskie Seminarium Duchowne w latach II wojny światowej*, [w:] E. Feliksiak, A. Mironowicz (red.), *Wilno i Kresy Północno-Wschodnie. Materiały II Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku 14-17 IX 1994 w czterech tomach*, t. 1, *Historia i ludzkie losy*, Białystok 1996.
13. Laukaitytė R., *Archidiecezja wileńska w latach 1942-1944: pod władzą Mečislovasa Reinysa*, „Biuletyn Historii Pogranicza”, nr 9, Białystok 2008.
14. Mikłaszewicz I., *Polityka sowiecka wobec Kościoła Katolickiego na Litwie 1944-1965*, Warszawa 2001.
15. Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, wyd. 2, Warszawa 2000.
16. Spengla V., *Litewski Popiełuszko?*, „Lithuania” 4(33) 1999.
17. Srebrakowski A., *Polacy z Litwy*, „Karta” 7(1992).
18. Stravinskienė V., *Polska ludność Litwy Wschodniej i Południowo-Wschodniej w polu widzenia sowieckich służb bezpieczeństwa w latach 1944-1953*, „Biuletyn Historii Pogranicza”, nr 11, Białystok 2011.
19. Szot A., *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002.
20. Szot A., *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski na białostockiej ziemi (1945-1955)*, [w:] T. Kasabuła, J. J. Milewski (red.), *Między Wilnem a Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego*, Białystok 2007.
21. Piechnik L., *Seminaria duchowne w (archi)diecezji wileńskiej do 1939 roku*, „Studia Teologiczne” 5-6(1987-1988).
22. Proczek Z., *Jerzy Matulewicz bł.*, [w:] S. Wielgus, J. Duchniewski (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997.
23. Tulaba L., *Nuo Dusios iki Tiberio. Atsiminimai I*, Roma 1993.

Źródła archiwalne

1. Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (AAB). Kolekcja dokumentów, bez sygn.
2. Litewskie Centralne Archiwum Państwowe (Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas – LCVA). Zespół: Pełnomocnik Rady do Spraw Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów ZSRS na Litewską SRS, R-181, ap. 1. Zespół: Uchwały i materiały Rady Ministrów Litewskiej SRS, R-754, ap. 13.
3. Litewskie Archiwum Specjalne (Lietuvos Ypatingas Archyvas – LYA) . Zespół: Dokumenty i materiały NKWD-MGB-KGB Litewskiej SRS, K-1, ap. 58.
4. Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk (Lietuvos Mokslo Akademijos Biblioteka – LMAB). Zespół: Kolekcja dokumentów Archidiecezji Wileńskiej, 318.

Noty o autorach

dr JANUSZ ADAM FRYKOWSKI – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii nowożytnej Polski, przez szereg lat był zastępcą redaktora „Rocznika Tomaszowskiego”, członkiem Tomaszowskiego Towarzystwa Regionalnego im. dr. Janusza Petera, dyrektorem Zespołu Szkół nr 1 im. Bartosza Głowackiego w Tomaszowie Lubelskim. Zmarł 26 listopada 2015 roku.

dr MAREK JASIŃSKI, prof. NWSP – psycholog, psychoanalityk IPA i seksuolog kliniczny, superwizor Polskiego Towarzystwa Seksuologicznego. Od 2010 roku pełni funkcję rektora w Niepaństwowej Wyższej Szkole Pedagogicznej w Białymstoku. W latach 1977-1982 studiował psychologię na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1982 do 2000 roku pracował jako psycholog i seksuolog kliniczny w Zakładzie Seksuologii i Patologii Więzi Międzyludzkich CMKP w Warszawie. W latach 2000-2002 kierował oddziałem nerwic w Szpitalu MSW w Otwocku k. Warszawy. W latach 2004-2011 pracował jako adiunkt, a następnie wykładowca w Katedrze Psychopatologii i Psychoterapii Wydziału Psychologii UW, kierowanym przez prof. dr hab. Lidę Grzesiuk. Od wielu lat prowadzi działalność kliniczną, psychoanalityczną oraz dydaktyczną.

ks. dr IRENEUSZ KORZIŃSKI – kapłan Archidiecezji Białostockiej, doktor prawa kanonicznego, wiceoficjał Sądu Metropolitalnego Białostockiego.

dr STANISŁAW KRÓLAK – publicysta, dziennikarz, teolog. Studia i doktorat z teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Autor i redaktor kilkuset artykułów prasowych i telewizyjnych. W swoich zainteresowaniach naukowych koncentruje się wokół zagadnień związanych z urzeczywistnianiem się Kościoła w okresie komunistycznej opresji, zwłaszcza na obszarze Białorusi, teologii pastoralnej, etyki i teologii mediów.

ks. dr hab. DOMINIK KUBICKI – prof. UAM, kierownik w Zakładzie Kultury Nowożytnej (Wydział Historyczny UAM w Poznaniu); teolog-dogmatyk; zajmuje się studiami nad inteligibilnością typu filozoficznego i teologicznego, koncepcjami myślenia, dzielnością moralną jako jednym z wymiarów życia polityczno-społecznego zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowo-cywilizacyjnego; stypendysta Republiki Francuskiej (1989-1994) – w USHS II (obecnie: Uniwersytet w Strasbourgu) uzyskał stopień doktora na podstawie tezy: *La logique de l'incarnation selon*

Marie-Dominique Chenu OP (Strasbourg 1994). Autor 4 publikacji monograficznych, w tym: *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa Objawionego w dziejach* (Poznań 2004).

mgr DOROTA LEKKA – absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doktorantka II roku teologii dogmatycznej UKSW. Pola zainteresowań badawczych: udział człowieka w misterium paschalnym Chrystusa, teologiczna hermeneutyka obrazów sakralnych, kształtowanie się dogmatu i jego przekaz w sztuce.

ks. dr hab. MIECZYŚLAW OLSZEWSKI – ur. 1943, dr habilitowany z zakresu teologii pastoralnej, wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie oraz w Studium Teologii w Białymstoku, członek Rady Wydziału PWTW. Autor licznych publikacji z dziedziny teologii pastoralnej oraz teologii pastoralnej Kościołów Wschodnich i publikacji z dziedziny bibliotekarstwa.

ks. dr MAKSYM PODHAJSKI – kapłan Archidiecezji Białostockiej, doktor teologii w zakresie teologii ekumenicznej.

ks. dr hab. ANDRZEJ PRONIEWSKI – z nauk teologicznych doktorat w zakresie teologii dogmatycznej (2000 – Uniwersytet Gregoriański w Rzymie). Habilitował się w zakresie teologii fundamentalnej (2013 – do Wydziału Teologicznego w Lugano) i w zakresie teologii dogmatycznej (2015 – Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego). Uzyskał uprawnienia do prowadzenia wykładów z filozofii. Adiunkt Uniwersytetu w Białymstoku. Rektor i wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, w Studium Teologii i w Studium Życia Rodzinnego. Pełni obowiązki kierownika Katedry Teologii Katolickiej UwB. Konsultor Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. W swoim dorobku naukowym posiada liczne publikacje z zakresu teologii, hermeneutyki i antropologii, m.in. *Kim on jest? Hermeneutyka demonologii* (2011), *Ermeneutica theologica di Joseph Ratzinger* (2014).

ks. dr WOJCIECH RZESZOWSKI – teolog, wieloletni formator seminarijny, wcześniej ojciec duchowny, a obecnie rektor Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie

dr KRZYSZTOF SYCHOWICZ – absolwent historii na Uniwersytecie Wrocławskim (1995), od 2001 roku doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. W 2014 roku otrzymał stopień doktora habilitowanego. Nauczyciel szkół łomżyńskich, zastępca dyrektora Instytutu Społeczno Humanistycznego i profesor nadzw. w Państwowej Wyższej Szkole Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży. Członek Towarzystwa Przyjaciół Ziemi Łomżyńskiej, Łomżyńskiego Towarzystwa Naukowego im. Wagów.

Spółcznik, były radny Rady Miasta Łomża. Autor książek: *Zambrów na przestrzeni wieków* (2006), *Urząd Bezpieczeństwa w Łomży* (2009) i *Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w województwie białostockim w latach 1944-1975* (2013).

ks. dr ADAM SZOT – wykładowca historii Kościoła w AWSO i Studium Teologii PWTwW w Białymstoku i Wilnie. W latach 2001-2012 dyrektor Archiwum, a od 2012 roku kustosz Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku. W swoim dorobku posiada publikacje z zakresu historii Kościoła lokalnego i na Kresach, oraz z dziejów NSZZ „Solidarność” na Białostocczyźnie. Członek redakcji „Białostockich Studiów Historyczno-Kościelnych”. Autor artykułów naukowych i popularnonaukowych, haseł słownikowych i encyklopedycznych. Promotor prac magisterskich i dyplomowych.

dr ALINA ZAVADZKA – absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierunek historia. Jest autorką pracy magisterskiej *Kalwaria Wileńska w latach 1944-2002* (2008), dysertacji *Duszpasterstwo polskie na Wileńszczyźnie w okresie sowieckim (1944-1990)* napisanej w 2014 roku. Zainteresowania: historia Europy Środkowo-Wschodniej, Kościoła katolickiego i Polacy na Wileńszczyźnie w okresie sowieckim (1944-1990). Do niedawna pracownik Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnym w Białymstoku.

Indeks tematyczny

A

afirmacja 12, 43
analogiczność teologii jako wiary *in statu scientiae* 49, 73, 78
antropologia 5, 27, 78
antropologia teologiczna 5, 27, 78
Archidiecezja Wileńska 176, 205, 224, 228, 239, 240, 242, 245, 246, 248

B

Białystok 7, 15, 21, 25, 110, 122, 124, 125, 127, 176, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 239, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251

C

cerkiew 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124

D

doczesna aktywność 99, 100, 101
dojrzałość ludzka a realizacja powołania 40, 41, 47
duszpasterstwo 43, 169, 178, 228

F

formacja ludzka 39, 40, 41, 44, 47

I

inteligibilność zachodnioeuropejska 51, 66, 67, 75, 78

K

kanclerz 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 177, 211, 240, 244
kanonik 128, 130, 131, 135, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 238
kapituła katedralna 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147
katechetyka 5, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 229
katedra 129, 131, 132, 133, 134, 136, 145, 146, 147, 156, 157, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 185, 245
katolicyzm 178, 215
komunizm 150, 173, 178, 206, 210, 216
Kościół katolicki 21, 25, 76, 99, 149, 158, 160, 177, 178, 203, 204, 210, 216, 219, 235, 239, 241, 246, 251

L

likwidacja 105, 106, 107, 119, 123, 213, 215, 227, 230, 237, 243, 246

Ł

łagry 150, 159, 160, 163, 164, 165, 167, 168, 174, 178, 227

M

misterium paschalne 83, 87, 88, 89, 95, 97, 98, 99, 100, 101

P

parafia 103, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 133, 151, 152, 158, 161, 170, 171, 172, 182, 183, 199,

204, 220, 222, 223, 224, 228, 230,
242, 246
paroch 103, 105, 108, 111, 112, 114, 115,
116, 119, 120, 122, 123, 124
podmiotowość prawna 15, 16, 17, 18, 19,
21, 24, 25
powołanie kapłańskie 40, 43, 45, 47, 155,
156, 177, 178, 210
pozytywne myślenie 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
prałat 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 139, 140, 142, 144, 145,
146
przygotowanie do kapłaństwa 39, 41, 47
psychologia poznawcza 12

R

Rada Narodowa 207, 212, 216, 220, 227,
236

S

sakramenty 82, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96,
97, 99, 100, 101, 102, 111, 120, 121,
174, 197
seminarium duchowne 39, 41, 42, 47,
132, 152, 156, 178, 181, 182, 187,
190, 192, 199, 201, 202, 203, 204,
205, 206, 207, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 227, 229, 230, 231, 233,
235, 236, 237, 238, 239, 240, 241,
242, 243, 245, 246, 247
Seminarium Duchowne w Wilnie 182,
190, 218, 238, 242, 246
słowo Boże 42, 82, 84, 85, 86, 101, 187,
194, 195, 196
Słowo objawiające się w dziejach 58, 74,
78
Służba Bezpieczeństwa 209, 210, 211,
212, 216
status osoby 24
style wyjaśniania 9, 12

Ś

świadek 83, 84, 85, 150, 155, 168,
169, 174, 178, 191

T

teologia jako wiara *in statu scientiae* 49,
50, 63, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
76, 77, 78

U

unicy 120, 122, 124
Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie
156, 181, 185, 186, 192, 198, 199,
218, 221, 222, 223, 225, 228, 230,
235, 236, 237, 239, 242, 247
Uniwersytet Warszawski 184, 185, 190,
199
uobecnienie zbawczych tajemnic 81, 91,
97, 98, 99, 101
uposażenie 110, 112, 124, 129, 130, 133,
134, 139, 140, 141, 142, 145
utensylia 110, 111, 124, 134

W

wiara 5, 8, 9, 10, 46, 49, 50, 63, 66, 68,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82,
84, 86, 87, 88, 93, 100, 101, 102, 122,
150, 158, 169, 172, 173, 174, 178,
184, 185, 187, 189, 191, 193, 195,
196, 197, 199, 208, 226, 230
Wielkie Księstwo Litewskie 128, 138,
139, 146
wierność Bogu 150, 174, 178
Wilno 129, 132, 135, 136, 137, 139, 143,
146, 147, 152, 153, 156, 157, 181,
182, 184, 185, 186, 187, 189, 190,
191, 194, 199, 200, 204, 205, 214,
215, 217, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 229, 231, 236, 238,
239, 240, 241, 242, 243, 245, 246,
247, 251
Wydział Teologiczny 149, 183, 184, 185,
186, 190, 204, 218, 220, 221, 223,

225, 228, 230, 235, 236, 239, 241,
242, 247
wyznawca 150, 174, 178
Wyższe Seminarium Duchowne w Bia-
łymstoku 181, 182, 199, 201, 202,
204, 215, 216, 217, 220, 221, 225,
226, 227, 235, 236, 237, 245, 246,
247, 251

Z

zapłodnienie *in vitro* 17, 18, 20, 23, 24
Zgromadzenie Sług Maryi Niepokalanej
220, 235

Indeks osobowy

A

Abraham Władysław 134, 138, 147
Abramowicz Adam 207
Adamczuk Lucjan 105, 125
Anilionis P. 241
Anzelm z Canterbury 59
Arciszewski Krzysztof 203
Arystoteles 49, 50, 51, 53, 54, 57, 66, 68,
69, 70, 72, 73, 79
Atanazy 119
Augustyn 230
Auguścik Stanisław 170, 178

B

Bačkis Audrys Juozas 246, 247
Bakura Adam 230
Balter Lucjan 98, 102
Bałłozor Jan Karol 141
Baron Arkadiusz 135, 147
Bartoszewicz Julian 138, 147
Beaumont Madeleine 91, 102
Bednarek Henryk 57, 79
Benedykt XV 238
Benedykt XVI (Ratzinger Joseph) 40, 78,
91, 102, 177
Beynart Ambroży 135, 143
Bielaj Eugeniusz 225
Bielawski Stanisław 186, 208, 209
Bielawski Zygmunt 190
Bieńkowski Ludomir 104, 105, 112, 124
Bieringer Reimund 82, 85, 101, 102
Biernacki Kostek 159
Bobola Andrzej 206, 207
Bogdanowicz Stanisław 210, 216
Bohdanowicz Janusz 153, 178
Bohusz Kazimierz 155
Bohusz Xawery 130
Bojczuk Jakim 122
Bonawentura 70
Bonioannes Bernard 130, 132
Borowski Eugeniusz 152, 153, 156, 157,
178

Boruta Jonas 246
Borysiewicz Jan 119
Bór-Komorowski Tadeusz 203
Brückner Aleksander 124
Bruno Giordano 70
Brzostowski Konstanty Kazimierz 137
Brzozowski Henryk 225, 230
Brzozowski Wojciech 122
Buchowski Krzysztof 243, 246, 247
Bujonek Józef 228
Bukaty 144
Bukraba Kazimierz 157, 158
Burzyński Jan 196, 199

C

Casel Odo 88, 91, 92, 94
Chałkowski Walerian 228
Chaunu Pierre 68, 78
Chauvet Louis-Marie 91, 102
Chenu Marie-Dominique 57, 71, 78, 79,
250
Cherubin Michał 20, 24
Chmielewski Adam 53, 79
Chmielewski Jan 225
Chmielnicki Bogdan 106
Chodyko Aleksander 202, 220, 221, 222,
223, 224, 236
Chomicki Antoni 169
Chruściel Hipolit 186, 206
Cichoński Antoni 211, 215, 227, 229, 244
Ciemniewski Jan 190
Ciereszko Henryk 183, 200, 204, 216
Ciesielski Stanisław 242
Cieszyński Bartłomiej 141, 142
Ciołka Dariusz 110, 124
Colasuonno Francesco 176
Congar Yves 90, 102
Cousar Charles B. 85, 102
Curzon George 162
Cyrankiewicz Józef 207, 208
Czaja Andrzej 98, 102
Czarnecki Michał J. 57, 79

Czerniakiewicz Jan 243
 Czerniawski Józef 210, 219
 Czyżewski Stanisław 219, 226, 227, 228,
 229, 236

D

Damian 103, 105, 107, 110, 123
 Davis Junior Lewis 17, 18
 Davis Mary Sue 17, 18
 Dewey John 186
 Dilys Antoni 241, 247
 Długosz Jan 136, 147
 Dmochowski Kazimierz 186
 Dobrogost 128, 137
 Dola Kazimierz 138, 147
 Dominik Guzman 58
 Dostojewski Fiodor 178
 Duchniewski Jerzy 238, 239, 247
 Dudek Antoni 209, 210, 216
 Dudziak Jan 112, 124
 Durrwell François-Xavier 86, 102
 Dziekan Antoni 219
 Dziwisz Stanisław 168, 177
 Dzwonkowski Roman 159, 160, 163,
 167, 169, 178, 244, 247

E

Ellert 213
 Engels Friedrich 150
 Evdokimov Paul 82

F

Falkowski Czesław 221, 222, 225, 228,
 229
 Feliksiak Elzbieta 239, 247
 Ficino Marsilio 70
 Fiedorczuk Stanisław 186, 199, 226
 Fijałek Jan 129, 147
 Franciszek z Asyżu 58
 Frykowski Janusz Adam 103, 104, 111,
 124, 125, 249

G

Gadowski Walenty 190
 Gailevičius Alfonsas 243
 Gedvilas A. 245
 Gedvilas M. 244
 Genowefa 60
 Giemżewski Władysław 186
 Gil Andrzej 104, 105, 107, 125
 Giliński Bazyli 119
 Glemp Józef 175
 Gloger Zygmunt 104, 107, 125
 Glorieux Frederik 102
 Golak Witold 219
 Gomułka Władysław 210
 Goruliow Jurij 174, 178
 Góralski Wojciech 22, 23, 25, 138, 147
 Górka Leonard 88, 102
 Górská Maria Teresa 178
 Górski Stanisław 186
 Gózdź Krzysztof 107, 126
 Grabowiecki Michał 108
 Grabowski Aleksander 226
 Grosfeld Jan 68, 78
 Grube George Maximilian Antony 54, 79
 Gruszewskij Mychajło 105, 124
 Gryglewicz Feliks 104, 112, 124
 Grzybowski Antoni 170
 Gulbinowicz Henryk 241, 242, 247
 Guzevičius A. 244

H

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 53, 69,
 150
 Herbart Johann Friedrich 189
 Herbut Józef 107, 126
 Hermanowicz Ryszard 206, 207
 Heyzman H. 136, 147
 Hlond August 203, 229
 Hodczyński Hieronim 106
 Hołodok Stanisław 230, 235, 239, 245, 247
 Hryć 106, 119
 Hryniewicz Wacław 81, 82, 83, 84, 85,
 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102
 Humboldt Wilhelm 61

I

Ihnatowicz Ireneusz 112, 125
Ingielewicz Józef 228
Isajewicz Jaroslav 122, 125
Izydor z Sewilli 78

J

Jabłonowski Aleksander 104, 124
Jaeger Werner 57, 79
Jakielnicki Jan 107
Jałbrzykowski Romuald 202, 204, 205,
206, 216, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 225, 226, 227, 228, 229, 235,
236, 237, 238, 239, 240, 241, 243,
244, 245, 246, 247
Jan Apostoł 83, 151
Jan Paweł II 25, 40, 44, 47, 86, 102, 168,
176, 177, 238, 250
Jan z Książąt Litewskich 129, 130
Jaroszyński Piotr 62, 79
Jaroszyński Tadeusz 185
Jasiński Marek 7, 249
Jeremiasz 42
Jędruszak Władysław 175, 176
Jotejko Józefa 185
Jougan Alojzy 107
Jungmann Josef Andreas 194
Jurkiewiczowa Anna 122

K

Kaczmarek Czesław 204, 205
Kafarski Franciszek 228
Kalinowski Józef 206
Kalinowski Marian 230
Kamler Marcin 112, 125
Kant Immanuel 69
Karboownik Henryk 115, 125
Karpiński Feliks 186
Kartezjusz 51
Kasabuła Tadeusz 127, 241, 247
Kerschensteiner Georg 186
Kersten Krystyna 243
Kietliński Marek 243, 247

Kisiel Edward 176, 224, 230
Klepacz Michał 221, 222, 223, 225, 228,
229, 230, 241, 242
Klim Franciszka Bernadeta 155
Kocki Jerzy 202, 231, 232
Kokoszka Andrzej 12
Kollas M. 22, 25
Kołbuk Witold 106, 122, 125
Konarski Stanisław 186
Kondrusiewicz Tadeusz 176
Koneczny Feliks 66, 79
Konstantyn Wielki 56, 58
Kopernik Mikołaj 221, 230
Koperski Veronica 85, 102
Koprowski Marek A. 155, 178
Korecki Aleksander 139
Korsak Jan Mikołaj 135
Korziński Ireneusz 15, 249
Kostka Stanisław 153
Kotowicz Aleksander 132
Kowalczyk Marian 98, 102
Kowalska Faustyna 181, 204
Kozłowski Mikołaj 120
Krahel Tadeusz 202, 204, 205, 213, 216,
226, 235, 239, 240, 242, 245, 247
Kraśniński Adam Stanisław 186
Krasodomski Bolesław 228
Krassowski Jan 202, 217, 220, 222, 223,
225, 231, 232
Krapiec Mieczysław Albert 62, 79
Kromplewska Stanisława 152, 153, 154,
157
Kromplewska (Szakalis) Urszula 151,
152, 153, 157
Kromplewski Antoni 151, 152, 154
Kromplewski Kazimierz 151, 152, 153,
154, 157
Kromplewski Romuald 152, 153, 154
Królak Stanisław M. 149, 155, 157, 159,
173, 175, 178, 249
Kruk Antoni 225
Kubicki Dominik 49, 56, 76, 79, 249
Kuczkowski Ignacy 227
Kuhn Thomas 53
Kukło Cezary 120, 125

Kumor Bolesław 138, 147
 Kurczewski Jan 129, 132, 133, 134, 141,
 147
 Kurek-Chomycz Dominika 85, 102
 Kuźma 103, 105, 107, 110, 123
 Kuźmak Krystyna 122, 125

L

Lachowicz Aleksander 244
 Laszuk Władysław 225
 Lataire Binaca 85, 102
 Laukaitytė Regina 241, 247
 Laurysiewicz Michał 119
 Lekka Dorota 81, 250
 Lempa Florian 21, 25
 Lenga Jan Paweł 246
 Lenin Włodzimierz 150
 Leone Salvino 24, 25
 Leowiszkiewicz 152
 Leszczyński Hrehory 119
 Leszczyński Piotr 119
 Lewosz Antoni 226
 Luter Martin 68, 69, 71

Ł

Łach Jan 112
 Łapiński Mieczysław 228
 Łęczycki Mikołaj 193, 194, 200
 Łojek Edward 159
 Łoziński Zygmunt 156, 160, 177
 Łukaszyk Romuald 104, 112, 124
 Łukomski Stanisław 229
 Łuszczynski Grzegorz 112
 Łuszczynski Piotr 112
 Łużny Ryszard 122, 125

M

Maculewicz Longin 228
 Madigan Patrick 91, 102
 Malczyński Ignacy 119
 Malczyński Jerzy 119
 Manenti Alessandro 44, 47
 Marczak Irena 209, 216

Marks Karol 69, 150
 Markunas Antoni 107, 125
 Marx Paul 41
 Matera Frank J. 85, 102
 Matulewicz Jerzy 238, 247
 Maziewski Piotr 211
 Mazuryk Jurij 104, 125
 Mazuś Tomasz 90, 102
 Mączak Antoni 112, 125, 126
 Mello Anthony de 12
 Merrigan Terrence 102
 Mikłaszewicz Irena 219, 235, 244, 245,
 247
 Mikołaj II 151
 Milewski Jan Jerzy 241, 247
 Milius Vacys 246
 Mironowicz Antoni 105, 122, 125, 239,
 247
 Młodzianowski Tomasz 186
 Mocarski Wawrzyniec 143
 Moczar Mieczysław 227
 Modelewski Kazimierz 211, 214
 Mościcki Aleksander 203, 220, 222, 223,
 225, 229
 Mowczak Bronisław 219
 Mühlen Heribert 98, 102
 Murphy Joseph 12

N

Napiórkowski Stanisław C. 90, 102
 Narbutt Olgierd 107, 125
 Narkowicz Liliana 241, 247
 Newman John H. 61
 Niedźwiedź Ewa 104, 124
 Niedźwiedź Józef 104, 124
 Niemira Karol 170
 Niewiarowski Adam 203
 Niparko Romuald 56, 79
 Nitecki Piotr 176, 178, 205, 216, 238,
 239, 240, 247
 Niwiński Piotr 243
 Nowacki Józef 138, 147
 Nowicki Paweł 221, 222, 225, 228

O

Olczak Stanisław 107, 126
Oleś Piotr 13
Olszewski Daniel 122, 125
Olszewski Mieczysław 181, 250
Orgelbrand Samuel 138, 147
Ortega y Gasset José 63
Osadczy Włodzimierz 106, 126
Ostapiuk Oleksandr 105, 125
Ostaszewski Józef 107
Ostojska Joanna 18, 25
Ozorowski Edward 202, 216, 221, 235,
245, 246

P

Pac Mikołaj Stefan 132
Paczoska Alicja 243
Palijowski Mateusz 122
Panasiniński Jan 108
Pankiewicz Jan 221, 235
Panyszko Serhij 105, 125
Pańczuk B. 107, 126
Pastuszka Józef 193, 199
Paskiewicz Mieczysław 206, 225, 226,
235, 236
Patrycy Andrzej 133
Pawlik Maciej 211, 213, 214, 228, 231
Pawłowski Antoni 221, 225, 228
Peale Norman Vincent 13
Pereświet-Sołtan Lucjan 244
Petrani Aleksy 157, 184, 199
Piechnik Ludwik 239, 247
Pierzchalski Józef 44, 47
Pieściuk Franciszek 223, 226
Pietkun Witold 204, 205, 207, 223, 225,
229
Pietras Henryk 135, 147
Pilecki Giedymin 244
Piotr Apostoł 110
Piotrowski Leon 225
Piotrowski Stanisław 215
Piramowicz Grzegorz 186
Piskor Zygmunt 219
Piskozub Andrzej 57, 79

Pius XII 93, 102, 229
Plater-Zyberkówna Cecylia 186
Platon 51, 54, 57, 61, 70, 79
Plewa Józef 186
Plezia Marian 57, 79
Plöchl Willibald 134, 147
Pobożny Ludwik 128
Podhajski Maksym 27, 250
Pogrecki Mateusz 142
Polkowski Ignacy 136, 147
Połowianiuk Jacek 17, 20, 24, 25
Popiełuszko Jerzy 246, 247
Popowski Remigiusz 107, 126
Poppe Andrzej 104, 126
Popper Karl R. 53, 79
Poręba Piotr 187, 188, 192, 194, 199
Posacki Aleksander 10, 13
Prakseda 110
Proczek Zygmunt 238, 247
Proniewski Andrzej 5, 6, 250
Protasewicz Walerian 135
Przybyszewski Bolesław 136, 147
Pyrtek Stanisław 186

R

Rabikauskas Paulus 131, 147
Raczkiewicz Władysław 203
Radziwiłł Jerzy 131, 133, 135, 136, 238
Radziwiłł Krzysztof 139
Ratyński Franciszek 223
Reale Giovanni 54, 79
Rechowicz Marian 188, 199
Reinys Mieczysław (Mečislovas) 240,
241, 242, 246, 247
Rejtan Tadeusz 154, 156
Renik Krzysztof 165, 171, 178
Rogowski Stanisław 170
Rojko Antoni 158
Rokita Stanisław 226
Rokossowski Konstanty 207
Rosiak Jerzy 173, 174
Rousseau Jean-Jacques 69, 70
Rulla O. 44
Russocki Stanisław 112, 126
Rusznicki Władysław 225

Ryczan Kazimierz 151
 Ryłło Maksymilian 108, 112
 Ryżko Stanisław 174
 Rzeszowski Wojciech 39, 250

S

Sadowska Jelena 164
 Sajkiewicz Józef 120
 Sajkiewicz Wiktor 120
 Santacroce Antonio 142
 Sawa Robert 107, 126
 Sawicki Adam 206, 208, 211, 213, 215,
 237, 240, 244
 Schillebeeckx Edward 88, 89, 94, 95, 102
 Seligman Martin 7, 9, 12, 13
 Semkowicz Władysław 129, 147
 Seniuk Bronisław Miron 107, 126
 Siedlecki Julian 243
 Sieluk Stanisław 222, 225, 226
 Silnicki Władysław 131, 132
 Siman E. S. 83
 Singer Peter 24, 25
 Skarga Piotr 228
 Składanowski Marcin 17, 20, 24, 25
 Skoczylas Ihor 125
 Skolimowski Henryk 51, 52, 79
 Słupski Mikołaj 131, 132
 Smith Wilfred Cantwell 84, 102
 Smykowska Elżbieta 107, 126
 Sobczyk Leon 213
 Soggi Antonio 150, 179
 Sokrates 51, 54, 70, 79
 Sopoćko Michał 181, 182, 183, 184, 185,
 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,
 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,
 200, 204, 206, 216, 229
 Spengla Vidas 246, 247
 Srebrakowski Aleksander 243, 247
 Stabniewicz Julian 123
 Stalin Józef 150
 Starkiewicz Bazyl 122
 Stefan Batory 156, 185, 186, 199, 218,
 225, 228, 230, 235, 239
 Stępień Stanisław 107, 122, 125, 126
 Stieglitz Heinrich 189

Stopczyński Mieczysław 225, 230
 Stravinskienė Vitalija 243, 247
 Suszyński Władysław 201, 205, 207, 211,
 212, 214, 215, 218, 220, 221, 225,
 226, 227, 229, 230, 236, 240
 Swieżawski Stefan 61, 69, 79
 Sychowicz Krzysztof 201, 216, 250
 Syczewski Tadeusz 17, 20, 24, 25
 Szcześniak Józef 207, 208
 Szlągowski Antoni 190
 Szostek Andrzej 107, 126
 Szot Adam 202, 205, 216, 217, 239, 241,
 245, 247, 251
 Szponring Julian 108
 Sztafrowski Edward 21, 25
 Szymański Józef 112, 126
 Szymona Wiesław 71, 78

Ś

Śleszyński Wojciech 243, 247
 Śmiśniewicz Leon 190
 Świątek Edward 151, 154, 155, 157
 Świątek Jan 151, 152, 153, 157
 Świątek Kazimierz 149, 150, 151, 152,
 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,
 174, 175, 176, 177, 178
 Świątek (Kromplewska) Weronika 151,
 152, 153, 154, 155
 Świrski Ignacy 203, 221, 222, 223, 225,
 226, 228, 229
 Świtło Lucjan 19, 22, 25

T

Taškūnas Vincentas (Wincenty Taszkun)
 242
 Tomasz z Akwinu 49, 57, 66, 68, 69, 70,
 71, 72, 78, 193
 Trusiewicz Adolf 219
 Tulaba Ladas 240, 241, 247
 Turecki Eugeniusz 206, 207
 Turnau Irena 107, 126
 Tyszkiewicz Jerzy 143

U

- Ucztiel Tamara 107, 125
Ulanicki Jan 123
Ulickas Albert 219
Unifantowicz Antoni 119
Unifantowicz Symeon (Szymon) 119
Unifantowicz Szymon 119
Urban VI 128
Urmanowicz Walenty 206, 221, 222, 225,
229, 230
Uszyłło Jan 186, 239, 240, 241, 242, 245

V

- Vitkauskienė Birute Ruta 133, 147
Voegelin Eric 57, 79

W

- Walichnowski Tadeusz 158, 179
Wanach Viktor 96, 102
Weber Anton 189
Wieczorkowski Zbigniew 225
Wielgus Stanisław 238, 239, 247
Wierzbowski Teodor 104, 124
Więckiewicz Stanisław 230
Wilamowitz-Moellendorff Ulrich von 54
Wilczewski Franciszek 206
Wilczewski Kazimierz 219
Władysław II 104
Władysław Jagiełło 128
Wodzianowska Irena 184, 187, 200
Wojciuk Mieczysław 219
Woldan Paweł 155, 157, 159, 173, 175,
178
Wolski Władysław 227
Wołowicz Eustachy 139, 141, 142
Wołodarski 163
Woronowicz Jan 144
Woyna Abraham 142
Wójcik Piotr 17, 20, 24, 25
Wóycicki Aleksander 228
Wyczawski Hieronim Eugeniusz 138,
147
Wyszyński Stefan 27, 81, 209, 210

Z

- Zachariasz Andrzej L. 51, 79
Zajęc Marian 189, 200
Zajda Aleksander 112, 126
Zaleski Wincenty 190
Zavadzka Alina 237, 251
Zdebskis Juozas 246
Zdziechowski Marian 230
Zieliński Edward Iwo 54, 79
Zieliński Zygmunt 240, 247
Ziemann Eugeniusz 107, 126
Zienkiewicz Antoni 228
Ziernicki Arkadiusz 71, 79
Ziółek Ewa M. 114, 126
Zuberbier Andrzej 89, 102
Zujienė Gitana 134, 147
Zygmanowski Marian 208
Zygmunt II August 130, 132
Zygmunt III Waza 142
Zygmunt Kiejstutowicz 129

Ż

- Żelichowski Mariusz 16, 17, 25
Żuchorski Benedykt 131
Żychliński Aleksander 193, 200
Żywczyński Mieczysław 56, 79
- Антоний, Митрополит Суражский
(Antoni, Metropolita Suroski) 27,
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37
Бубер Мартин 29
Ефрем Сирин 30, 33
Иоанн Златоуст 29, 34
Кырлежев Александр 28, 37
Максим Исповедник 30, 33
Рамзей, Архиепископ
Кентерберийский 33
Слободян В. 106
Филарет, Митрополит Московский 29

