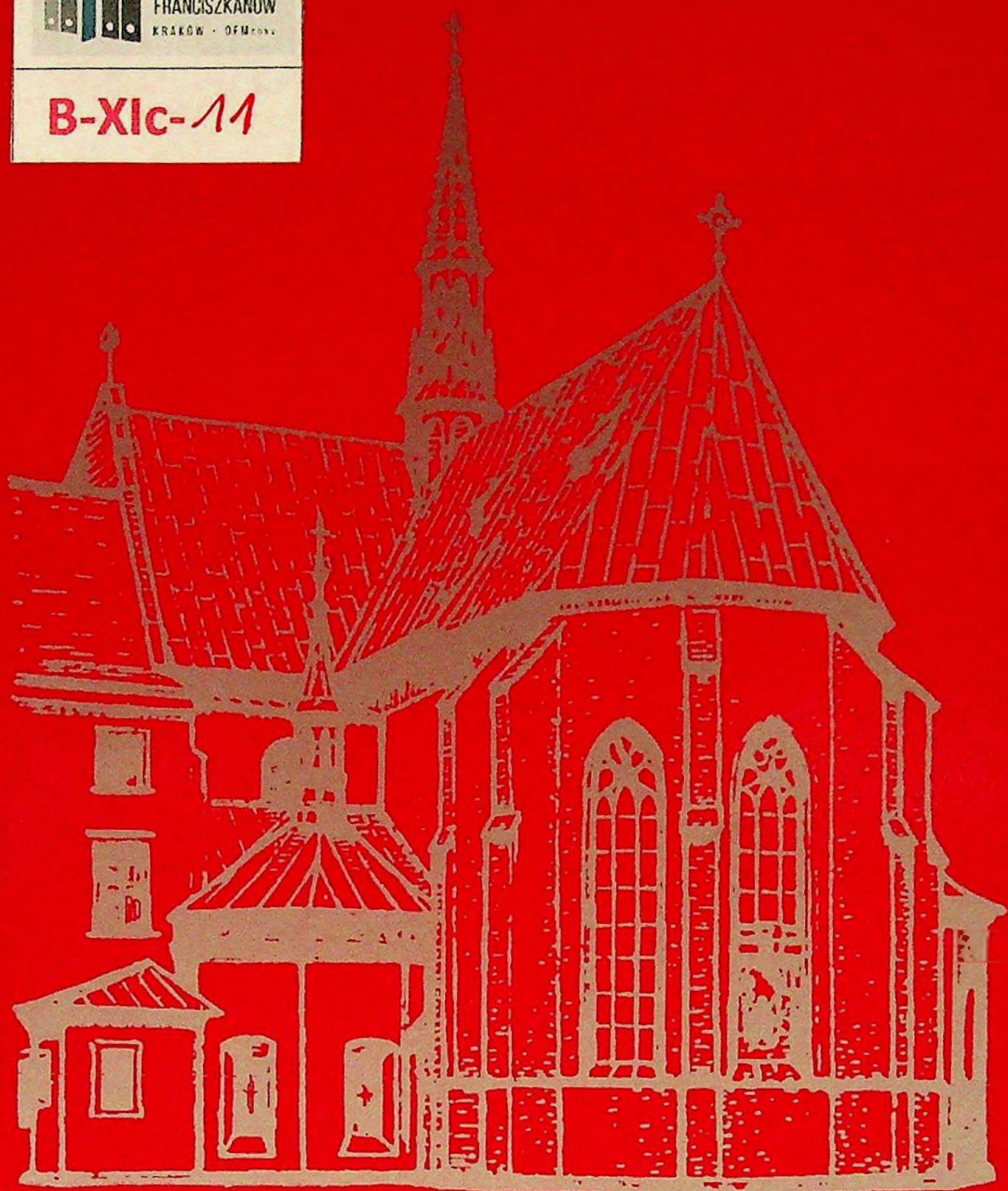




ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW • OFMConv.

B-XIc-11



W NURCIE 11
FRANCISZKAŃSKIM

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
11 (2002)**



© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne
OO. Franciszkanów w Krakowie
Kraków 2002 r.

Wszelkie prawa zastrzeżone.
Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana
ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana
mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie,
ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

ISSN 1427-292X

„W nurcie franciszkańskim” 11 (2002)

Redaguje zespół:

ZDZISŁAW JÓZEF KUJAS OFMConv (redaktor naczelny)
KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv (sekretarz red., adiustacja)

Przekład streszczeń artykułów:

MARIA I STANISŁAW CYGAN (USA-NY)

Korekta:

RENATA JEDYNAK

SKŁAD I ŁAMANIE
Biuro FSM
Franciszkańskie Spotkanie Młodych
31-004 Kraków, pl. Wszystkich Świętych 5
tel./fax: (012) 421 52 04
e-mail: poranafsm@poczta.onet.pl

DRUK
„Pracownia AA”
31-101 Kraków, Pl. Na Groblach 5

Od Redakcji

Oddajemy do rąk Czytelników jedenasty tom rocznika „W nurcie franciszkańskim” za rok 2002 wydawanego przez Wyższe Seminarium Duchowne OFM-Conv w Krakowie.

Podobnie jak w numerach poprzednich, również w obecnym zachowana została dotychczasowa zewnętrzna szata graficzna oraz trójczłonowy wewnętrzny podział na: teologię, franciszkanizm, historię, których dopełnieniem są omówienia i recenzje. Zdecydowana większość autorów publikujących tutaj swoje artykuły to wykładowcy i osoby związane z w/w Wyższym Seminarium Duchownym. Nie brak też autorów związanych z Instytutem Studiów Franciszkańskich, który skupia wokół siebie osoby należące do różnych rodzin franciszkańskich oraz autorów z innych środowisk naukowych.

Tematyka trzech głównych działów obejmuje zasadniczo szeroko rozumianą problematykę franciszkańską. Być może niektóre tytuły zdają się odbiegać treściowo od przyjętych założeń, ale tylko pozornie, bowiem w szerszym kontekście historyczno-teologicznym wiążą się ściśle z duchowością i historią franciszkańską, której przedstawienie i przybliżenie Czytelnikowi jest celem tego periodyku.

Serdecznie zapraszamy każdego P. T. Czytelnika, zainteresowanego teologią, duchowością i historią franciszkańską, do współpracy z redakcją. Oczekujemy również na wszelkie sugestie i uwagi co do zawartości rocznika.

o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Paweł Warchoń OFMConv „Dotknięcia” Ducha Świętego jako doświadczenie w życiu wierzących	9
Paweł Salamon OFMConv Pomocnicze zasady bioetyczne w moralnej ocenie godziwości ingerencji w ludzkie życie	29
Tadeusz Ślipko SJ Prawo zwierząt czy obowiązek człowieka?	39
Maciej Zychowicz Czy istnieje sztuka sakralna?	65

FRANCISZKANIZM

Zdzisław J. Kijas OFMConv Niewiasta, która depcze głowę węża a zapal duszpasterski ojca Maksymiliana Kolbego	69
Florian Szczęch OFMConv Rady ewangeliczne jako centrum życia św. Maksymiliana Kolbego	95

HISTORIA

Adam Mączka OFMConv Zapomniane klasztory franciszkańskie – Nowy Sącz	105
Cecylian Niezgoda OFMConv Działalność edukacyjna Sióstr Klarysek w Krakowie i Starym Sączu	125

Innocenty Rusecki OFM Życie i działalność bernardynów na tle stosunków państwo–Kościół w Polsce w latach 1918–1939	147
Adam Jan Błachut OFM Wystrój i wyposażenie kościoła Reformatów w Boćkach. Problem autorstwa projektu i genezy form	165
Marek Jan Hałambiec OFMConv Zabór klasztoru Franciszkanów w Chęcinach w 1817 r. i dalsza ich obecność w tym mieście (w dziesiątą rocznicę odzyskania klasztoru Franciszkanów w Chęcinach)	181
Symeon Józef Barcik OFMConv Miłośnik Wilna – o. Kamil Welymański (1910–1999)	201
Symeon Józef Barcik OFMConv Cichy zesłaniec – o. Antoni Zieralko (1915–1981)	227
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv O. Eryk Tadeusz Dąbrowski (1911–1989)	243

OMÓWIENIA I RECENZJE

Wanda Stępnia-Minczewska, <i>Nowe serie: Seria Kolbiańska oraz Biblioteka Instytutu Studiów Franciszkańskich</i>	247
Walerian Bugel, <i>Příruční polsko-český slovník teologického názvosloví, Refugium Books Olomouc 2000 (A. Pająk)</i>	251
Wyjaśnienia do 10 tomu „W nurcie franciszkańskim” (Cecylian Niezgoda OFMConv)	254

TABLE OF CONTENTS

THEOLOGY

Paweł Warchoń OFMConv „Touched” by the Holy Spirit as an Experience in the Life of the faithful	9
Paweł Salamon OFMConv Supportive Rules of Bioethics in the moral Analysis of Interference with human Life	29
Tadeusz Ślipko SJ Animal Rights or human Responsibility?	39
Maciej Zychowicz Does sacral Art exist?	65

THE FRANCISCAN’S ISSUES

Zdzisław J. Kijas OFMConv The Virgin, who crushes the Head of the Serpent in Relation to the pastoral Zeal of Father Maksymilian Kolbe	69
Florian Szczęch OFMConv Gospel Virtues in the center of St. Maximilian Kolbe’s Life	95

HISTORY

Adam Mączka OFMConv The Forgotten Franciscan Monasteries – Nowy Sącz	105
Cecylian Niezgoda OFMConv Educational Activity of Poor Clares in Krakow and Stary Sącz	125
Innocenty Rusecki OFM Life and Work of Bernardine Order in the Backdrop of state-church Relations in Poland between 1918–1939	147

Adam Jan Blachut OFM	
Style and interior Design in Church of Reformation in Boćki.	
Problem of Authorship of the Project and the Origin of Forms	165
Marek Jan Hałambiec OFMConv	
Confiscation of Franciscan Monastery in Chęciny in 1817	
and further Presence of Franciscans in this City	181
Symeon Józef Barcik OFMConv	
Father Kamil Welymański – Enthusiast of Vilnus	201
Symeon Józef Barcik OFMConv	
Father Antoni Zieralko – Silent Deportee (1915–1981)	227
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
Father Eryk Tadeusz Dąbrowski (1911–1989)	243

REVIEWS

Wanda Stępnia-Minczewska, <i>New Series</i>	247
Walerian Bugel, <i>Příruční polsko-český slovník teologického názvosloví,</i> Refugium Books Olomouc 2000 (A.Pajak)	251
Wyjaśnienia do 10 tomu „W nurcie franciszkańskim” (Cecylian Niezgoda OFMConv)	254

TEOLOGIA

Paweł Warchoń OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 11(2002)

„DOTKNIĘCIA” DUCHA ŚWIĘTEGO JAKO DOŚWIADCZENIE W ŻYCIU WIERZĄCYCH

„Dotknięcia” Ducha Świętego to działanie Boga, które pozwala wierzącym doświadczyć Jego osobowej mocy, przeżyć duchowe odrodzenie i zrozumieć posłannictwo życiowe¹. Paraklet był bowiem Twórcą i Inspiratorem życia biblijnych proroków, królów i sędziów, Maryi, apostołów i niezliczonej rzeszy świętych. On też pragnie „pulsować” w naszym życiu, by każdy mógł zrozumieć wielkość swojego powołania i doświadczyć w nowy i niepowtarzalny sposób Jego poruszeń.

Trzecia Osoba Boska „dotyka” nas na modlitwie, sakramentalnej spowiedzi, czy słuchaniu Słowa Bożego, podczas których doznajemy oczyszczenia, umocnienia, czy przebaczenia grzechów. Gdy trwamy w obecności Ducha wprowadzani jesteśmy coraz lepiej w głębię życia duchowego, a współpracując z Jego łaską rozwijamy się duchowo. Zdolność otrzymywania Jego poruszeń jest nie tylko wynikiem Miłości Boga udzielającego się w Duchu, ale również odpowiedzi człowieka, czyli nieustannego przyzywania Jego mocy.

Nie wdając się w bardziej szczegółowe omawianie życia duchowego, postaramy się ukazać „dotknięcia” Ducha Świętego w życiu Maryi, apostołów oraz niektórych świętych, by ich doświadczenie posłużyło w naszym przeżywaniu chrześcijaństwa.

¹ Por. Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Torino 1987, ss. 378–403; Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, ss. 122–127.

1. Życie duchowe a życie wewnętrzne

Świat ludzkich myśli, pragnień, emocji i doznań stanowi wewnętrzne życie człowieka, które jednak nie jest jeszcze życiem duchowym. Staje się nim dopiero wtedy, gdy otwarte na rzeczywistość transcendentalną, czerpie ze Słowa Boga i Jego sakramentów. Czym innym jest więc życie wewnętrzne, a czym innym jest życie duchowe. Nawet niewierzący mogą posiadać bujne życie wewnętrzne, z bogactwem wyobraźni, myśli i uczuć, a jednak nie prowadzą oni życia duchowego.

Życie duchowe nie oznacza tylko „technienia życia”, które jest cechą istot żyjących, ale życie Boga; stanowi podstawową prawdę o zamieszkiwaniu Ducha Świętego w duszy człowieka. Stąd św. Bazyli Wielki nie zawaha się nazwać Parakleta „nieodłącznym towarzyszem”², a św. Tomasz dopowie, że Bóg uobecnia się w „nowy sposób” w człowieku, gdy ten otwiera się na Niego, przyjmując dar łaski, przez który można Go poznać i ukochać miłością nadprzyrodzoną jako Gościa swej duszy³. Duch więc przenika swoim działaniem głębię ludzkiego istnienia i rozlewa ożywiające w niej światło i łaskę. „Dzięki udzielaniu się Boga – pisze Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem* – duch ludzki, który «zna to, co ludzkie» spotyka się z «Duchem, który przenika głębokości Boże». W tym Świętym Duchu (...) Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka, dla ducha ludzkiego”⁴. Z tej racji „człowiek wchodzi w «nowość życia», zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar. Równocześnie zaś staje się «mieszkaniem Ducha Świętego», «żywą świątynią Boga». Przez Ducha Świętego bowiem Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie”⁵. W wierzącym krąży więc to samo życie, które istnieje w Trójcy Świętej. Dzięki obecności Ducha „rozszerza się niejako «przestrzeń życiowa» człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje «według Ducha» i «dąży do tego, czego chce Duch»”⁶. Jeśli w sercu wierzącego mieszka Duch Święty, w niewymowny sposób dokonuje się wymiana pomiędzy trzema Osobami Trójcy Świętej a człowiekiem.

Prawda o zamieszkiwaniu i obcowaniu człowieka z Trójjedynym Bogiem sprawia, że „w nowy sposób pojmuje on również samego siebie, swoje człowieczeństwo”⁷, czyli „doznaje pełnego urzeczywistnienia (...) na obraz i podobieństwo Boże, jakim jest od początku”⁸. Duch Święty przenika duchowe władze

² Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, XVI, 39 (PG 32, 140C).

³ Por. Tomasz, *Summa theol.*, q. 8, a. 3 ad. 4; q. 38, a. 1; q. 43, a. 3.

⁴ Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, n. 58.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, n. 59.

człowieka, czyli rozum i wolę, całą jego sferę psycho-emocjonalną i poznawczą⁹. „Trójjedyny Bóg, który sam w sobie najgłębiej i transcendentnie „bytuje” na sposób międzyosobowego Daru, udzielając się w Duchu Świętym jako Dar człowiekowi, przetwarza świat ludzki od wewnątrz, od wnętrza serc i sumień”¹⁰. To On jest – przywołując określenie św. Ireneusza – „ręką” Boga¹¹. Jeśli pierwszą ręką, Synem, Ojciec stwarza człowieka i zbawia go, to drugą ręką, czyli Duchem Świętym, uświęca go i przebóstwia, nieustannie modelując na kształt i wzór Chrystusa oraz prowadzi do Źródła, z którego pochodzi – do Ojca przez Syna. Duch jest jakby „Budowniczym” obrazu Chrystusa w nas.

Dzięki Duchowi więc można przylgnąć do Boga-Miłości przez wiarę, ponieważ serce potrafi kochać a wszystkie władze mogą uczestniczyć w „nowym” życiu. Jak pisze Edyta Stein, „Duch Światła, (...) biorąc duszę w posiadanie, dokonuje w niej – podobnie jak duch ciemności – przemiany jej naturalnych reakcji. Niektóre wyklucza, nawet te dyktowane rozumem naturalnym, jak: nienawiść, żądza zemsty itd.”¹², inne natomiast „uzdalnia do aktów duchowych i postaw duszy będących specyficzną formą Jego aktualnego życia, jak: miłość, miłosierdzie, przebaczenie, pokój, szczęśliwość, nawet tam, gdzie nie ma ku temu żadnych motywów według rozumu naturalnego”¹³. Trzecia Osoba Trójcy Świętej rozwija więc w wierzącym całą dynamikę łaski, która daje „nowe życie” oraz cnoty, które pozwalają tym żywotnym siłom przynosić owoce dobra.

Dzięki działaniu Trzeciej Osoby Boskiej najpełniej widać różnicę pomiędzy dojrzewaniem dzięki naturalnym władzom człowieka, a dojrzałością chrześcijańską, wzrostem wiary, nadziei i miłości. Duch Święty nie naruszając indywidualności człowieka pragnie nim zawładnąć, to znaczy uszlachetnić, wzmocnić i uduchowić całą jego osobowość. Paraklet „nie niszczy indywidualności człowieczej, lecz ją poślubia i dzięki temu człowiek doświadcza nowych narodzin. Dusza przeżywa bowiem swą specyfikę całkowicie i prawdziwie, jeśli pozostaje w sobie”¹⁴.

Wreszcie, Duch jawi się jako Ten, który usuwa dystans pomiędzy Bogiem a człowiekiem. „Jest Osobą, w której Bóg przybliży się do człowieka w jego ludzkiej naturze, aby „dać siebie” człowiekowi w swoim Bóstwie i aby urzeczywistnić w człowieku – w każdym człowieku – nowy sposób zjednoczenia się i obecności”¹⁵.

⁹ Tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Ireneusz, *Adversus haereses*, 4.

¹² E. Stein, *Twierdza duchowa*, Poznań 1998, s. 50.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, 51.

¹⁵ Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego*, Città del Vaticano 1992, 183; por. św. Tomasz, *Summa Theol.*, I, q. 43, a. 3.

2. „Dotknięcie” Duchem Świętym

Osoby Boskiej doświadcza się przez Jego dotknięcia, czyli nadzwyczajną łaskę, która wprowadza człowieka w nową formę życia nadprzyrodzonego, umożliwia mu nawiązanie z Bogiem międzyosobowych relacji poznania i miłości oraz prowadzi do rozwoju życia duchowego.

Św. Grzegorz z Nazjanzu mówi o człowieku, że jest „instrumentem, na którym gra Duch Święty”, wydobywając dźwięk i melodie niedostępne zdolnościom naturalnym. Natchnienia łaski wspomagają rozum i wolę w doskonaleniu osobowości przez sprawności duchowe zwane cnotami. Cnoty „nastrajają” duszę, by mogła odpowiedzieć na dotknięcia Ducha. „Nastroyenie” duszy leży w naszej mocy, gra jest wyłącznie jego dziełem. Tylko On może wyzwolić ukryty w nas nadnaturalny zestaw władz duchowych przez swoje dary, będące czymś więcej niż natchnieniem łaski, niż możliwością rozumu i woli.

Edyta Stein w swoim dziele *Twierdza duchowa* dopowie, że wszelkie doświadczenia, które przybliżają nas do Boga to wynik „dotknięć” Ducha Świętego. Towarzyszą one człowiekowi od początku jego nawrócenia aż po najwyższe szczyty zjednoczenia. Píše: „Odczucie własnej grzeszności i związanego z nią lęku budzi się z całą pewnością za dotknięciem łaski i na widok świętości, wspólnie stanowiących całość. Kogo łaska wewnątrznie nie poruszy, ten nie dojrzy świętości, choćby się z nią zetknął. Dopiero w promieniach łaski rozwierają się na nią oczy grzesznika, nawet zanim się sam na łaskę otworzy. Można też przeżyć równocześnie jedno i drugie: dotknięcie łaską w obliczu świętości”¹⁶. Jest to świadomość uprzedzającego działania i łaski, w wyniku którego odpadają wszelkie fałszywe wymówki, cały system samousprawiedliwienia i egocentryzm naszego życia. Gdy człowiek doświadczy „dotknięcia” Bożego otwiera się na działanie Ducha, zostaje włączony w Jego życie.

„Dotknięcia” nie tylko zapraszają człowieka do dialogu z Bogiem, ale wytrącają go całkowicie z własnych dróg i upodobań, kierując do świętości. Na początku jest to zwykle wyrwanie z grzechów śmiertelnych, a w miarę duchowego rozwoju coraz głębsze upodabnianie się do Boga i życie według Jego miłości. Czasami przybiera to charakter pożerającego ognia, który pochłania skończoność człowieka i rozpala zapalem i entuzjazmem (por. Łk 3, 16). W tej intensywności „dotknąć” dusza ludzka napelnia się Bożą miłością, zgodnie z „duchowym głodem”, który przeżywa w swoim wnętrzu. Nieustannie wzywa Ducha Świętego, by Chrystus przedłużał w niej swoją tajemnicę zbawczą. Jedne z „dotknięć” posiadają charakter negatywny, a więc oczyszczający, inne

¹⁶ E. Stein, *Twierdza duchowa*, s. 54.

– zgodnie z prawem duchowego wzrostu – mają charakter pozytywny, a więc bezpośredniego udzielania się darów Ducha Świętego. Uzdalniają one człowieka do bezbłędnego działania według mądrości nadprzyrodzonej, pozwalają podejmować słuszne decyzje, łatwo i skutecznie dokonywać trudnych czynów. „Dotknięcia” są więc działaniem, w którym rodzi się człowiek i rozpoczyna wędrówkę w Boskiej mocy (por. Rz 6, 4); są początkiem „nowego życia”, „nowego serca” i „nowego świata”, który człowiek tworzy, wypromieniowując z siebie Boską energię. Jedno jest pewne: „Duch Święty działa od wewnątrz, gdzie przenika jako namaszczenie. Pozwala On nam w głębokich pokładach duszy, głębiej jeszcze niż sięga żal wywołany taką czy inną winą, odczuć przyciągającą moc Absolutu, Tego, który jest Czystością i Prawdą, odczuć moc nowego życia ofiarowanego nam przez Pana Jezusa, i jednocześnie daje nam przejmującą świadomość naszej nędzy, kłamstwa i egoizmu, których pełne jest nasze życie”¹⁷. Jeśli pozwolimy się prowadzić Duchowi, być otwarci na Jego „dotknięcia” to nawet w ciemnościach będziemy widzieć światło i będziemy wyprowadzani na drogi autentycznej kontemplacji. O takich doświadczeniach będzie nam przypominał św. Jan od Krzyża, twierdząc, że konanie i umieranie z Chrystusem prowadzi nas do życia według Ducha. Dla niego każde więc umartwienie i każda śmierć jest narodzeniem w Duchu, potwierdzając tym samym wypowiedź, której Jezus udzielił Nikodemowi.

3. Doświadczenie Ducha Świętego w życiu Maryi

W życiu Maryi również zauważamy „dotknięcia” Ducha Świętego. To właśnie On był w Niej najwyższym Konsekratorem, Bogiem, którego uświęcająca moc objęła i wzięła w posiadanie Jej ludzką osobę, czyniąc Ją „nowym stworzeniem” i uzdalniając do wypełnienia misji przekraczającej Jej siły naturalne – być Matką Boga, a w porządku duchowym – Matką każdego z nas. On jest w Niej Autorem życia duchowego.

Duch Święty zstąpił na Maryję i w Niej działał jeszcze przed wcieleniem, to znaczy w Jej niepokalanym poczęciu¹⁸. Właśnie tam Maryja jawi się jako stworzenie sprzed grzechu pierworodnego, „nowe stworzenie” wrażliwe na Jego działanie i wolne od form stworzonych, czyli pełne łaski. Jest „pierwszą Istotą obdarzoną łaską, pierwszą Towarzyszką suwerennego działania Ducha Świętego”¹⁹.

¹⁷ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, Warszawa 1996, II, s. 153.

¹⁸ „Dokonyuje się to przez wzgląd na Chrystusa, Jej Syna, w ponadczasowym kontekście tajemnicy wcielenia. Niepokalane Poczęcie jest Jej zaantycypowanym udziałem w dobrodziejstwach wcielenia i odkupienia, w których «dar z siebie» Boga dla człowieka osiąga swój szczyt i pełnię. Jest to dzieło Ducha Świętego” (Jan Paweł II, *Wierzę...*, s. 184).

¹⁹ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, I, s. 226.

Paraklet zstąpił również na Nią w tajemnicy wcielenia. „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Według H. U. von Balthasara „nigdzie Bóg nie łączy się w „świętych zaślubinach” z ludzką istotą, lecz moc Jego Ducha zstępuje z wysokości i wprowadza w czyn Jego wolę”²⁰, ale w wypadku Maryi Stwórcą właśnie Ją wyniósł do tej godności. Maryja objawia to, czym staje się ludzkość, z chwilą, gdy przyjmuje Ducha i wciela Ewangelię. Dla Dziewicy z Nazaretu były to Jej Zielone Świątki, namaszczenie w Duchu Świętym, Jej duchowe narodziny. To, co apostołowie otrzymali w chwili Pięćdziesiątnicy, Maryja otrzymuje już w chwili wcielenia. Fakt ten potwierdza, że była już wtedy w pełni przygotowana na to, by stać się Matką Syna Bożego. Zwiastowanie było więc zstąpieniem i objawieniem się Bożej mocy w Jej życiu, początkiem i kontynuacją dziejów zbawienia. W Maryi osiąga szczyt pełnia równowagi, jaką jest uległość Duchowi Świętemu i gotowość do działania, przy całkowitym zachowaniu wolności. Bóg przybliżył się do człowieka poprzez Dziewicę z Nazaretu w Jej ludzkiej naturze, aby „dać siebie” człowiekowi w swoim Bóstwie i aby urzeczywistnić w człowieku nowy sposób zjednoczenia i obecności²¹.

Zwiastowanie, w którym Maryja odpowiedziała swoim słowem na Słowo Boże jest szczególnym wejściem Ducha Świętego w Jej życie. Jej „fiat” na Bożą propozycję to przyzwoleń absolutne, bez żadnych ograniczeń, w najwyższym oddaniu i w najwyższej wierze. Rozumienie Ducha staje się jedynie udziałem serca kochającego i pokornego. Mając bowiem żywą wiarę i prawdziwą mądrość, zrozumiała natychmiast, że wobec oznajmionego Jej działania Ducha Świętego i mocy Najwyższego nie ma już nad czym myśleć czy wątpić. Poddanie się przez Maryję woli Boga definiuje br. Efraim, mówiąc: „Woda oddaje Siebie w moc ognia bez obawy, że zostanie unicestwiona, że zamieni się w parę i zniknie. Wdarcie się lawy jest w stanie sprawić, że morze splonie”²². Wewnętrzne działanie Ducha Świętego zmierza do tego, by odpowiedź Maryi – tak jak odpowiedź każdej ludzkiej osoby wezwanej przez Boga – była odpowiedzią wyrażającą osobistą dojrzałość. Maryja nie tylko zrodziła Syna Człowieczego w wymiarze fizycznym, ale ukazała, że każdy, kto otwiera się na Słowo Boże – otwiera się na Ducha Świętego. Jest to zapowiedź „dotknięć” dla tych, którzy wchodzą na drogę Boskiego przeobrażania, w orbitę Bożego oddziaływania, stając się „anteną” dla Jego impulsów. Mówiąc inaczej, pozwalają Jezusowi wcielić się w swoje życie, czyli zgodnie z Jego nauką, stać się „drugim Chrystusem”.

²⁰ H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 211.

²¹ Por. Tomasz, *Summa Theol.*, I, q. 43, a. 3.

²² Brat Efraim, *Droga przez mrok albo szaleńcy Boży*, Kraków 2000, s. 23.

Od chwili zwiastowania Duch będzie ubogacał swym tchnieniem wszystkie wydarzenia w życiu Maryi i całe Jej posłannictwo. Jego działanie będzie obejmowało także tych, do których będzie posłana. Pod „dotknięciem” Ducha śpieszy do Elżbiety, by jej pomóc w domowych pracach, a potem w Duchu wyśpiewuje Magnificat (Łk 1, 46–55). Podobnie jak apostołowie wśród radości zwiastować będą wielkie rzeczy Boga po otrzymaniu „mocy z wysoka” (por. Dz 2, 47), Maryja czyni to już wcześniej, antycypując doświadczenie całego Kościoła. Kolejne wydarzenia z Jej życia przedłużają nić Boskiego prowadzenia, aż po ostatnie spod krzyża. Wobec Niej wypełniły się słowa Jezusowe, które wypowiedział wcześniej do Samarytanki: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! (...) A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7, 37–39). Któż był bardziej spragniony Jezusowego Ducha, jeśli nie Jego Matka, która chciała utożsamić się z drogą Syna i towarzyszyć Mu we wszystkich wydarzeniach, dotykać osobiście wszystkich Jego spraw?

Maryja ogarnięta Duchem Świętym nie zatrzymuje Jego mocy tylko dla siebie, ale pragnie, by cały Lud Boży mógł w niej uczestniczyć. Nie może Jej więc zabraknąć w jerozolimskim Wieczerniku, by przygotować nowe przyjście Ducha Świętego (Dz 1, 14), wyłagać ożywczą siłą Parakleta. Ta, która dzięki „pełni łaski” i Boskiemu macierzyństwu jest „świętym przybytkiem Ducha Świętego”²³, jest zaproszona, by mieć udział w posłannictwie, jakie Chrystus, otrzymał od Ojca (por. J 5, 36) i przekazał je Kościołowi (por. J 17, 18). Wraz z Nią narodzi się przesłanie Chrystusa, by zapalić w świecie ogień miłości. Ona też znajdując się na modlitwie, inauguruje ducha eklezjalnego, który jest duchem ukrytym i modlącym się, obok ducha apostołowskiego i działającego.

Jedno „dotknięcie” w Jej życiu wywołuje następne. Duch Święty przypominał w głębi Jej duszy wszystko, co przeżyła i co słyszała. Boska ekonomia włączyła Maryję w swój wieczny i Boski obręb, aby stała się chwałą majestatu łaski Ojca. Całe Jej życie jest nieustannym rozważaniem Boskich spraw w sercu (por. Łk 2, 18–19), aby uchwycić związek między wydarzeniami i słowami. Maryja pilnie i starannie strzegąc słów Bożych łączy je w całość i próbuje uchwycić ich zamysł. Każde takie oświecenie to nowe „dotknięcie” w Duchu, potężne działanie łaski Parakleta w Jej życiu, Jego przenikliwy wpływ światła i mocy. Uczy nas, że jeśli człowiek współpracując z łaską Bożą otworzy się na nią, inicjatywę przejmie Bóg, wprowadzając go stopniowo w życie mistyczne, inspirowane przez dary Ducha Świętego.

²³ *Lumen gentium*, n. 53.

Duch kształtował w Niej postawę wolności, oddania i poddania się każdej woli Pana. Obecność i asystencja Ducha Świętego towarzyszyła Maryi we wszystkich kluczowych wydarzeniach, aby Jej przypomnieć, że Bóg czuwa nad całym Jej życiem.

4. Zstąpienie Ducha Świętego na apostołów podczas Pięćdziesiątnicy

Również apostołowie z chwilą otrzymania daru Pięćdziesiątnicy zostali „dotknięci” mocą Ducha Bożego. Zanim to jednak nastąpiło, Zmartwychwstały Pan przyszedł do nich już wcześniej, gdy zatrwożeni i pełni lęku znajdowali się zamknięci w wieczniku. Jak mówi Jan Paweł II, była to „pierwsza niepubliczna Pięćdziesiątnica”²⁴, która ich przygotowywała na ostateczne wylanie w jerozolimskim wieczniku. Wówczas Jezus tchnął na nich swoją moc i powiedział im: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22–23).

Od pierwszego „dotknięcia” apostołowie przeżywali prawdę o sobie samych. Uwieszenie Mistrza, Jego hańbiąca śmierć na krzyżu były dla nich straszliwą próbą. Wieść o zmartwychwstaniu, a nawet spotkania ze Zmartwychwstałym budziły w nich trudności i opory. Powoli zaczęli jednak rozumieć jakie kryły się w nich ciemności. Przechodzili duchowy proces, który rozgrywał się w ich sercach od piątku Męki Chrystusa, poprzez niedzielę paschalną, aż po niedzielę Pięćdziesiątnicy. Prawdę o sobie samych przeżywali przez pięćdziesiąt dni, by nauczyć się pokory i widzieć swoje życie w Bożym świetle. Były to więc swoiste rekolekcje, droga duchowego oczyszczenia z pychy, egoizmu i dobrego mniemania o sobie samych, czas przygotowania się na przyjęcie kolejnej dawki Bożej mocy, Bożego „dotknięcia”. Udzielanie Ducha Świętego dokonywało się więc nie od razu, ale etapami. Według terminologii św. Jana od Krzyża byłaby to w przyspieszonym tempie „noc zmysłów” i „noc ducha”, podczas której apostołowie schodzili niejako w dół, aby tam mogła zapalić się w ich sercach miłość Pana i by Bóg wtargnął do ich dusz.

Drugie „dotknięcie” apostołów to Pięćdziesiątnica, nowe życie w Duchu Świętym (Dz 2, 1–4), ostateczne dopełnienie teofanii synajskiej po wyprowadzeniu Izraela z niewoli egipskiej pod wodzą Mojżesza. W sposób uroczysty i wobec całego ludu zostali napełnieni Duchem Świętym. Paraklet „(...) objął niewidzialne – a równocześnie poniekąd «wyczuwalne» – kierownictwo tych, którzy po odejściu Pana głęboko przeżywali osierocenie. Duch Święty «owład-

²⁴ Jan Paweł, *Wierzę...*, ss. 116–120.

nał» wówczas Apostołami, okazał swą władzę nad ich człowieczeństwem. Wraz z przyjściem Ducha Świętego poczuli się zdolni do tego, aby wypełnić powierzone im posłannictwo. Poczuli się mocni. To właśnie sprawił w nich Duch Święty i nieustannie sprawia w Kościele poprzez ich następców”²⁵. Paraklet zstąpił na apostołów w sposób nadzwyczajny, dokonując niejako rewolucji w ich psychice, wylewając życie Boże, które czerpał z Chrystusowego odkupienia (por. J 16, 14). Wypełniła się obietnica dana apostołom przez Chrystusa w wieczerniku przed męką: „Będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy” (J 14, 16–17). Apostołowie stali się wiernymi świadkami Zmartwychwstałego Pana, „Nowym Izraelem” za sprawą tajemnicy paschalnej. Paraklet nie naprawił ich skażonej i ograniczonej natury, ale ją odnowił, czyniąc „nowym stworzeniem”. Dokonała się w nich zasadnicza i najistotniejsza przemiana wewnętrzna – podniesienie człowieka do nadprzyrodzonej godności przez przyjęcie daru synostwa Bożego (por. Ga 4, 4–5). Dokonało się nowe przymierze zawarte we krwi Jednorodzonego Syna, zwane narodzinami Kościoła. „Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 4–5). Jest to nadprzyrodzona rzeczywistość ich związku z Chrystusem, którą może poznać ten tylko, kto poznał Ojca (por. 1 J 2, 14). Duch pozwolił im odczuwać Boga bliskiego człowiekowi, Boga-Ojca objawionego przez Chrystusa, bytować osobowo z Ojcem, w zjednoczeniu z Chrystusem paschalnym, wejść w moc życia trynitarnego. Był On stróżem ich nadziei, ponieważ posiadli jego pierwsze dary, „oczekując odkupienia swojego ciała” (por. Rz 8, 23). Był nie tylko zadatkiem nieśmiertelności, ale zadatkiem zmartwychwstania.

Napełnieni Duchem Świętym apostołowie przekraczali granice państw, by dotrzeć do każdego człowieka. Z wieczernika wyszli na ulice, nauczali, zakładali kościoły, podejmowali podróże różnymi drogami świata. Piotr głosił orędzie zbawienia wobec Żydów zgromadzonych w Jerozolimie, spełniając rolę zwiastuna Ewangelii, głosiciela prawdy Bożej, świadka Słowa (por. Dz 2, 14–36). W dziele ewangelizacji nie wystarczają same „wypowiedzi”, mające znamię charyzmatycznego uniesienia, ale kerygma i katecheza, która dzięki Duchowi Świętemu pozwala umysłom odkryć i pojąć Boży plan zbawienia. Dzieje Apostolskie pokazują, jak Słowo przenikało do ludzkich serc, poruszało i porywało, „dotykało”. Wszyscy odczuwali, że „jest tu coś nowego, coś, na co czekali”, aby się odmienić i nawrócić. Jak zaznacza Łukasz tylko jednego dnia chrzest przyjęło trzy tysiące osób” (por. Dz 2, 41), stając się Kościołem Chrystusa. W tej apostołskiej misji apostołowie odnaleźli więc rzeczywisty sens słów: „Odtąd już ludzi

²⁵ Jan Paweł II, *Domnium et Vivificantem*, n. 25.

będziesz łowił” (Łk 5, 10). Pojęli, że dojrzałe chrześcijaństwo może być tylko dziełem Ducha w człowieku, uczynić go uległym partnerem, z którym Bóg będzie mógł wejść w dialog i zacząć z nim swoją historię zbawienia.

Działanie Ducha Świętego wykroczyło poza krąg żydowski, do pogan. Rzymski Setnik Korneliusz z Cezarei jest uczestnikiem „Pięćdziesiątnicy pogan”, analogicznej do Pięćdziesiątnicy jerozolimskiej, która symbolizuje dar otrzymania Ducha Świętego dla wszystkich, także dla pogan (por. Dz 10, 44–45). Paraklet, który zstąpił na apostołów, „powołany” w mocy odkupieńczej Ofiary Chrystusa, potwierdza, że ofiara ogarnia wszystkich ludzi: „Przekonuję się, że Bóg naprawdę nie ma względu na osoby” (Dz 10, 34). Istnieje więc historia zstąpień Ducha Świętego. Jedno jest pewne: od dnia zesłania Ducha Świętego apostołowie idą do wszystkich, poprzez których On będzie dotykał kolejne osoby, by realizować dzieło Jezusa Chrystusa, urzeczywistnić w każdym chrześcijaninie jego egzystencję w Panu, „z wielką mocą świadczyć o zmartwychwstaniu Pana Jezusa” (Dz 4, 33) i dokonywać „wielu znaków i cudów” (Dz 4, 30). Pięćdziesiątnica okazała się więc dla apostołów nowym „świętem żniw”, którego Sprawcą był Duch Święty, oni natomiast żniwiarzami Chrystusowej siejby. Nowe Przymierze Boga z ludzkością we Krwi Chrystusa (por. Łk 22, 20) stało się dostępne dla wszystkich ludów i narodów, aż po krańce ziemi.

„Dotknięcie”, które apostołowie odczuli wspólnie w jerozolimskim wieczerniku, później będą przeżywali indywidualnie jako kontynuację napelnienia, nie tracąc jednak nic z tej jedności. Paraklet będzie sprawiał w nich, że wszyscy będą jednym, a jedność będzie wielością. Wystarczy wspomnieć św. Pawła i Jego „dotknięcie” (Dz 9, 1–9), aby zobaczyć coś z działania Bożego Ducha oraz jedność z pozostałymi świadkami teofanii jerozolimskiej. Jego doświadczenie jest na tyle silne, że wyrażenia, których używa są niemożliwe do zrozumienia dla kogoś innego poza tym, kto „dotknął ręką” rzeczywistości niewidzialnej. To w jego życiu Duch Święty, czyli Łaska niestworzona, podejmuje inicjatywę i zapewnia konieczny dynamizm, aż do ostatecznego zwycięstwa, życia oddanego do końca. Czyny więc św. Pawła są tylko elementami łańcucha łaski, „zasługującymi” na życie wieczne, ale nawrócenie pozostaje bezinteresownym darem samego Boga.

Doktryna pneumatologiczna Apostoła Narodów nie zrodziła się z abstrakcji, ale z konkretnego odniesienia, jakie istniało pomiędzy Duchem Świętym a chrześcijanami pierwszych wieków. To właśnie św. Paweł w swoich listach przypominał prawdę o Duchu Świętym Koryntianom, Rzymianom, Galatom i Efezjanom, jako o Osobie Boskiej żyjącej w trynitarniej jedności z Ojcem i Synem. Czerpiąc z własnego doświadczenia, Jemu przypisuje w sposób szczególny dzieło uświęcenia. Jest bezpośrednim Autorem świętości dusz; źródłem miłości i modlitwy, w którym wyraża się dar Boskiego usynowienia człowieka, a Jego obecność jest zadatką życia wiecznego. Duch Święty daje wierzącemu pokój (por. Rz 14, 17) i głęboką świadomość tego, że jest dzieckiem Bożym (por. Rz 8, 16).

Apostoł Narodów nigdy nie patrzy na Chrystusa poza Jego synowską relacją z Ojcem i Jego całkowitą dyspozycyjnością wobec Ducha. Jezus jest objawieniem i paschalną drogą do Ojca, objawieniem i źródłem Ducha. On przekonuje człowieka o grzechu, sądzie i sprawiedliwości.

Wszystko, o czym św. Paweł mówił, pochodziło z doświadczenia Boga, który udzielił się jemu podczas drogi do Damaszku i bezustannie „dotykał” go w ciągu całego życia. Duch Boży pomagał mu we właściwym zrozumieniu treści Chrystusowego orędzia i tajemnicy Kościoła. Na przykładzie Apostoła Narodów widać, że działania Ducha Świętego należy upatrywać w dziejach pojedynczego człowieka „zanurzonego w czasie, a przeznaczonego do wieczności”, a jednocześnie w dziejach wspólnoty.

5. Dotknięcia Parakleta w życiu świętych

Samoudzielanie się Boga w Duchu Świętym ogarnęło nie tylko apostołów, ale wszystkich tych, którzy na przestrzeni wieków otworzyli się na Jego działanie. Jaki jest sekret tego oddawania się Bogu, czyli całkowitego otwierania się na Ducha Świętego? Święci podobnie jak Maryja i apostołowie przeżywali swoje Boskie „dotknięcia”, czyli zstępowanie „Mocy z wysoka” w ich życie. Jan Paweł II pisze, że „w człowieku wierzącym rozwija się w ten sposób, pod działaniem Ducha Świętego, niepowtarzalna odmiana świętości, która ogarnia jego osobowość nie niszcząc jej, wywyższa ją i wydoskonala”²⁶. Świętych więc nie można zakatalogować do odpowiednich schematów, ponieważ wszyscy są powołani do świętości zgodnie z Boskim planem, jedni do kontemplacji mistycznej, inni do służby czynnej. Wszyscy jednak zmierzają do miłości w nowym wymiarze, żyjąc często w oczyszczającej udręce, która swym światłem otwiera im oczy na oślepiający blask światłości Bożej. „Dzięki temu każdy święty ma swoje własne, niepowtarzalne oblicze”²⁷. Jak zaznacza Jan Paweł II, „jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej” (I Kor 15, 41)²⁸.

Na przestrzeni wieków tę świętość można było zauważyć nie tylko w życiu najbardziej znanych mistyków, ale w ogromnej rzeszy tych wszystkich, którzy okazywali heroiczną wiarę, nadzieję i miłość, poruszani przez Ducha Świętego. To On wzbudzał w nich gorące pragnienie spotkania z Bogiem i obdarzał nowym spojrzeniem wiary. Sekret ich aktualności leży w pełnym otwarciu się na „dotknięcia” Ducha. Gdy w wierze „dotknęli” Jego potęgi i sami doświadczyli Jego mocy, zostali przemienieni. Swoje doświadczenia opisywali w autobiogra-

²⁶ Jan Paweł II, *Wierzę...*, s. 350.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

fiach i dzienniczkach. Jeśli sposób ich życia odznaczał się szczególną siłą ekspresji i sugestii, Duch Święty sprawiał, że wokół takiego człowieka gromadziły się grupy uczniów i naśladowców, chociaż on sam pozostawał czasami w ukryciu. W ten sposób powstawały nowe nurty życia duchowego, szkoły duchowości i instytuty zakonne, a ich różnorodność w wielości była niczym innym, jak owocem Boskiej interwencji.

Wystarczy przejrzeć historię duchowości, aby uchwycić szczególne chwile oddziaływania łaski Pana. Pierwszą z nich Jan Tauler nazywa chwilą „rozradowania”, gdzie powoływany silnie wyczuwa obecność Boga. Takiego doświadczenia doświadczył św. Franciszek z Asyżu w kościółku św. Damiana, gdy wszedł na modlitwę, „usłyszał” i „zobaczył” Chrystusa, a potem przeżywał zdziwienie na skutek tego, czego Duch w nim dokonywał w ciągu całego życia²⁹. Św. Dominik został powołany przez Boga i stał się wędrownym kaznodzieją na skutek niepowodzenia legatów papieskich w nawracaniu heretyków francuskich³⁰. Św. Teresa Wielka została pochwycona w chwili, gdy zobaczyła wizerunek skatowanego Chrystusa „Ecce Homo”, co przygotowało jej ducha na zjednoczenie z Duchem Niestworzonym³¹. Św. Ignacy Loyola doświadczył „Mocy z wysokości” podczas rekonwalescencji, pod wpływem lektury „Życia Chrystusa” Ludolfa z Saksonii i „Złotej Legendy” Jakuba z Voragine i spisał swe „ośnienienia” w „Ćwiczeniach duchowych”³². Św. Jan Boży „dotknął” Ducha Świętego podczas słuchania kazania Jana z Avila, pod wpływem którego zmienił całkowicie swoje życie i oddał się bez reszty na służbę chorym i ubogim, zakładając dla nich szpitale³³. Św. Teresa Benedykta od Krzyża, swojego „dotknięcia” Ducha doświadczyła wstępując do katedry we Fryburgu, w której widząc rozmodloną kobietę, rozumiała osobową obecność Boga w życiu człowieka³⁴. Później, doświadczyła mocy Ducha widząc nadprzyrodzoną siłę żony Rejnach po śmierci męża³⁵, a w końcu przy czytaniu „Życia św. Teresy z Avila”³⁶, kiedy odnalazła drogę swego życia i decyzję wstąpienia do Karmelu.

²⁹ Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne Źródła Franciszkańskie*, I, Warszawa 1981, s. 29.

³⁰ J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993, s. 151.

³¹ Por. J. Adamska, *Święta Teresa od Jezusa*, Kraków 1983.

³² U. Occhialini, *Ignazio di Loyola*, w: *Dizionario di mistica* (a cura di L. Borriello-e. Caruna-M.R. Del Genio-N. Suffi), Città del Vaticano 1998, ss. 635–640.

³³ Por. F. De Castro, *Życie Świętego Jana Bożego*, w: *Święty Jan Boży. Pierwsze wiadomości historyczne* (opr. Manuel Gomez-Moreno), Kraków 2001, ss. 53–56.

³⁴ Por. J. Adamska, *Mądrość miłości. Rzecz o duchowości Edyty Stein*, Tczew–Pelpin 1998.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

„Dotknięciu” Ducha towarzyszy jakieś gorące pragnienie, tęsknota, poszukiwanie Pana, odchodzenie od samego siebie i pełniejsze uczestnictwo w Kościele. Droga prawdziwych mistyków chrześcijańskich będących pod wpływem Ducha, prowadzi zawsze do Boga, który jako jedyny jest w stanie rozjaśnić całość tajemnicy zbawczej w ich życiu. Tutaj też przebiega zasadnicza linia rozwoju duchowego, dynamika łaski, Boska ręka w kierowaniu człowiekiem. Wewnętrzne „dotknięcia” są główną nicią, która łączy wszystkie wydarzenia życia świętych. Bóg wykorzystywał praktycznie osoby, okoliczności i stany wewnętrzne, aby wejść w ich życie i objawić im swój plan. Zresztą, jak przypomina św. Paweł, swoim umiłowanym Bóg wszystko obraca na ich korzyść. To, co stanowi problem, paradoksalnie staje się punktem zaczepienia dla działania łaski. Niezadowolenie ze swojego życia skończyło się u Biedaczyny z Asyżu całkowitym nawróceniem i życiem według Ducha Pańskiego. Rozczarowanie św. Dominika z powodu braków sukcesów apostolskich było przyczyną jego charyzmatu ewangelizacyjnego. Choroba u św. Ignacego z Loyoli była szczeliną, poprzez którą Duch Pański wypełnił go pragnieniom zmian, nową myślą, nawróceniem. Św. Teresę, szukającą pomocy u najwytrawniejszych spowiedników i nigdzie nie znajdującą do końca odpowiedzi, Paraklet wyprowadził na wody najgłębszego zjednoczenia z Bogiem, czyniąc jedną z największych znawczyń życia mistycznego, włącznie z „objawienia samego Ducha Świętego”. Duch uratował św. Maksymiliana Kolbego przed odejściem z Zakonu, przyprowadzając mu w chwili podjęcia decyzji jego rodzoną matkę³⁷.

Zmienne nastroje, przygnębienie, spowodowane świadomością własnej ograniczoności i nędzy, bezsilność wobec problemów, zmagania się z sobą o pokorę i prawdę są źródłem powrotów do Boga i odczytywania swojego posłannictwa. U jednych Duch oczyszcza pragnienia w wydarzeniach lub radach życzliwych ludzi, by ukazać ideały dojrzałej miłości. U drugich umacnia wiarę i wolę, krzepiąc zbyt tkliwe usposobienia i doprowadzając do równowagi przez powściągnięcie ich uczuciowości, jak u św. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej³⁸. Niektórych natomiast, wielce ekscentrycznych, jak na przykład św. Filipa Neri posyła do pracy z młodzieżą i dziećmi. Jednym słowem wszystkie temperamenty i różnorodne stany duchowe służą dziełu świętości, byleby człowiek nie dramatyzował, ale chętnie i ofiarnie przyjmował miłość, która jest zawsze wszechmocna i wszechogarniająca. Jeśli święci potrafili zmieniać swoje życie, to tylko dlatego, że wierząc, umieli przyjąć dar Boży, będący dla nich powiewem Miłości,

³⁷ A. Żynel, *O. Maksymilian - konkretna realizacja świętości*, w: J.R.Bar [red.], *Bl. Maksymilian Mała Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania*, Niepokalanów 1974, ss. 184–185.

³⁸ Por. J. Adamska, H. Urs von Balthasar, *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Świętej*, Kraków 1987.

ogniem, światłem i życiem. Chcieli się nimi dzielić z innymi, zachęcać do budowy Królestwa Bożego na ziemi. Byli wrażliwi, a jednocześnie surowi, gdy wymagało tego dobro bliźniego.

Duch nie zatrzymywał ich jednak na pierwszym „dotknięciu”, ale nawracał dalej. Nie niszczył dynamizmu i ambicji, ale oczyszczał je, dokonywał przemian w ich sercu, ukazywał im właściwe powołanie. Słabości, błędy, dążenie do ideału, potykanie się, żarliwość i ociąganie wobec imperatywu Bożego, kryjącego się w konkretnych sytuacjach to były znaki, które zsyłała Opatrzność, by ich ożywić i otwierać na działanie „z góry”. Dyskretna moc Miłości była w stanie wysublimować ich wrażliwość, nauczyć miłości, przebóstwić, nie ograniczając zarazem ich woli, ale wzmacniając i poszerzając krąg Bożego działania. Doświadczali mocy Ducha, który ogałacał i napełniał, miażdżył i kształtował aż do chwili, gdy „stary człowiek” w nich porzucił ludzkie plany i stworzył się na plan Boży. Św. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej wyjaśniając działanie Ducha Świętego tłumaczy swojej współsiostrze w Karmelu, że „nowe narodziny” w Duchu to nic innego, jak konieczność przechodzenia przez śmierć do życia: „Trwaj w milczeniu pod dotknięciem Boga, aby mógł odcisnąć w tobie obraz Odkupiciela. Tajemnym postanowieniem Stwórcy jesteś przeznaczona, by stać się Mu podobna”³⁹. Święci traktowali poważnie rzeczywistość grzechu w ogóle i jego rzeczywistość we własnym życiu. Przeżywali słabość i grzeszność i opór wobec wołającej Miłości. Niektórzy z nich nie popełnili nigdy grzechu śmiertelnego, bo Ktoś zawsze zawracał ich znad przepaści. W tyglu napięcia miłości musiało odpadać wszystko, co nie było czyste, święte, do końca oddane Bogu. Stąd przeżywając w prawdzie mozołu procesy życia wewnętrznego, rozumieli innych, stając się wytrawnymi kierownikami duchownymi, jak na przykład św. Jan od Krzyża. Mistrz rozeznawania duchów, sam musiał doświadczyć zakusów nieprzyjaciela, aby móc ostrzec przed nimi pokolenia i generacje idących jego śladem.

„Dotknięcia” przeżywali święci szczególnie intensywnie poprzez Słowo Boże. Każdemu usłyszanemu zdaniu Objawienia nadawali charakter osobowy, ożywiając Boską mocą, która do dzisiaj pulsuje w ich dziełach. Jak zaznacza Ch. A. Bernard „cały wysiłek kontemplacyjny wierzącego byłby obcy życiu w Duchu Świętym, gdyby medytacja Słowa Bożego nie spotkała się z wewnętrznym porywem pobudzonym przez samego Ducha Świętego. Wierzący, wsłuchując się w Słowo Boże, czuje w sobie wzrastanie pragnienia osobowej jedności z orędziem ewangelicznym”⁴⁰. Słowo Boże było dla świętych duchem orzeźwiają-

³⁹ C. de Dijon, *La Servante de Dieu Elisabeth de la Trinité*, 1880-1906, Souvenirs, Paris 1957, s. 442.

⁴⁰ Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie...*, s. 78.

cym Odkupiciela. Wszyscy przeczuwali i rozumieli znaczenie Pisma Świętego jako Słowa Bożego, które jest przekątnikiem światła Ducha. Nie umieli się obejść bez Chrystusa i Ewangelii i doświadczali, że cokolwiek się dzieje między ludzkim sercem a Bogiem, musi przejść przez uwielbione człowieczeństwo Syna Człowieczego: tylko przez Jego Słowa i czyny przechodzi na nas działanie Ducha Świętego i zstępuje w nas Jego Królestwo. Znamy Go o tyle, o ile znamy Jezusa, a miarą znajomości Jezusa jest poznanie Ducha Świętego. Jedynie Duch w nas może widzieć i wierzyć w obecność Syna żywego wśród nas aż do skończenia świata. Duch może przyjmować w nas Tego, który jest obowiązkową drogą do Ojca. W słowach Pisma Świętego czerpiemy bezpośrednio z Jego światła i mocy ku nieustannemu przebóstwianiu człowieczeństwa według wzoru Jezusa. Dzięki Duchowi odczytujemy sens zawarty w świętej Ewangelii, sens Jego posłannictwa. Słowa Pana są duchem i życiem w działaniu i przez wiarę wprowadzają w zamknięty krąg do którego rozum nie ma dostępu.

Na przykładzie świętych widać, że doświadczając „dotknięć” poddawali się działaniu Ducha Świętego, bez względu na to, dokąd i w jaki sposób prowadził. Prosząc o Ducha Świętego, prosili o miłość synowską i łączność duchową z Ojcem i Synem. Trwali przy Nim wiernie, chociaż doświadczali pustki, nieladu, bezkształtu i ciemności swego serca. Wierzyli, że jest mocen zaprowadzić w nich Boży ład, że jest Sprawcą nowego stworzenia. Nawet wtedy, gdy wszystko po ludzku wydawało się stracone, doświadczali Jego nadzwyczajnych darów. Każdy święty miał okres chodzenia po linii nad przepaścią, jednak w chwilach najcięższych prób życiowych burz, które zdawały się ich przygniać, potrafili zachować spokój Ducha.

Bóg nie niszczył ich naturalnych dyspozycji, ale ubogacił je potężnie swoją łaską, dlatego są przykładem ubogaconego człowieczeństwa. Pozostali takimi, ponieważ jak pisze Edyta Stein „nie wygasa jednak to, co nazywamy indywidualnością, co jest dla duszy najbardziej własne. Indywidualność nie jest dyspozycją do określanych reakcji, ani jakąś zdolnością psychiczną, która się marnuje, gdy nie może się wyżyć w aktualnych stanach psychicznych”⁴¹. Jako wzór chrześcijańskiego doświadczenia Ducha ukazują jak po ludzku wierzyli, ufali i kochali i jak się zmagali ze swymi ograniczeniami, raz po raz upadając, to znów podnosząc się ze słabości swej natury. Nie są istotami nierzeczywistymi, nieskazitelnymi, nieomylnymi, bezgrzesznymi. Pozostają dla nas ciągle aktualnym wezwaniem do cierpliwego budowania życia Bożego na naturze, którą obdarzył nas sam Stwórca. Bez Ducha ich dzieła nie przetrwałyby duchowych i dziejowych burz, jakie w ciągu wieków stały się udziałem wielu rodzin zakonnych.

⁴¹ E. Stein, *Twierdza duchowa*, s. 51.

„Dotknięcia” Ducha wiodą ostatecznie ku miłości, która przyjmowała wiele postaci w zmiennych warunkach ludzkiego życia. Swoim życiem święci potwierdzali, że bez miłości wiara szybko się kurczy i spłyca, prowadząc do obrzędowości. Jedynie Duch, przenikający serce i umysł człowieka, potrafi przybliżyć do tajemnic chrześcijańskich i otworzyć na innego człowieka. Święci uczą, jak przekraczać własne człowieczeństwo i wychodzić poza siebie. Potwierdzają, że człowiek nie jest bytem zamkniętym, ale na jego horyzoncie pojawia się drugi człowiek, a wraz z nim kategoria osoby, *bycia-dla innych*, relacji *ja-ty* i *ja-On*, braterstwa kosmicznego i powszechnego, o którym przypominał św. Franciszek z Asyżu, a potem św. Albert Chmielowski, Matka Teresa z Kalkuty. Jednym słowem – Duch rozwija i pomnaża zdolności poszczególnych osób i grup, wspólnot i instytucji, kapłanów i świeckich; jest jednoczącą Miłością Trójcy Przenajświętszej, Miłością uświęcającą.

W świętych „dotyka” się Ducha, a zaufanie jakim się ich darzy, jest jednocześnie aktem religijnej wiary. Oni to wczuwali się w ludzkie troski, interesowali się sprawami najbliższych i tych, których nigdy nie poznali. Ukazywali kierunek, w którym sami podążali, a który koncentrował się nie na tym, co i ile ktoś zdziałał, ale jakim był. Duch Święty rozwijał w nich całą dynamikę łaski, która daje nowe życie. Do końca byli oddani służbie Kościoła. Wszyscy pragnęli wznioślejszego stylu życia kultywując zapomniane lub zlekceważone wartości religijne i moralne, stając się fermentem duchowej odnowy Kościoła i społeczeństwa.

Jeśli dziś święci wywierają urok, to bez cienia wątpliwości dlatego, że mają oni tę nieśmiertelną młodość człowieka: młodość ducha. Y. Congar pisze: „Duch Święty jest Sprawcą tego promieniowania świętości. Nie wykłady, choćby naj-mądrzejsze, przynoszą duchowe żniwo w świecie, lecz dusze zjednoczone z Bogiem, całkowicie zdane na Boga i Jemu oddane, ukryte w świecie i bezwarunkowo należące do Boga”⁴². Tacy ludzie zmieniają innych i promieniają świętością; są zintensyfikowaną zwyczajnością, ludzką miłością całkowicie skierowaną ku Bogu, ukazując pełnię człowieczeństwa. Ich czyny nie są dziełem przypadku ani samozwańczym wyczynem reformatorskim, ale wierną realizacją misji zleconej przez Boga i kierowanej darami i łaskami Ducha Świętego.

„Dotknięcia” Ducha są dla świętych drogowskazem, wyzwaniem, realizacją Bożego planu zbawienia, natomiast oni sami świadkami nadprzyrodzonego szaleństwa poruszani „Mocą z wysoka”. Wszyscy potwierdzają, że Bóg chce ożywiać, inspirować i objawiać podstawowe prawo: kocha każdego człowieka. Jedyńą natomiast rzeczywistą przeszkodą zjednoczenia z Nim jest tylko uporczywość woli, która jest skłonna mu się przeciwstawiać.

⁴² Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, II, s. 77.

6. Duch Święty kształtuje życie chrześcijanina

Zstąpienia Ducha Świętego nie zakończyły się z chwilą teofanii jerozolimskiej, ale powtarzają się dalej w życiu chrześcijan. Wezwanie, które skierował Piotr do swoich słuchaczy w dniu Pięćdziesiątnicy jest wciąż aktualne: „Niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego” (Dz 2, 38). Można więc mówić o życiu duchowym każdego chrześcijanina, życiu według Ducha Świętego, tchnieniu Parakleta w życiu każdej jednostki, Boskich „dotknięciach”, w których człowiek w poczuciu swej grzeszności pada przed Bogiem na kolana i adoruje Jego miłość i miłosierdzie. Duch więc pisze historię naszego życia, „dzieje duszy”.

Jeśli każdy człowiek jest jedyny i неповtarzalny, to żadna duchowość, czy doświadczenie kogokolwiek nie jest podobne do innego, ponieważ każdy posiada неповtarzalny sposób odnoszenia się do Boga. Naśladowanie wszystkich szczegółów jakiegoś świętego może być tylko uśmierceniem wolności lub oryginalności człowieka, aczkolwiek ich doświadczenia pozostają niezastąpioną lekcją w zdobywaniu świętości. Nasze życie w kategoriach ludzkiego myślenia i wnioskowania, posiada tyle nieuchwytnych odcieni rzeczywistości, że aby pojąć coś z jej prawdy, trzeba na nie spojrzeć, jakby z punktu widzenia Bożego i przywołać doświadczenia. Stąd trzeba przypominać o przebywaniu Ducha Świętego w naszym duchu, o Jego stawianiu się duchem naszego ducha, o Jego ubogacających darach, o Jego modlitwie w nas. Każdy posiada jakąś „czerwoną linię”, wzdłuż której zstępuje na głębin swojego życia duchowego zgodnie z naturalnym prawem wzrostu. Teologii duchowości nie grozi skostnienie konstrukcyjne, ale nieustanne ubogacenie. Święci kanonizowani i nie kanonizowani potwierdzają i wydobywają nowe aspekty Ewangelii, które są do końca niezgłębione, jak niezgłębiony jest Boży Duch. Duch Święty, jako świadek Jezusa nie przynosi nowych doktryn, jednak w świetle naszej historii ukazuje ukryty sens słowa Jezusa, ponieważ będąc prawdziwym i niezbędnym „egzegetą Ojca”, chce „doprowadzić nas do całej prawdy” (por. J 16, 13).

Pragnienie świętości, czyli życia w Duchu Świętym, stanowi zasadniczą wartość pobudzającą, jednoczącą, klasyfikującą wszystkie pozostałe dążenia ludzkie. Całe życie jest sumą takich spotkań z Bogiem, z których każde jest nowe, całkowicie odmienne od poprzedniego, bo Duch nie lubi się powtarzać, a człowiek każde następne doświadczenie przeżywa inaczej. Paraklet więc oddziałuje na życie chrześcijanina, we wszystkich jego chwilach i aspektach, by nadać właściwy kierunek ludzkim dążeniom, a więc prowadzić go drogą bezinteresownej miłości Boga i bliźniego na wzór Jezusa. Św. Teresa Benedykta określi, że jej życie, złączone z drobnych szczegółów życia tworzy pełny sens i wymowną mozaikę pojedynczego istnienia ludzkiego, wkomponowaną cudownie w całość Boskiego planu zbawienia⁴³.

⁴³ E. Stein, *Był skończony a był wieczny*, Poznań 1995, s. 148.

W wydarzeniach chrześcijanina Bóg objawia się w tajemnicy krzyża. Przyjmując Ducha to znaczy przyjąć krzyż, gdyż proporcjonalnie do przyjęcia krzyża, otrzymuje się siłę Ducha. Doświadczenie Kościoła wskazuje, że życie chrześcijańskie – aby wejść na wyższe poziomy głębi, jak dojrzałość – musi przejść przez „ciemną noc” wiary, czyli przez stan, w którym potrzeba wiary pomimo wszelkich wątpliwości, jakie narzuca nam rozum. Duch Święty „dotykając” naszego życia, nie zachęca nas do ucieczki od cierpienia, od świata czy jego pogardy albo lekceważenia chociażby jego dóbr, lecz pełnego zaangażowania we wszystko, co ludzkie i ziemskie.

Jego działanie nie dokonuje się jednak w sposób magiczny, przez wypowiedzianie słowa czy tylko przez nałożenie rąk, ale jest wynikiem wiary i dogłębnego nawracania serca, posłuszeństwa i wszelkich pozostałych cnót. Jego obecność opiera się na pogłębionej i umocnionej wierze, na przebywaniu z Bogiem „twarzą w twarz”, w wyniku czego zmienia się sposób myślenia. Chrześcijanin spostrzegając całą rzeczywistość Bożą i ludzką w nadprzyrodzonym świetle, pogłębia się duchowo, zespala ją się uczucia, życie koncentruje się w Bogu.

Wierzący odkrywając obecność Boga w swoim życiu, w Kościele, w znakach sakramentalnych, w sobie samym i w otaczającej go rzeczywistości, wzrasta w miłości i nabiera dynamiki apostołskiej. „Dotykając” Ducha otwiera się na Jego dary i charyzmaty. Te ostatnie znamionujące natomiast obecność Ducha Świętego udzielają człowiekowi nowej z Nim więzi i zażyłości. Wystarczy wspomnieć Jego działanie w ruchach charyzmatycznych, aby zobaczyć coś z „wiosny Kościoła”, która dokonuje się w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. „Odejdźcie od intelektualizmu, komunikatywność, jaką przejawia, uwzględnienie roli ciała, prostota wymagań, a wreszcie niezależność od ludzkich względów i wyjście poza tabu mieszczańskiej powściągliwości”⁴⁴, wszystko to stwarza cenne możliwości ewangelizowania.

Duch Święty objawia się nasłuchiwaniami Jego głosu, gotowością, by Mu odpowiedzieć modlitwą. Tylko On jest w stanie zaprowadzić Boży ład, uczynić nas „nowym stworzeniem”. Paraklet umacnia naszą wolę, by oprzeć się pokusom, zwyciężać w walkach wewnętrznych i zewnętrznych, pokonywać moce zła oraz prowadzić życie zgodne z Ewangelią. Daje autentyczną radość i pokój ducha; posiada moc, aby kształtować nas na Jego obraz i podobieństwo i uczyć codziennego i konkretnego przyłgnięcia do zbawczego planu swego Syna i do całkowitego z Nim zjednoczenia.

⁴⁴ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, II, s. 189.

Summary

Paweł Warchol OFMConv

“Touched” by the Holy Spirit as an Experience in the Life of the faithful

To be “touched” by the Holy Spirit is an action of God that allows the faithful to experience the strength of His presence, experience spiritual renewal and understand life’s mission. The Paraclete was the Creator and Inspirer of the life of Mary, the apostles and countless number of saints. Their experiences can help us live our Christian life and better understand His action.

The Third Person of the Holy Trinity “touches” us in prayer, sacramental confession, listening to the Word of God, but also in events sent to us by God’s Providence. During these moments we experience the purification, strengthening, forgiveness of sins and unity with God. When we dwell in the presence of the Holy Spirit, we are introduced into a deeper spiritual life and cooperating with His graces, we grow spiritually. The ability to receive His touch is not only the result of God’s love given through the Holy Spirit, but equally the result of the person’s response, in other words the continual asking for God’s strength.

The Holy Spirit yearns to pulsate in our lives so that everyone can understand the greatness of his/her vocation and experience a new and unique way of being touched by Him.

POMOCNICZE ZASADY BIOETYCZNE W MORALNEJ OCENIE GODZIWOŚCI INGERENCJI W LUDZKIE ŻYCIE

Życie ludzkie w wymiarze doczesnych dóbr zajmuje pierwsze, istotne miejsce w hierarchii wartości. Z tego powodu jest ono niezbywalnym prawem każdego człowieka, które jednak musi pokrywać się z troską o nie, a w ten sposób wchodzić w zakres podstawowych obowiązków. Ochrona tego życia i jego rozwój staje się zatem podstawowym wyznacznikiem moralnego postępowania. Nikt nie może nastawać na swoje lub cudze życie, nie może nic czynić, co mogłoby być szkodą, niesłusznym cierpieniem w ludzkiej egzystencji. Współczesne doświadczenia, jak również historia ludzkości wskazują jednak na wiele faktów i wydarzeń, w których życie ludzkie było i jest traktowane w sposób przedmiotowy, bez żadnych etycznych odniesień. Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* pisze: „Obraz współczesnej ludzkości budzi rzeczywiście głęboki niepokój, zwłaszcza gdy pomyślimy nie tylko o różnych dziedzinach, w których dochodzi do zamachów na życie, ale także o ich szczególnej częstotliwości, a zarazem o wielorakim i silnym poparciu, jakie zyskują one dzięki szerokiemu przyzwoleniu społecznemu (...). Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako nie kończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy. Niezależnie od intencji, które bywają różne i mogą się nawet wydawać przekonujące czy wręcz powoływać się na zasadę solidarności, stoimy tu w rzeczywistości wobec obiektywnego *«spisku przeciw życiu»*, w który zamieszane są także instytucje międzynarodowe, zajmujące się propagowaniem i planowaniem prawdziwych kampanii na rzecz upowszechnienia antykoncepcji, sterylizacji i aborcji” [EV 17].

Kościół w swym nauczaniu stoi zawsze na stanowisku poszanowania życia ludzkiego. Przez promocję wartości życia chce wypełnić Boże przykazanie Dekalogu „nie zabijaj”. Współczesnym wyzwaniem dla niego jest ogromny rozwój

nauk biomedycznych, które pozwalają na wspaniałe dokonania w zakresie ochrony zdrowia ludzkiego. Nie może się to jednak dokonywać za wszelką cenę. Poniższe opracowanie ma na celu ukazanie najważniejszych zasad etycznych, dotyczących możliwości ingerowania w ludzkie życie, które od strony moralnej służą właściwej krytycznej ocenie, wskazującej na to, co należy do obowiązków z zakresu ochrony życia i na ile jest możliwe działanie medyczne w określonych przypadkach. Słuszność tych zasad opiera się na trzech podstawowych wyznacznikach antropologicznych, określających wartość życia ludzkiego. Mianowicie:

- prawo do życia, które jako dar Boży jest święte;
- godność życia i ciała ludzkiego;
- obowiązek szacunku wobec duchowych wartości człowieka, w których miłość jest najważniejsza.

Te trzy wyznaczniki ukazują sens życia ludzkiego zarówno w perspektywie nadprzyrodzonej, jak i doczesnej. W ten sposób tematyka biologicznej strony ciała ludzkiego zostaje oparta o duchowo-moralny aspekt ludzkiej egzystencji. Takie ujęcie daje uzasadnione prawo do postawienia pięciu zasad bioetycznych, istotnie wpływających na możliwości współczesnych działań związanych z troską o ludzkie życie. Chodzi tu o następujące zasady: niedysponowalności, solidarności, „czynu o podwójnym skutku”, całościowości i proporcjonalności.

1. Zasada niedysponowalności

Można ją też określić jako zasadę nienaruszalności organizmu ludzkiego, co oznacza, że człowiek nie posiada nieograniczonego prawa do dysponowania swoim organizmem, gdyż nie jest ostatecznym dysponentem samego siebie, a więc i swojego życia. W świetle antropologii teologicznej tylko Bóg, Dawca Życia jest wyłącznie Panem ludzkiego życia. Jak podkreśla Jan Paweł II „z prawdy o świętości życia ludzkiego wynika zasada jego nienaruszalności, wpisana od początku w serce człowieka, w jego sumienie. [...] Przykazanie mówiące o nienaruszalności ludzkiego życia rozbrzmiewa pośród *dziesięciu słów* przymierza synajskiego (por Wj 34, 28). Zakazuje przede wszystkim zabójstwa: *Nie będziesz zabijał* (Wj 20, 13); *nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego* (Wj 23, 7); ale także zabrania – jak to precyzuje późniejsze prawo dawstwo Izraela – zranienia w jakikolwiek sposób ciała bliźniego (por. Wj 21, 12–27)” [por. EV 40]. Uzupełnieniem tej argumentacji są słowa św. Pawła: „Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie; jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana. [...] Dlaczego więc ty potępiasz swego brata? Albo dlaczego gardzisz swoim bratem? Wszyscy przecież staniemy przed trybunałem Boga” (Rz 14, 7–10).

Zasada ta ma odniesienie szczególnie wobec ukazania szacunku i nietykalności dla ludzkiego ciała, czyli na jej podstawie niegodziwe będzie wszelkie pobicie, zabójstwo, samobójstwo a także wszelkie eksperymentowanie „pseudomedyczne”. Człowiek sprzeniewierza się zatem zamysłowi Boga wszędzie tam, gdzie w sposób arbitralny niszczy lub kaleczy ludzkie życie, czyniąc siebie jego panem, oraz gdy zamiast troski o swoje życie i jego jakość, na drodze przezwyciężania jego kruchości, chce przy użyciu różnych technik manipulacyjnych o charakterze biologicznym i medycznym stwarzać człowieka niejako na nowo, nadawać mu nowy kształt, poprawiać Stwórcę. W takich przypadkach człowiek z pomocą rozwijanych przez siebie technik medycznych uzurpuje sobie władzę Boga. Jest to jednocześnie akt uprzedmiotowienia ludzkiego organizmu, który w swej istocie nie jest rzeczą, ale elementem konstytutywnym osoby, sposobem istnienia jej pośród świata materialnego. Zasada niedysponowalności nie ma jednak na celu absolutyzowanie biologicznej sfery życia ludzkiego. Są bowiem wyższe wartości, które mogą spowodować nawet ofiarę z życia (np. męczeństwo) czy też są sytuacje, które ukazują konieczność ingerencji w ciało ludzkie (np. operacja). Stąd dla pełnego obrazu etyki biomedycznej istnieje potrzeba poznania następnych zasad pomocniczych.

2. Zasada solidarności

Zasada ta opiera się na świadomości, że wszyscy ludzie są „dziećmi jednego Boga”, czyli łączy ich idea powszechnego braterstwa budowana na jedności rodzaju ludzkiego, godności osobowej każdego człowieka, jego naturze społecznej, wskazującej na wzajemną współzależność i współdziałanie. Jej przeciwieństwem jest egoizm, brak troski o innych, wyzysk jednych przez drugich, kierowanie się wyłącznie żądzą zysku, pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli. Najpiękniejszym przykładem solidarności jest Wcielenie Syna Bożego, który przyjął na siebie całą ludzką naturę, oprócz grzechu. Co więcej podjął się przez Misterium krzyża, śmierci i zmartwychwstania dzieła odkupienia tej natury skażonej grzechem, ogarniając swoją zbawczą skutecznością wszystkich ludzi. W Jezusie cnota solidarności najdoskonalej zastała połączona z cnotą miłości, co też winno być moralnym wyznacznikiem we wzajemnych relacjach międzyludzkich. Jak podkreśla Jan Paweł II cnota ta w praktycznym wymiarze „pomaga nam dostrzec *drugiego* – osobę, lud, czy naród – nie jako narzędzie, którego zdolność do pracy czy odporność fizyczną można tanim kosztem wykorzystać, a potem, gdy przestaje być użyteczny, odrzucić, ale jako *podobnego nam* jako *pomoc* (por. Rdz 2, 18,29), czyniąc go na równi z sobą uczestnikiem *uczty życia*, na którą Bóg zaprasza jednakowo wszystkich ludzi” (SRS 39).

Solidarność jako szczególnie wymiar miłości zakłada zatem angażowanie się całej osoby: jej intelektu, serca, woli, zdolności, wrodzonych i nabytych umie-

jętności, dóbr do niej przynależących itp. w sprawy innych ludzi i dobra wspólnego. Stąd też stara się ona w pełni odpowiedzieć na potrzebę drugiej osoby, choć nie zawsze musi to oznaczać wykorzystanie wszystkich dostępnych środków. W odniesieniu do zdrowia i życia, przez solidarność człowiek staje się z jednej strony przedmiotem opieki lekarskiej i wszelkich godziwych działań medycznych. Natomiast z drugiej strony on sam może przyczynić się do ochrony czyjegoś zdrowia, a nawet życia przez dawstwo organów oraz uczestnictwo w eksperymentach medycznych. Motywem usprawiedliwiającym poddanie się takim ingerencjom może być jedynie bezinteresowna i solidarna miłość bliźniego.

Ingerencje medyczne mają jednak często charakter złożony. Nie chodzi tu tylko o ich złożoność proceduralną, ale o różnorodność skutków. Ingerencje te niosą bowiem ze sobą nie tylko jeden – zamierzony skutek, ale kilka; niektóre z nich są oczekiwane i pożądane, inne niezamierzone i niechciane, gdyż są szkodliwe i komplikujące proces terapeutyczny. Wobec negatywnych skutków rodzi się pytanie o godziwość i dozwoloność takiego działania. Pomocą w rozstrzyganiu takich dylematów moralnych służy klasyczna zasada „czynu o podwójnym skutku”.

3. Zasada „czynu o podwójnym skutku”

Istnieją sytuacje w życiu człowieka, kiedy stoi on przed dylematem dokonania czynu, w którym obok ewidentnego dobra powstają także moralnie złe skutki. Nie chodzi tu o przypadki, kiedy ktoś chciałby poprzez złe czyny dążyć do dobra. Takie postępowanie uderza zawsze w ważną zasadę, że „cel nie uświęca środków”. Chodzi o sytuacje, gdy ktoś czyniąc dobro musi liczyć się z pewnymi złymi skutkami, których jednak nie zamierza. Św. Augustyn wyraził te dylematy opinią, iż człowiek czyni dobro także wtedy, kiedy w sposób uboczny jego działaniu towarzyszy niezamierzone zło. Św. Tomasz ukazuje sens tego stwierdzenia na przykładzie zabójstwa agresora w ramach koniecznej obrony. W tym są dwa skutki: jeden chciany – uprawniona obrona, oraz drugi, nie zamierzony, a jedynie dopuszczony – pozbawienie życia agresora. W historii myśli teologiczno-moralnej została na tej podstawie wypracowana **zasada czynu o podwójnym skutku**. Aktualność tej zasady istnieje do dzisiaj, mimo że bywa ona czasami podważana. Niektóre współczesne poglądy teologiczne opowiadają się za tezą, że do moralnego działania wystarczy dobra intencja i konsekwentnie realizowany dobry cel. Magisterium Kościoła nie przyjęło takich interpretacji, gdyż intencja i cel to jeszcze nie wszystko, co trzeba wziąć pod uwagę w moralnym działaniu. Chodzi przecież o przedmiot, okoliczności, środki użyte oraz skutki danych czynów.

Odnosząc do medycyny działanie moralnie dobre, zawierające się w ochronie zdrowia i w ocaleniu świętości życia, wtedy będzie dobre, kiedy środki i skutki stosowane wobec pacjentów wraz ze słuszną intencją i właściwym

celem będą na pierwszym miejscu afirmować status osobowy człowieka, a na drugim konieczność medycznego rozwoju i postępu. Dlatego też akt medyczny nie jest nigdy działaniem o charakterze wyłącznie techniczno-profesjonalnym, ale jednocześnie jest szczególnego rodzaju relacją interpersonalną. Kryterium dobra w przypadku praktyk medycznych jest więc złożone, a z praktycznego punktu widzenia skutki, również te uboczne, stanowią nieodzowny i współdecydujący czynnik w ocenie samego działania, przyjętych form i zastosowanych środków medycznych. Cóż bowiem z tego, że zabieg medyczny się uda, jeżeli towarzyszące mu skutki, niechciane i niezamierzone, w rzeczywistości zdominują sytuację zdrowotną pacjenta po zabiegu, pogarszając jego stan, owocując kalectwem lub stając się przyczyną zgonu.

Do odpowiedzialnego zatem działania medycznego należy przewidywalność jego skutków. Nie chodzi tutaj jednak o przewidywalność pozbawioną granic i przeradzającą się w podejrliwość i skrupulanctwo. Przewidywalność, która chciałaby wyeliminować wszelkie ryzyko, czyniłaby postępowanie medyczne niemożliwym i zamiast służyć dobru, paraliżowałaby człowieka w jego działaniu. Chodzi więc o przewidywalność rozumnie ugruntowaną (np. powszechnie stosowana aspiryna posiada również skutki uboczne, a to nie oznacza, że nie wolno jej stosować).

Istotną pomocą w rozwiązywaniu tych dylematów medycznych jest zasada czynu o podwójnym skutku. Aby można było wg niej postępować należy spełnić cztery istotne warunki:

- czyn sam w sobie (przedmiotowo) jest moralnie dobry lub przynajmniej obojętny;
- skutek bezpośredni (zamierzony) tegoż czynu jest dobry;
- skutek ten jest celem działającego, a zły (uboczny) co najwyżej dopuszczony (tolerowany);
- istnieją proporcjonalnie ważne racje dla spełnienia takiego czynu.

Ostatni warunek nie jest łatwy do praktycznego określenia, bo zakłada proporcjonalność skutku dobrego wobec złego, co nie zawsze jest wymierne. Dlatego też tylko to dobro, które jest zdolne do rzeczywistego zrównoważenia skutku ubocznego, jest w stanie nadać sens danemu czynowi. Proporcjonalność oznacza zatem, że dobro skutku pozytywnego (zamierzonego) musi być tym większe:

- im cięższy jest skutek uboczny (niezamierzony);
- im bardziej bezpośrednio czynność zamierzona, dobra, przyczynia się do zaistnienia skutku ubocznego złego;
- im z większą pewnością skutek uboczny, zły zaistnieje;
- im działający ma mniejsze prawo lub obowiązek spełnienia tej czynności, a jednocześnie im działający ma większy obowiązek niedopuszczenia do zaistnienia skutku złego.

Powyższa zasada ma więc na celu możliwie najkorzystniejsze dla chorego działania w sytuacjach trudnych i skomplikowanych. Z jednej strony pozwala zastosować środki o ubocznych złych skutkach (oczywiście ograniczając ich zasięg), a z drugiej strony wzywa do unikania ingerencji naruszających integralność ciała, jeżeli pożądany skutek można osiągnąć w sposób nieinwazyjny. Chodzi więc o rozwiązania maksymalnie optymalne, czyli uwzględniające całościowo dobro człowieka i aktualnie możliwe okoliczności (środki). Stąd lekarz słusznie może okaleczyć organizm pacjenta (operacja), jeżeli ratuje w ten sposób jego życie. Także może odłożyć leczenie chorej kobiety ciężarnej, aby nie szkodzić poczętemu dziecku, jeżeli możliwe jest donoszenie dziecka do stanu pozwalającego na życie w inkubatorze, mimo, że przez takie działanie osłabia się pozytywny wynik jej uleczenia. Takie decyzje rozjaśnia jeszcze bardziej zasada całościowości.

4. Zasada całościowości

W praktyce medycznej często zdarza się, że naruszenie integralności cielesnej nie jest skutkiem ubocznym, ale jak najbardziej zamierzonym i pełni rolę środka do celu. Zasada czynu o podwójnym skutku traci w tym miejscu swoją skuteczność. Rodzi się więc pytanie o moralne usankcjonowanie działań bezpośrednio okaleczających ludzki organizm oraz o określenie ich dopuszczalności (np. ucięcie nogi przy rozwijającej się gangrenie). Problem ten rozwiązuje razem z zasadą niedysponowalności, **zasada całościowości**. Można ją określić jako **normę, która w wymiarze ogólnym podporządkowuje całości wszystkie części, które ją tworzą**. W odniesieniu do człowieka oznacza, że części jego organizmu są podporządkowane całości bytowej osoby. Relację zachodzącą między częściami i całością ujmuje się powszechnie w kategoriach sumy, jednak nie należy tego rozumieć w znaczeniu wyłącznie matematycznym, czy mechanicznym. Zwłaszcza odnośnie organizmów żywych ujęcie relacji części do całości jako sumy matematycznej nie ma sensu, bo życie tego organizmu nie jest prostym skutkiem zsumowania wszystkich tworzących go tkanek i organów. Dlatego mówi się o charakterze interaktywnym tej relacji, czyli nie tylko części odgrywają istotną rolę w funkcjach całości, ale sama całość określa dynamicznie części, tak iż ostatecznie **części funkcjonują ze względu na całość**.

Stąd można stwierdzić, że część istnieje dla całości, co przekłada się na stwierdzenie, że **dobro części jest podporządkowane dobru całości oraz całość, będąc decydującą dla części, może nią dysponować, mając na uwadze własne dobro**. Zgodnie z tym w działaniach medycznych należy spojrzeć na człowieka w aspekcie nie tyle organizmu i anatomii, ale w całości osoby jako takiej. Konsekwentnie, przedmiotem tej zasady nie jest zatem wyłącznie dobro

organizmu fizycznego człowieka, ale dobro osoby ludzkiej, w jej wymiarze biologiczno-duchowo-moralnym. Dlatego w chorobie zasada ta określa, że ma się do czynienia nie tyle z chorym organizmem, co z osobą chorą.

Człowiek, który jest „użytkownikiem” organizmu jako całości ma zatem prawo zadysponować pojedynczymi jego częściami, niszcząc je lub okaleczając, wtedy i w takiej mierze, jak to jest konieczne dla dobra jego istoty jako całości. Tym, kto dysponuje tymi częściami, nie jest organizm jako taki, ale podmiot rozumny i wolny, czyli osoba, która jedynie jest zdolna do „posiadania siebie” i dysponowania sobą, i jest w stanie odczytać granicę tego dysponowania zgodnie z prawem udzielonym jej przez Boga. Biblijnym uzasadnieniem takiego sposobu działania może być tekst ewangeliczny, gdzie Jezus podkreśla: *Jeśli prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wylup je i odrzuć od siebie. Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało być wrzucone do piekła* (Mt 5, 29). W tekście tym chodzi oczywiście o radykalne duchowe działania przeciwstawne poważnym grzechom i nie jest ten tekst zachętą do biologicznego okaleczania siebie. Niemniej wolno widzieć w tych słowach jasno ukazaną zasadę całościowości w odniesieniu do działań medycznych. Jeśli te działania mają na celu dobro człowieka i zdrowie jego organizmu, to wolno z tego powodu dokonywać bezpośredniego naruszenia integralności ciała.

W ramach podsumowania należy stwierdzić, że zgodnie z powyższymi analizami zasada całościowości znajduje właściwą aplikację wyłącznie w sferze działań ze swej natury terapeutycznych. Stąd odwołanie się do niej jest możliwe, jeżeli zostaną spełnione następujące warunki:

- ingerencja musi mieć na celu dobro całościowe osoby ludzkiej;
- ingerencja musi być niezbędnie konieczna dla osoby, co oznacza, że część będąca przedmiotem ingerencji musi być chora, obciążona patologią i stwarza poważne zagrożenie dla zdrowia lub życia pacjenta, wywołuje trudne do zniesienia cierpienie, bądź też jest źródłem zakłócenia funkcji osobowych;
- stan patologiczny lub chorobowy nie może być przezwyciężony przy pomocy innych, mniej inwazyjnych środków;
- zagrożenie dla zdrowia lub życia, a więc i konieczność ingerencji, musi być aktualna, a nie tylko możliwa do zaistnienia;
- w grę muszą wchodzić uzasadnione nadzieje na pozytywny wynik ingerencji, zwłaszcza w odpowiedniej proporcji do stopnia ryzyka (wg zasady proporcjonalności);
- pacjent musi wyrazić zgodę na ten typ terapii, zwłaszcza jeżeli jest do tego zdolny; w przeciwnym wypadku muszą to uczynić reprezentujące go osoby.

5. Zasada proporcjonalności

Proces leczenia osoby chorej ma różny charakter i zakres. Zależnie od konkretnego jego stanu stosuje się aktualne zdobycze sztuki lekarskiej, zgodnie z możliwościami służby zdrowia i z faktycznymi potrzebami pacjenta. Przykładem jest choćby to, że dla wzmocnienia organizmu stosuje się proste dawkowania witamin, wobec stanów rakowych istnieje konieczność stosowania agresywnych środków chemioterapii, a w przypadku agonijnym reanimację. Różnie też można podejść do metod w celu osiągnięcia tego samego skutku: przykładem może być przewyciężanie wad wzroku, z jednej strony wystarczy zwykłe noszenie okularów i szkieł kontaktowych, z drugiej można przeprowadzić skomplikowaną operację, która może dać bardzo dobre efekty korekty wzroku. Z tych przykładów widać jasno, że zależność metod i środków stosowanych wobec konkretnych pacjentów wymaga właściwej zasady, którą w bioetyce określa się **zasadą proporcjonalności**. W zasadzie tej bierze się pod uwagę takie czynniki jak: jakościowe i ilościowe wymiary faktycznej potrzeby pacjenta, realne możliwości przyjscia mu z pomocą w danych okolicznościach czasu i miejsca, zdolność przyjęcia proponowanych przez lekarza działań i środków oraz ich dostępność. Zasada ta stoi nierzadko w sytuacjach roztropnego określenia granicy pomiędzy obowiązkiem ratowania życia ludzkiego, a koniecznością pogodzenia się z losem człowieka w imię prawdy, że jego życie doczesne jest wprawdzie wartością największą w porządku przyrodzonym, jednak wartość ta musi być ściśle związana z całościowo rozumianym dobrem danej osoby. W konkretnych przypadkach musi towarzyszyć temu postawa pokornego uznania ograniczonej skuteczności dostępnych środków, jak również wyczerpania się w pewnym momencie możliwości racjonalnego działania.

Niemniej w ratowaniu życia i zdrowia człowieka winno się wykorzystywać wszystkie możliwości, które są w danym przypadku wskazane i dostępne. Aby to było działanie właściwe, moraliscy katoliccy dokonali istotnego podziału środków i metod na **zwykłe i nadzwyczajne**, bądź też **proporcjonalne i nieproporcjonalne**. Podstawę tego podziału stanowi całościowa korzyść odniesiona przez pacjenta. Do środków zwykłych zalicza się te, które:

- 1) są dostępne finansowo dla większości ludzi danego kraju;
- 2) nie powodują nadmiernych i zbyt długich cierpień chorej osoby;
- 3) dają prawdopodobieństwo wyleczenia.

Do nadzwyczajnych środków należy zaliczyć:

- 1) bardzo drogie, czyli przerastające możliwości finansowe chorego, jego rodziny oraz przekraczające zwykłe usługi świadczone przez społeczną służbę zdrowia w danym przypadku (także wyjazdy za granicę w celach leczniczych);
- 2) mogące pozostawić poważne i niekorzystne skutki organiczne i psychiczne;
- 3) posiadające duże ryzyko i małą szansę wyleczenia.

To rozróżnienie, które jest zaproponowane z punktu widzenia medycznego wymaga jeszcze wyeksponowania wartości osobowych, czyli środki te winny afirmować osobę pacjenta, jego godność, integralnie rozumiane dobro (fizycznie, psychicznie i moralnie) oraz zdrowie.

Obowiązkiem człowieka jest więc podjęcie czynności dla ratowania zdrowia i życia. Obowiązek ten dotyczy jednak środków zwyczajnych. Można zatem uznać, że wystarczające środki to te, które są powszechnie stosowane. Dlatego nie można nikomu nakazać zastosowania środków nadzwyczajnych oraz takiego leczenia, które jest już wprawdzie stosowane, jednak nie wyklucza ono niebezpieczeństwa, albo jest zbyt uciążliwe. Odrzucenia takich środków nie należy porównywać z samobójstwem, lecz raczej uznać za zwykłą akceptację sytuacji ludzkiej, za chęć uniknięcia trudnych zabiegów lekarskich, które nie dają wystarczających nadziei.

Podsumowując, należy wskazać na następujące wnioski:

- służby medyczne winny stosować wszelkie uzasadnione, to znaczy rokujące nadzieję środki terapeutyczne, które są do dyspozycji w danym miejscu i chwili, a przy tym nie są źródłem nadmiernych obciążeń;
- środki te nie mogą nieść ze sobą nieproporcjonalnego zagrożenia i nie mogą wywoływać niewspółmiernie negatywnych skutków;
- istnieje poważny obowiązek korzystania z opieki medycznej i korzystania ze środków zwyczajnych-proporcjonalnych. Odstąpienie od tego obowiązku bez ważnych racji usprawiedliwiających musi być kwalifikowane jako wykroczenie przeciwko piątemu przykazaniu Dekalogu.

Literatura:

1. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, Lublin 1995.
2. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków 1999.
3. K. Szczygiel [red.], *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998.
4. A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Zagadnienia szczegółowe*. Kraków 2000.
5. S. Olejnik, *Teologia moralna. Dar-Wezwanie-Odpowiedź. Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, Warszawa 1990, t. 6.
6. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa 1997.

Summary

Pawel Salamon OFMConv

Supportive Rules of Bioethics in the moral Analysis of Interference with human Life

The human life in the dimensions of contemporary goods takes first and very important place in the hierarchy value. It is the gift from God and presents the responsibility of man in respect to the Creator. Based on this no one can threaten his own or someone else's life, cannot do what could be harmful or unnecessary suffering in human existence. The Church in Her teaching stands always behind respecting human life (i.e. *Evangelium vitae*). Promoting the value of human life, the Church wants to fulfill God's commandment from the Decalog "Thou shalt not kill." The modern challenge for the Church is great developments of biomedical sciences that allow for marvelous achievements in terms of protecting human life. This cannot be done however in an uncontrolled manner and at all cost. Based on the Moral Theology point of view the right to pose five bioethical principles is well founded, substantially influencing the proper ethical analysis of modern activities relating to the interfering in human life. The following are five principles: indisposition, solidarity, "action with dual effect," wholeness, proportionality. Their common, complementing each other application, allows positive evaluation of following activities: surgeries, transplants, prenatal tests, etc. However based on these principles the Church strongly opposes abortion, artificial insemination, cloning, etc.

PRAWO ZWIERZĄT CZY OBOWIĄZEK CZŁOWIEKA?

Wprowadzenie

W zeszłorocznym VI-ym numerze „Biuletynu Ekologicznego” ukazał się artykuł pt. *Czym różnimy się od zwierząt?*¹ Pytanie bynajmniej nie banalne. Dotyka ono samego sedna problematyki, która dziś stanowi przedmiot żywych dyskusji i kontrowersji. Spory te bywają prowadzone na płaszczyźnie nauk przyrodniczych, ale toczy się je także na polu filozofii, owszem – można zaryzykować twierdzenie, że chodzi tu o problem przede wszystkim filozoficzny, mimo że dotyczy przedmiotu na wskroś przyrodniczego. To sprzężenie przyrody z filozofią w jednym zagadnieniu może więc zainteresować czytelnika, który zajmując się z racji fachowego wykształcenia światem zwierząt w aspekcie nauk przyrodniczych bądź zootechnicznych, zechce zerknąć do filozofii, aby się przekonać, co się tam o tym świecie mówi, zwłaszcza z filozoficzno-etycznego punktu widzenia. Aby więc temu zainteresowaniu uczynić zadość, rzecz zostanie rozpatrzona najpierw w szerszej perspektywie historycznej, następnie zaś na zarysowanym w ten sposób tle zostaną ukazane etyczne aspekty stosunku człowieka do zwierzęcia, naświetlone jednak ze stanowiska etyki chrześcijańskiej. A zatem będzie to nie tylko prezentacja tego, co filozofowie powiedzieli na temat świata zwierząt, ale też wskazanie na to, co w tej sprawie z moralnego punktu widzenia zostało powiedziane, a co jeszcze powiedzieć należy.

I. Świat zwierząt w świetle filozofii

1. Starożytność

Zaskakujące może wyda się stwierdzenie, że świat zwierząt wszedł w krąg filozoficznych rozważań niemal od samego początku formowania się filozofii

¹ M. Lis, T. Warzecha, *Czym różnimy się od zwierząt?*, „Biuletyn Ekologiczny” 6(2001), ss. 8–10.

jako nauki. Stało się to już w IV-y wieku przed Chr., pierwszych zaś bodźców w tym kierunku dostarczył grecki filozof Anaksagoras, w ramach szkicowanej przez siebie filozofii przyrody. Wielką zasługą tego myśliciela była rewolucyjna na owe czasy teza, że świat z pierwotnego chaosu nie mógł być wyjść innym sposobem, jak tylko mocą jakiegoś „rozumu”. Ten wszakże rozum Anaksagoras pojmował w sposób dość osobliwy. Była to dlań pewna bezosobowa kosmiczna rzeczywistość, porządkująca powstawanie i rozwój wszechrzeczy. Myśl tę zamknął w lapidarnej formule: „rozum zasadą wszechporządku” („nous ekósmese panta”). Odnosnie do świata zwierząt owo „porządkowanie” dokonało się w ten sposób, że z pierwotnego „Nous” emanował specyficzny „zarodek” („sperma”), który dał początek życia istotom tego gatunku². Prosta konsekwencją tej koncepcji stało się stwierdzenie, że życiową zasadą każdej istoty żywej jest „rozum”. Świat zwierząt ma zatem udział w rozumności wszechbytu. O człowieku Anaksagoras twierdził, że jest najmądrzejszy w rzędzie istot żywych, ale równocześnie podtrzymywał tezę, że „wszelki duch jest tego samego rodzaju, ten większy i ten mniejszy”³. A zatem między człowiekiem a zwierzęciem zachodzi jakaś fundamentalna tożsamość.

Zgoła inaczej wygląda ta sprawa w filozoficznej twórczości Arystotelesa. Jego wiedza o świecie zwierząt w skali ówczesnej była ogromna, w znacznym też stopniu oparta na dostępnych mu danych doświadczenia, aczkolwiek w niejednym szczególe pomieszana z fikcyjnymi wątkami. Potwierdzają to zachowane do naszych czasów traktaty tej właśnie problematyce poświęcone⁴. Traktaty te świadczą, że wywody Stagiryty na temat zwierząt nie są zawieszone w próżni fikcyjnych tworów wyobraźni filozofa, ale są wnikaniami w głębinowe pokłady rzeczywistości badanych przez niego obszarów realnego świata. To jest też racja, dla której w punkcie wyjścia sprawozdania z poglądów Arystotelesa na stosunek człowieka do świata zwierząt trzeba sięgnąć do podstawowych tez jego filozofii.

Dla Arystotelesa elementarny fakt filozoficzny wyraża stwierdzenie, że w świecie wszystko jest w ruchu: byty się zmieniają, jedne giną, inne powstają, a jednak zachowują podstawową jedność bytową. Uznał, że tego zjawiska nie da się wyjaśnić inaczej, jak tylko przyjmując, że u podstaw struktury wszelkiego bytu leżą dwie konstytutywne zasady: wspólna wszystkim „możność bycia

² M. Capello, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Aufl. 4, Stuttgart 1953, s. 278; A. Stöckl, J. Weingärther, F. Kwiatkowski, *Historia filozofii w zarysie*, wyd. 3, Kraków 1930, ss. 36–37.

³ M. Capello, *Die Vorsokratiker*, s. 273, 279; por. ss. 250–280.

⁴ Por. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Tom 3: *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-zoologiczne*. Zoologia. O częściach zwierząt, przeł. P. Siwek SJ, Warszawa 1992, s. 781; Tom 4: *O ruchu zwierząt. O poruszaniu się przestrzennym zwierząt. O rodzeniu się zwierząt*, przeł. P. Siwek SJ, Warszawa 1993, ss. 7–245.

czymś” i w każdym inny pierwiastek „bycie czymś”, czyli „potencja” i „akt”. W sferze bytów nieożywionych zasady te przybierają postać „materii i „formy”, w świecie zaś bytów ożywionych „ciała” i „duszy”.

Inspirując się tymi ustaleniami na pytanie: „czym jest dusza”, Arystoteles odpowiada: jest to „akt pierwszy ciała naturalnego organicznego”⁵. Owo tylko dla dobrych znawców Arystotelesa zrozumiałe zdanie także dla niefilozofa nabiera zrozumiałego sensu, kiedy się na nie spojrzy w świetle uzdolnień, w jakie dusza, jako ów „akt pierwszy”, wyposaża ożywioną przez siebie istotę. Przy pomocy tego kryterium Arystoteles wyodrębnia trójstopniową hierarchię dusz: roślinną, zwierzęcą oraz ludzką. Dusza zwierzęca różni się od roślinnej tym, że cieszy się zmysłową zdolnością poznawania, popędów i uczuć, czego roślinom brak. Z kolei dusza ludzka odznacza się zdolnością myślenia, której znowu zwierzęta nie posiadają. I nie są to tylko różnice stopnia, to są różnice istotowe. Człowiek i zwierzę stanowią przeto dwa różne gatunki bytów organicznych, oddzielonych od siebie nieprzekraczalną granicą myślenia. Zwierzęta są zatem nie tylko „istotami pozaludzkimi”, są one „istotami infraludzkimi”. Jedną z konsekwencji tej różnicy było przyznanie duszy ludzkiej cechy czysto duchowej niematerialności⁶, w czym niektórzy dopatrują się atrybutu nieśmiertelności⁷.

Arystotelesowskie pojmowanie świata zwierząt, szczególnie zaś teza o istotnej różnicy dzielącej ten świat od człowieka, podzielały następne pokolenia filozofów greckich, przede wszystkim zwolennicy filozofii stoickiej aż do końca I wieku po Chr. Jednakowoż na przełomie I-go i II-go wieku odezwał się głos sprzeciwu. Plutarch z Cheronei napisał dwa traktaty poświęcone tej problematyce, ale na uwagę zasługuje tylko jeden pt. „O zmyślności zwierząt”⁸. Traktat ten ujęty w formie dialogu, w którym obydwie strony mają swoich rzeczników (jednym z nich, występujących w obronie zwierząt, jest Autobulos, ojciec Plutarcha), zmierza jednak w konkluzji do uzasadnienia tezy, że, choć człowiek ma prawo korzystać ze zwierząt dla zaspokojenia swoich potrzeb, winien to czynić w umiarkowany sposób, ponieważ zwierzęta „mają naturę rozumną na równi z człowiekiem i są nawet zdolne do cnót, choć w stopniu niedoskonałym”⁹. Plutarch podbudowuje tę tezę licznymi przykładami „zmyśl-

⁵ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Tom 3: *O duszy*. Wstęp tłum., s. 17.

⁶ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Tom 3: *O duszy*. Wstęp tłum., ss. 20–21.

⁷ A. Stöckl, J. Weingärther, F. Kwiatkowski, *Historia filozofii w zarysie*, s. 80.

⁸ Plutarch, *Moralia*. Wybór pism filozoficzno – popularnych, przeł. i oprac. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954, ss. 185–246. – Druga rozprawa pt. „O tym, że bezrozumne zwierzęta mają rozum” ma charakter raczej mitologizującej powieści, aniżeli filozoficznego studium. Jej treścią jest dialog Greka zamienionego przez boginkę Kyrke w wieprza i w tej roli przekonującego Odyseusza o wyższości zwierzęcego rozumu nad ludzkim intelektem.

⁹ Tamże, s. 185. *O zmyślności zwierząt*

negu zachowania” się zwierząt, niekiedy przez polską tłumaczkę jego dzieł określonymi epitetem „wymyślonych historyjek”¹⁰. Ogół nagromadzonego „per fas et nefas” materiału stwarza w końcu wystarczającą dla Plutarcha podstawę dla końcowego wniosku, że można „z powodzeniem walczyć z tymi, którzy zwierzęta pozbawiają rozumu i zdolności myślenia”¹¹.

Na gruncie starożytnego chrześcijaństwa, a więc w następnych po Plutarchu wiekach, myśl tego filozofa podtrzymywały niektóre heretyckie sekty, które jednak nie wywarły głębszego wpływu na kształtowanie się poglądów społeczeństwa owych czasów¹².

2. Średniowiecze

Myśl starożytna w dyskusji filozoficznej na temat świata zwierząt, jak wiadać, biegła dwoma torami. W średniowieczu sytuacja uległa radykalnej zmianie. Przyrodą interesował się bardzo św. Albert (1193–1280), ale więcej botaniką, aniżeli zoologią, ponadto ograniczał się do przyrodoznawczych obserwacji, bez wnikania w filozoficzną problematykę relacji świata zwierzęcego do człowieka.

Sprawie tej więcej uwagi poświęcił św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), czynił to jednak w formie okazjnych wzmianek (jest ich 46)¹³ poświęconych innym zagadnieniom. Pomijając niektóre zdawkowe opinie uwarunkowane niskim stanem ówczesnego przyrodoznawstwa, ważne dla problematyki stosunku człowieka do zwierzęcia są uwagi mimochodem czynione w formie twierdzeń ewidentnie pewnych, np. że zwierzę ma naturę zmysłową, człowiek zaś rozumną¹⁴, albo że rozumna dusza człowieka jako zdolna do życiowych działań bez udziału ciała jest niematerialna¹⁵, bądź też że niektóre zwierzęta działają rozmyślnie, ale mocą naturalnego popędu¹⁶. Niemniej jednak w głównym jego dziele „Suma Teologiczna” znajdują się dwa paragrafy, które w całości zostały poświęcone światu zwierząt, jeden w traktacie „De veritate”, podobnie w apologetycznym dziele *Summa contra gentiles*. Omówimy najważniejsze.

Przedmiotem filozoficznej refleksji Akwinaty jest najpierw problem, czy zwierzęta są istotami rozumnie wolnymi. Problem ten rozpatruje w dwojakim

¹⁰ Tamże, s. 186.

¹¹ Tamże, s. 246.

¹² S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Taurini 1932, 1, q. 75, a 3, przyp. 2. – Jest to krótka informacja komentatora tekstu św. Tomasza, nieudokumentowana żadną źródłową wskazówką.

¹³ S. Th. 6, Indices et Lexikon. – Liczba ta dotyczy samej tylko Sumy Teologicznej. Dodać by do niej należało dane odnośnie do *Contra Gentiles* oraz traktatu *De veritate*.

¹⁴ S. Th., 1, q. 3, a 5 in corp.

¹⁵ S. Th., 1, q. 118, a 2 in corp.

¹⁶ S. Th., 1, q. 83, a 1 in corp.

jego aspekcie. Pyta więc najpierw, czy zwierzętom przysługuje zdolność podejmowania aktów wolnych decyzji¹⁷, następnie to samo zjawisko ujmuje od strony jego sprawczej przyczyny, czy zwierzęta na równi z człowiekiem cieszą się atrybutem wolności woli¹⁸. Stosując metodę scholastyczną wywody swe rozpoczyna od przytoczenia racji strony jego stanowisku przeciwnej. Św. Tomasz przyznaje więc, że w zachowaniach zwierząt występują pewne podobieństwa do tego, jakby dokonywały wyboru i działały celowo. W tym też zakresie wykazują wręcz „zadziwiającą zmysłność” („*mirabiles sagacitates*”)¹⁹. Mimo to wszystkie te fakty nie stwarzają wystarczającej podstawy dla przyznania im wolności woli i uwarunkowanej tym zdolności podejmowania aktów wyboru. Wniosek ten opiera na jasno sprecyzowanej zasadzie, że „istotny sens wolności zależy od sposobu poznawania”²⁰. Tymczasem całość obserwowanych u zwierząt zachowań nie wykracza poza sferę zmysłowego postrzegania przedmiotów w ich konkretnej postaci, co wyzwała w nich dążenia zdeterminowane do „jednego szczegółowego dobra”²¹. Znaczy to, że zwierzęta są skazane na działania tkwiących w nich i, co prawda, precyzyjnie, ale z nieodwracalną koniecznością funkcjonujących mechanizmów. Toteż przy całej tej niebywalej nieraz kunsztowności cechuje je charakterystyczny dla poszczególnych gatunków uniformizm²². Przywilejem wolności cieszy się więc tylko człowiek, gdyż obdarzony jest rozumem, w którego mocy leży wznieść się na poziom myślenia w kategoriach pojęć powszechnych i ogarnąć ogół istniejących dóbr, co czyni go zdolnym jedno z nich uczynić przedmiotem swego dążenia, inne natomiast pominać.

Przyjęta przez św. Tomasza jednoznaczna interpretacja poznawczo dążeniowych uzdolnień zwierzęcia tłumaczy jego pogląd w kwestii, jakiej natury jest wprawiająca w ruch te uzdolnienia „zwierzęca dusza”. Jest to „dusza zmysłowa”, „materialna”, a przeto niezdolna do samoistnego bez ciała istnienia: razem z ciałem funkcjonuje i razem z nim przestaje istnieć. Toteż kończący ten wywód wniosek wyraził w słowach: „dusze zwierząt nie mają substancjalnego istnienia”²³.

Ale też dla tej racji ich zachowań ani same zwierzęta, ani też nikt inny nie ocenia jako moralnie dobrych lub złych, nie ponoszą też one żadnej odpowiedzialności za skutki swych działań, a jeśli się je niekiedy karze za wyrządzone szkody

¹⁷ *De veritate*, q. 24, a 2.

¹⁸ S. Th., 2 – 1, q. 13, a 2.

¹⁹ S. Th., 1 – 2, q. 13, a 2; por q 102, a 6 ad 8 – um; *Contra Gentiles* 13, a 112.

²⁰ *De veritate*, q. 24, a 2 in corp.

²¹ S. Th., – 2, q. 13, a 2 in corp. „... appetitus sensitivus ad unum particulare (bonum – TS) secundum ordinem naturae...”

²² Por. S. Th., 1 – 2, – 13, a 2 ad 3 – um.

²³ S. Th., 1, q 75, a 3 „... sed contra animalium animae ... non sunt substantivae”.

(przypadki takie miały miejsce jeszcze w XVI-ym wieku), to w gruncie rzeczy idzie tu o ukaranie ich właścicieli, nie zaś samego sprawcę szkody²⁴.

O normach regulujących postępowanie człowieka względem zwierząt św. Tomasz mówi niewiele. Okazyjnie czyni jednak charakterystyczne wzmianki, które rzucają pewne światło na jego sposób podejścia do spraw tego typu. Miał bowiem do rozwiązania problem, dlaczego Pismo św. nakazuje w pewnych sytuacjach okazywać współczucie dla zwierząt bądź należycie się z nimi obchodzić. Jedną z racji przez św. Tomasza przytoczoną jest stwierdzenie, że w planach Bożych w stosunku do narodu wybranego nakazy te miały cele wychowawcze: ludzkie traktowanie zwierząt miało skłonnać do okrucieństwa Żydów wprowadzać do podobnego, duchem wyrozumienia przenikniętego odnośnienia się do człowieka²⁵.

Relację z Tomaszowej filozofii stosunku człowieka do świata zwierząt można zatem podsumować stwierdzeniem, że także w tej problematyce Akwinata podąża szlakiem Arystotelesa: rozum różni radykalnie człowieka od zwierzęcia. Podtrzymując tę tezę Stagiryty podbudował ją pogłębioną analizą poznawczych uzdolnień zwierząt w porównaniu z istotowo różnymi analogicznymi uzdolnieniami człowieka. Te dwa nazwiska: Arystotelesa ze Stagiry i Tomasza z Akwinu spowodowały, że głoszona przez nich doktryna zajmowała dominującą pozycję w filozofii europejskiej aż do wieku XVIII-ego. Owszem w końcowej fazie jej dominacji doznała ona wzmocnienia ze strony I. Kanta, który również przyznał człowiekowi wynoszącą go ponad zwierzęta godność moralnej podmiotowości²⁶.

Z czasem jednak obok tej doktryny pojawiły się inne spojrzenia na stosunek człowieka do świata zwierząt.

3. Czasy nowożytne

Znaczącym sygnałem radykalnej zmiany sytuacji stało się wystąpienie J. J. Rousseau'a (1712–1778). W rozprawie poświęconej zjawisku nierówności między ludźmi rozważania swe rozciągnął, aczkolwiek w nader skrótowej formie, także na świat zwierząt. Najpierw bez ogródek stwierdził, że odrzuca metafizyczną metodę badania tego przedmiotu, posługiwać się zaś będzie potocznym językiem używanym w praktyce zbiorowego życia²⁷. Kierując się tą dyrektywą

²⁴ *De veritate*, q. 24, a 2 ad 6 – um.

²⁵ Por. 1–2, q. 118, a 6 ad 8 – um; *Contra gentiles* 13, a 112.

²⁶ B. Irrgang, *Tier*, w: *Lexikon für Theologie und Glaube*, Freiburg 2001, B. 10, k. 33.

²⁷ J. J. Rousseau, *Du contrat social. Discours sur les sciences et les fondements et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, presentation par H. Guillemin*, Paris 1963, ss. 248–249.

Rousseau na przekór racjonalistom swoich czasów nie „rozum”, ale „serce”, a więc uczuciowo-pożądawczą sferę ludzkiego psychizmu uznał za podstawowe znamię człowieczeństwa. Z kolei optymalne warunki dla uaktywnienia się uczuciowo-pożądawczej dynamiki człowieka upatrywał w pierwotnym stanie natury właściwym dla ludzkich jednostek, kiedy były wolne i równe. Przez ten zwrot do natury, przy równoczesnym napiętnowaniu kultury i cywilizacji, Rousseau dokonał zbliżenia człowieka do świata zwierząt, którym przypisał zdolność tworzenia idei i ich sensownego wiązania, ale do pewnego punktu. Pod tym względem człowiek nie różni się od zwierzęcia, jak tylko w pewnym większym lub mniejszym stopniu²⁸. Następnie, mając przygotowany już grunt w postaci powstałej między nimi równości, sformułował postulat humanitarnego traktowania poszczególnych osobników zwierzęcego społeczeństwa. Owszem postulat ten sprecyzował w tym sensie, że zwierzętom przysługuje prawo do tego przynajmniej, aby nie były przez ludzi źle traktowane²⁹.

W podobnym duchu jak Rousseau wypowiedziało się kilku innych, później żyjących filozofów, przede wszystkim A. Schopenhauer³⁰. Światopoglądowo zgola odmiennie aniżeli Rousseau zorientowany (Schopenhauer marzył o założeniu nowej religii), przyczynił się jednak do wskrzeszenia od wieków już w filozofii europejskiej zamarłą ideę gatunkowej tożsamości człowieka i zwierzęcia. Tym samym obydwaj ci myśliciele wytyczyli kierunek myślenia, który w XIX w. stał się terenem zdecydowanie materialistycznie zorientowanej filozofii. Za głównego jej przedstawiciela uchodzi H. Spencer (1820–1903).

Filozoficzna doktryna Spencera stoi pod znakiem materialistycznego ewolucjonizmu. W odniesieniu do naszego zagadnienia ważne są tylko jego fundamentalne tezy. Spencer za punkt wyjścia swojej filozofii przyjmuje zasadę, że ewolucja, czyli rozwój jest najgłębszym, a zarazem powszechnym prawem wszechświata we wszystkich jego dziedzinach, materia zaś stanowi wyłączone tworzywo wypełniających ten wszechświat bytów. Materialnej natury jest przeto nie tylko przyroda nieożywiona, ale też wyłaniająca się z niej przyroda ożywiona w ewolucyjnym procesie pojawiania się świata roślin i zwierząt, a na końcu człowieka³¹.

²⁸ Tenże, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ss. 264–265.

²⁹ Tamże, s. 250.

³⁰ *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, II, par. 19, nr 7; cyt. za: V. Cathrein SJ *Moralphilosophie*, Erster Band, Allgemeine Moralphilosophie, Leipzig 1924, s. 628.

³¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, wyd. 5, Warszawa 1978, ss. 75–78; V. Cathrein SJ, *Nauka moralności darwinistycznej. Krytyka etyki Herberta Spencera*, Warszawa 1886, ss. 25–42.

Wszystkie te twierdzenia to są w gruncie rzeczy powszechnie znane truizmy, przypomniane jednak celem uwiarygodnienia opartego na nich wniosku, że Spencer jest kolejnym kontynuatorem zapoczątkowanej przez Plutarcha teorii elementarnej tożsamości człowieka ze światem zewnętrznym. W tej roli jest też inspiratorem już w XIX w. widocznych prób wyprowadzenia z ewolucyjnej genezy człowieka także ewolucyjnej genezy moralności. W poglądach ewolucjonistów tego czasu poczęły się pojawiać tego typu określenia, jak np. „etyka zwierząt”, modne stało się przypisywać zwierzętom „poczucie sprawiedliwości”, „sumienie”, nawet „opanowanie siebie samego”, wszystko oparte na przykładach zachowania się kwok, wiewiórek, psów i innych przedstawicieli świata zwierzęcego. W parze z mnożącą się literaturą szło powstawanie różnych stowarzyszeń, których zadaniem było propagowanie idei opieki społecznej nad zwierzętami, głównie jednak do walki z praktyką wiwisekcji medycznych. Typowym przejawem tego nurtu są tytuły niektórych wydawanych w tym czasie publikacji. Wystarczy przytoczyć jeden: „Etyka zwierząt. Zarys prawnych i moralnych stosunków między człowiekiem a zwierzęciem”, wydana nakładem „Związku przyjaciół zwierząt w Trzeciej Rzeszy” i przez ten związek uhonorowana nagrodą mimo jej niewielkiej naukowej wartości³².

Tendencje te zarówno w świecie filozofii, jak i życia społecznego przybrały na sile w w. XX-ym. Wprawdzie w burzliwych latach dwu wielkich wojen światowych i następujących po nich okresach odbudowy nikt nie myślał o filozoficzno-społecznych aspektach relacji człowieka do świata zwierzęcego, rychło jednak w powracających sytuacjach stabilizacji ponownie dawały o sobie znać przyciszone chwilowo nurty XIX-wiecznej ideologii równania człowieka ze zwierzęciem, a przynajmniej obrony zwierzęcia przed człowiekiem. Również w Polsce międzywojennej działały prozwierzęce organizacje społeczne, wychodziły odpowiednie czasopisma, owszem, nawet tak zdeklarowany katolik jak prof. M. Zdziechowski głosił opinie, że człowiek jest generalnym krzywdzicielem zwierząt, a winne jest temu chrześcijaństwo, a po trosze i judaizm³³. Już po II-ej wojnie światowej na fali odnawiającej się idei społecznego chronienia zwierząt w imię ideologicznego z nimi pobratymstwa pojawiła się publikacja dwóch uczonych. W.M.S. Russela i jego naukowego kolegi R.L. Burcha postulująca ograniczenie cierpień zwierząt w laboratoriach naukowych³⁴, tym bardziej większego znaczenia nabrała uchwalona pod auspicjami UNESCO „Światowa Deklaracja Praw Zwierzęcia”.

³² I. Bregenzer, *Tier – Ethik. Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Tier*, Bamberg 1894.

³³ Por. M. Skrudlik, *Chryścianizm a świat zwierzęcy*, Poznań 1938, ss. 3–5.

³⁴ W. M. S. Russel, R. L. Burch, *The principles of human experimental technique*, London 1959, s. 238.

Dla całości obrazu trzeba jednak podkreślić, że w ciągu całego omawianego okresu, a więc na przestrzeni ostatnich trzech stuleci w filozoficzno-teologicznych kręgach chrześcijańskich kultywowano tradycyjną doktrynę o prymacie człowieka nad światem zwierzęcym. Nie uległy też zmianie fundamentalne założenia tej doktryny, których ideowym źródłem pozostawała nadal apologia ludzkiego rozumu: zdolność formowania pojęć powszechnych, świadomość własnej podmiotowości i spełnianych przez siebie aktów, wolność woli – wszystkie te uzdolnienia świadczą, że człowiek różni się istotowo od poznawczo-dążeniowych uzdolnień zwierzęcia, uwarunkowanych wyłącznie cielesnym charakterem ich natury. Kiedy jednak w XVIII-ym i XIX-ym wieku z coraz większą siłą dochodzić poczęła do głosu ideologia praw zwierzęcia, na czoło zainteresowań chrześcijańskich filozofów wysunęła się polemiczna konfrontacja z tą tendencją. Na tym polu wyróżniał się na przełomie XIX-go i XX-go wieku V. Cathrein SJ, zdecydowany krytyk ewolucjonistycznych teorii Spencera i jego zwolenników. Teorii praw zwierzęcia przeciwstawiał doktrynę św. Tomasza, że tylko człowiek jako byt rozumny może być podmiotem prawa tak dalece, że nawet obowiązek humanitarnego traktowania zwierzęcia ma swoje usprawiedliwienie w instrumentalnym traktowaniu go jako środka w odniesieniu do człowieka: obchodząc się po ludzku ze zwierzęciem usposabia się do odpowiedniego traktowania innego człowieka³⁵.

4. Stan współczesny

A jak się przedstawia współczesny stan debaty nad moralnymi aspektami relacji człowieka do świata zwierzęcego? Czy jest prostą kontynuacją filozoficznych trendów minionych wieków, czy też zaszły na tym odcinku jakieś poważniejsze zmiany? Otóż stwierdzić należy, że w ostatnim ćwierćwieczu ostatniego XX-go stulecia już zgola wyraźnie ujawniło się zjawisko, którego reperkusje dały się odczuć także w sferze filozofii człeko-zwierzęcego stosunku. Tym zjawiskiem jest współczesny proces degradacji środowiska naturalnego, który wyzwolił społeczną reakcję w postaci ruchu ekologicznego. W obrębie tego ruchu jednym z ważnych komponentów powstałej na tym gruncie problematyki okazuje się także ideologiczno-moralna strona zachowania się człowieka wobec przyrody, w kompleksie zaś dotyczących tej materii teoretycznych stanowisk znaczące miejsce zajmują filozoficzno-etyczne koncepcje, jak winna się kształtować relacja człowieka do świata zwierząt. Problem ten odżył także na naszym polskim terenie, czego ilustracją będzie zapoznanie się z przewodnimi

³⁵ V. Cathrein SJ, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darstellung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*. B. I, *Allgemeine Moralphilosophie*, Aufl. 6, Leipzig 1924, ss. 630–633.

ideami dwu orientacji: panteizującej koncepcji „ekofilozofii” prof. H. Skolimowskiego oraz naturalistycznej teorii etyki „czci dla życia” w ujęciu prof. Z. Piątek. W wielkim skrócie przedstawiają się one następująco.

Prof. Skolimowski wychodzi z założenia, że człowiek stanowi twór kosmicznego procesu ewolucyjnego jako stadium wysokiego stopnia boskiej rzeczywistości. Wylaniając się z przyrody pozostaje w stałej z nią egzystencjalnej jedności. Dlatego istoty pozaludzkie oraz ekosystemy odznaczają się własną wewnętrzną wartością i na tej podstawie przysługuje im prawo do życia w obrębie właściwej im różnorodności bytowania³⁶. Ten „dobry, wspaniały, przebóstwiający się w drodze ewolucji świat”³⁷ inny zwolennik tego kierunku myślenia nazywa „Bogiem”, ale „Bogiem w stawaniu się”, a więc ze światem tożsamym i w nim znajdującym zasadę swego realnego bytu. Zwierzęta zostają tu wtopione w jedność wszechrozwijającego się bytu i na równi z człowiekiem uczestniczą w jego przebóstwiającej się różnorodności.

Inną perspektywę człowieka w relacji do świata zwierzęcego określa prof. Piątek. Podobnie jak Skolimowski, relację tę umieszcza w ramach uniwersalnie rozumianej ewolucji, z tą wszakże różnicą, że czyni to zgodnie z naturalistyczno-materialistyczną interpretacją. W tym ujęciu centralną ideą całej koncepcji staje się idea „życia”, którą autorka przedstawia w metaforycznej formie jako „drzewo życia”. Ma ono liczne rozgałęzienia, wszystkie jednak objęte nimi „istoty pozaludzkie”, wśród tych zaś przede wszystkim świat zwierząt, mają przysługujące im dobro, cele życiowe, własne interesy i środki potrzebne do ich realizacji. W sumie istoty te posiadają właściwą każdej z nich „wewnętrzną wartość” i jako takie stanowią kategorię bytów nieinstrumentalnych. A to oznacza, że winny być traktowane w duchu zasady „bezinteresowności gatunkowej”, a więc takiego nastawienia człowieka, które polega na uszanowaniu – ogólnie mówiąc – podstawowych życiowych interesów zwierzęcia³⁸.

W nawiązaniu do poglądów prof. Piątek nadmienić wypada, że na gruncie polskim reprezentuje ona orientację, która ma wielu zwolenników w krajach euro-amerykańskiej cywilizacji. Różniąc się w interpretacyjnych uszczegółowieniach zbiegają się oni we wspólnej afirmacji biologicznie pojmowanej kategorii życia. Dlatego też określa się ich ogólnym mianem „biocentrystycznych” koncepcji filozoficzno-etycznych³⁹.

³⁶ H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Warszawa 1991, ss. 94–104.

³⁷ K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa 1997, s. 265.

³⁸ Z. Piątek, *Przyroda i wartości*, w: L. Zbucka [red], *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Kraków–Warszawa, ss. 159–175.

³⁹ Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, Kraków 1998, s. 177. – Stanowiska te omówione zostały szerzej i naświetlone krytycznie ze stanowiska etyki chrześcijańskiej w dwu

W obronie zwierząt przed traktowaniem ich jak rzeczy wypowiadają się też osoby ze stanowiska laickiego światopoglądu, ale bez wyraźnej przynależności do którejkolwiek z uwzględnionych przez nas – ekofilozoficznej bądź biocentrystycznej – orientacji. Za przykład takiego podejścia do problemu „człowiek a zwierzę” posłużyć może utrzymany w duchu tolerancyjnego humanizmu artykuł zmarłej przed paru laty prof. I. Lazari-Pawłowskiej⁴⁰, natomiast w sposób zgoła odmienny, gdyż powierzchowny, a miejscami napastliwy przedstawia swoje stanowisko prof. Anna Gapik w artykule „Czyńcie sobie ziemię poddaną”⁴¹.

W zakończeniu tego skrótowego szkicu współczesnego stanu poglądów na temat relacji człowieka do świata zwierząt nadmienić jeszcze należy, że obok tego egalitarnego nurtu promocji świata zwierzęcego inspirowanego przez materialistyczne, bądź naturalistyczne wizje światopoglądowe, ma nadal swoich przedstawicieli chrześcijańska filozofia istotowej wyższości człowieka nad zwierzęciem. W podstawowych założeniach współcześni autorzy kontynuują doktrynę wieków poprzednich. Równocześnie jednak podejmują wysiłek, aby z ideowych zasobów własnej tradycji doktrynalnej wydobywać i uwyrażniać te elementy, które pozwalają spojrzeć na świat zwierząt w szerszej perspektywie stwórczego dzieła Bożego. Tak więc zwierzęta służą objawieniu mądrości i wszechmocy Boga, a przez to same zyskują na egzystencjalnej wielkości. Świadomość tego promocyjnego aspektu zwierzęcej bytowości stwarza też źródła motywacyjnej inspiracji na rzecz ochrony zwierząt⁴².

5. Końcowa analiza

Dokonany przegląd filozoficzno-etycznych poglądów na temat stosunku człowieka do świata zwierząt bezpośrednio wyraża tylko informacyjną warstwę w sprawie, jak się te poglądy kształtowały na przestrzeni wieków. Poddane jednak metodycznej analizie pozwalają wysnuć z nich merytorycznie ważne

pracach: T. Ślipko SJ, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, wyd. 2, Kraków 1994, ss. 51–62 oraz w: Tenże, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii. Ekologiczna doktryna Kościoła. Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, Kraków 1999, ss. 97–118

⁴⁰ I. Lazari – Pawłowska, *Zwierzę nie jest rzeczą*, w: P. J. Smoczyński [red.], *Etyka. Pisma wybrane*, Warszawa 1992, ss. 32–41. – Podobnie, ale z prawniczego punktu widzenia zapatruje się na sprawę M. Piechowiak: *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, ss. 380–381.

⁴¹ A. Czapiak, „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, w: A. Delorme, [red.], *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, Wrocław 2001, ss. 77–88.

⁴² A. Szafranski, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993, ss. 50–56; Z. Świerczek OFMConv, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, ss. 42–56; 122–126; G. Siegmund, *Des Menschen Stellung in der Natur im Vergleich zum Tier*, „Theologie und Glaube” 53(1963), ss. 401–415.

ustalenia, na podstawie których można pokusić się o wykrycie także w etycznych badaniach poszukiwanej prawdy.

a) Antropologiczne przesłanki zrelacjonowanych stanowisk

Przede wszystkim z całą oczywistością można stwierdzić, że filozofię relacji „człowiek–zwierzę” rozwijano w ciągu wieków na dwu paralelnie biegnących torach. Relacja to pojmowana była bądź w perspektywie prymatu człowieka przed zwierzęciem bądź ich gatunkowej tożsamości. Ilustruje to zestaw nazwisk: z jednej strony przedstawicieli orientacji wyższości człowieka nad światem zwierząt w osobach Arystotelesa, św. Tomasza, Kanta, tomistów; z drugiej natomiast zwolenników partnerskiej między tymi światami relacji reprezentowanych przez Plutarcha, Rousseau’a, Spencera, ewolucjonistów.

W bezpośrednim związku z tą konstatacją pozostaje druga. Głosi ona, że wszystkie koncepcje prymatu człowieka przed zwierzęciem formowały się na gruncie spirytualistycznego pojmowania człowieka jako istoty złożonej z dwu konstytuujących ją pierwiastków: materialnego ciała i duchowej duszy. Natomiast teoria gatunkowej równości człowieka ze zwierzęciem wyrastała zazwyczaj z materialistycznej, niekiedy z panteistycznej filozofii człowieka. A zatem wniosek oczywisty: u podstaw filozoficznego podejścia do relacji „człowiek – świat zwierząt” leży zawsze odpowiednia antropologia filozoficzna. To nie są stanowiska światopoglądowo neutralne, podejmujący tę problematykę filozof pozostaje zawsze w orbicie określonej wizji świata i człowieka.

b) Wstępna orientacja metody badania

Na stwierdzeniu radykalnie różnych opcji światopoglądowych sprawa jednak się nie kończy. Z przytoczonych w historycznym przeglądzie danych można również odtworzyć drogę, po której filozofowie dochodzili do opowiedzenia się po stronie jednej z przeciwstawnych opcji w spojrzeniu na relację człowieka do zwierzęcia. Także na tym odcinku zaznacza się podobna różnica, jak w antropologicznych orientacjach. Prześledźmy wpierw sposób badania zastosowany przez obrońców partnerskiego powiązania człowieka ze zwierzęciem, a więc Plutarcha, Rousseau’a, Spencera, ewolucjonistów. Odpowiedź nasuwa się prosta: wspólną im wszystkim metodą był opis zewnętrznych zachowań się zwierząt, eksponowanie widocznej w tych zachowaniach celowości, a także wskazanie na podobieństwa między tymi zachowaniami, a również zewnętrznym postępowaniem ludzi. Zebrany tę drogą materiał faktograficzny traktowali jako wystarczającą podstawę do przyjęcia tezy o gatunkowej obu tych światów zasadniczej tożsamości.

Z kolei skierujmy naszą uwagę w stronę filozofów hołdujących idei prymatu człowieka, aby przyjrzeć się metodzie, którą posługiwał się Arystoteles, św. Tomasz, tomiści (Kant zasługiwałby na osobną wzmiankę). Otóż styl filo-

zofowania tych autorów już na wstępnym etapie okazuje się inny. Fakty możliwe do zebrania drogą zewnętrznego doświadczenia są dla nich wskaźnikiem i punktem zaczepienia do badania tego, co tkwi u podstaw wewnętrznych przeżyć psychicznych człowieka i zwierząt, i w tym kierunku przesuwają punkt ciężkości charakterystyki mechanizmów jako sił napędowych ludzkich i zwierzęcych zachowań. Dlatego w ich wywodach na czoło wysuwa się stale pojęcie „duszy zwierzęcej” i „duszy ludzkiej” oraz charakteryzującej je przeciwstawności „duszy zwierzęcej” jako duszy wyłącznie „zmysłowej”, czyli uformowanej przez cielesne podłoże i dzięki niemu istniejącej, oraz „duszy ludzkiej” jako duszy wyłącznie „duchowej”, czyli istotowo niematerialnej, z ciałem związanej, ale bez tego ciała mogącej istnieć.

Stajemy zatem ponownie w obliczu charakterystycznego dualizmu: zewnętrzne–wewnętrzne, zmysłowe–duchowe. Samorzutnie przeto nasuwa się pytanie, jakie są rozstrzygające przyczyny tego stanu rzeczy. Tym razem wyjaśnieniem będzie wskazanie na to, jak te oba przeciwstawne nurty zakreślają horyzont, a raczej granice dostępnej ludzkiemu umysłowi wiedzy o otaczającym go świecie, w tym także wiedzy o samym człowieku i o świecie zwierząt. Na marginesie zaznaczmy, że nie chodzi tu o rozstrzygnięcie pytania, czy człowiek dysponuje dwiema władzami poznawczymi: zmysłami i rozumem. Idzie natomiast o to, jak się te dwie poznawcze władze do siebie mają w zakresie właściwych sobie poznawczych funkcji.

c) Empiryzm i uniwersalizm poznawczy

Zacząć wypada od rekonstrukcji teorii ludzkiego poznania, którą inspirują się wszyscy zwolennicy gatunkowej tożsamości człowieka i zwierzęcia, poczynając od Rousseau’a, a kończąc na biocentrystach. Kwintesencja tej teorii da się sprowadzić do następujących twierdzeń: wszelka ludzka wiedza opiera się na tym poznaniu, które człowiek uzyskuje przy pomocy zmysłów z biegiem czasu uzbrajanych w coraz doskonalsze aparaty techniczne, ale zawsze do tych tylko granic zacieśnione. Konsekwentnie tworzone przez człowieka pojęcia powszechne nie poszerzają granic ludzkiego poznania. Ich funkcja poznawcza ogranicza się do scalania i porządkowania danych poznania zmysłowego i nic więcej. Co nie jest uchwytne dla ludzkich zmysłów, jest tworem fantazji i w naukowym poznaniu świata realnego się nie liczy. Skoro zatem obserwując świat ludzki i zwierzęcy stwierdzamy tyle podobieństw, to dla filozofa świadomego ograniczoności dostępnego mu poznania jest to wystarczająca podstawa dla traktowania tych światów jako jednego materialnego królestwa istot ożywionych, w którym zwierzęta mogą być uważane co najwyżej za „młodszych braci”, a nie za istoty „infraludzkie”, przynależne do innego gatunku.

Zarysowanej teorii, w filozofii zwanej „empiryzmem teoriopoznawczym”, przeciwstawia się zapoczątkowana przez Arystotelesa, a przez św. Tomasza i filozofię chrześcijańską rozbudowana doktryna teoriopoznawczego intelektu-

alizmu, którą zwać można też „teoriopoznawczym uniwersalizmem”. Punkt wyjścia tej doktryny jest ten sam, co w empiryzmie: pierwszy poznawczy kontakt z realnym światem uzyskuje człowiek dzięki poznaniu zmysłowemu. Godząc się więc z empiryzmem co do genezy ludzkiego poznania, empirystyczną teorię zacieśniającą – jak wspomniano – poznawczą aktywność ludzkiego rozumu do scalania i porządkowania danych zmysłowych teoriopoznawczy uniwersalizm ocenia jako doktrynę z gruntu nieadekwatną. Pozostaje bowiem w zasadniczej sprzeczności z całokształtem stwierdzalnych w tym zakresie faktów, przede wszystkim tych, które dają się wykryć w aktach doświadczenia wewnętrznego. Tylko człowiekowi przysługują takie atrybuty, jak świadomość własnej podmiotowości, zdolność refleksji, czyli poznawania własnych procesów poznawczych, oceniania samego siebie w kategoriach dobra i zła, wreszcie zdolność do świadomie celowego działania. Z dokonanych ustaleń, największej wagi jest to, które dotyczy świadomościowego statusu formowanych przez człowieka pojęć powszechnych, jak np.: człowiek jako człowiek, koń jako koń, kwiat jako kwiat. Rozum ludzki dokonując intuicyjnego wglądu w treść aktów poznania zmysłowego, np. zmysłowego wyobrażenia tego oto człowieka bądź konia, własnym aktem poznawczym ujmuje z kolei to, co w poznany konkretny przedmiocie jest najgłębsze, co określa jego istotową rzeczywistość, czyli jego istotę uwolnioną od konkretnej szaty zmysłowego aktu poznawczego. A zatem powstały w poznającym rozumie intencjonalny obraz poznanego przedmiotu stanowi już niematerialną, czyli duchową jego postać, która w identyczny sposób sprawdza się w każdym innym przedmiocie tego gatunku, obojętne – istniejącym, czy nie istniejącym. Dowodzi to zarazem, że w strukturze człowieka musi istnieć taki sam duchowy pierwiastek istnienia i działania, czyli „dusza niematerialna”, inaczej „duchowa”. Zespala się ona z ciałem jako organicznym podłożem w psychofizyczny byt, rozumny i wolny, a równocześnie dzięki właściwej mu wolności wyjęty spod determinującej siły praw przyrody.

d) Osobowość człowieka a „przyrodniczość” zwierzęcia

Z dokonanych ustaleń wypływa końcowy, dla naszego tematu istotny wniosek. Opiewa on: rozpoznanie istotowego sedna człowieczeństwa jako bytu, którego realną jedność określa zespolenie pierwiastka materialnego („ciało ludzkie”) z pierwiastkiem duchowym („dusza ludzka”) pozwala nam dojrzeć przysługujący mu atrybut duchowej rozumności i wolności. Te zaś atrybuty sprawiają, że człowiek jawi się nam jako byt autonomiczny, samowiedny i samowładny, działający we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność, czyli krótko mówiąc – jest on osobą. Tym samym jako byt wolny, skazany na kształtowanie siebie samego mocą własnego rozumnego działania, staje się pomiotem moralności. Znaczy to, że jego działania są poddane regulującej mocy moralnych wartości

i prawa moralnego, z tego zaś źródła wypływają przysługujące mu odpowiednie uprawnienia i obowiązki.

Inaczej ma się sprawa ze światem zwierząt. Bogactwa ich życia psychicznego nikt nie kwestionuje. Mimo wszystko przy całej niezaprzeczalnej „zmyślności” w zachowaniach swych – jak to z całą energią podkreślał św. Tomasz – są zdeterminowane do pewnego zespołu czynności stale powtarzających się w obrębie działań właściwych określonym gatunkom zwierząt. Nie dają one żadnego znaku samoświadomości własnego istnienia i autorefleksji, biografia poszczególnych osobników zwierzęcych mieści się w ramach niezmiennego szablonu rozwojowego, ich zachowania grupowe mają charakter zdeterminowanych stadnych poruszeń, można ich nauczyć wielu rzeczy, same niczego nowego nie umieją wymyślić, po prostu nie są zdolne do tworzenia jakiegokolwiek własnej, zwierzęcej kultury. Wyjaśnienie tego stanu rzeczy jest jedno: zwierzęta nie działają jako sprawcy świadomie przez siebie wybieranych i w doborze środków modyfikowanych celów. Stanowią przeto osobną kategorię bytów przyrodniczych, które w obszarze przyrody zajmują najwyższe miejsce, ale ponad jej czysto materialną egzystencję wzniesić się nie potrafią. To jest racja, dla której zwierzęta nie są i być nie mogą podmiotem moralności, cieszącym się z tego źródła wypływającymi uprawnieniami. Podmiotowość moralna przysługuje wyłącznie człowiekowi. Negacja teorii „praw zwierzęcia” stanowi zatem niezmiennie „*proprium*” filozofii i etyki chrześcijańskiej na przestrzeni całej jej wielowiekowej historii.

Ten wszakże fakt, że zwierzę nie jest podmiotem moralności, nie oznacza, że jest poza moralnością. Nie będąc podmiotem, jest jednak przedmiotem moralności. Stwierdzenie to brzmi może szokująco. Wykorzystują to przeciwnicy etyki chrześcijańskiej rozsiewając opinię, że zwierzę zostało przez to samo wydane na łup drapieżnej samowoli człowieka. W rzeczywistości chodzi tylko o to, że korzenie ochraniającej świat zwierząt moralności nie tkwią w bytowej strukturze samych zwierząt, ale poza nią, właśnie w człowieku. Tym samym wkraczamy w nową fazę rozważań, których zawiązkiem jest filozoficzna refleksja nad obiektywnym statusem stosunku człowieka do przyrody. Zwierzę bowiem jako integralna część przyrody w pewnym przynajmniej zakresie podziela jej los w swoich relacjach do człowieka. Ta wszakże problematyka wymaga osobnego omówienia.

II. Świat zwierząt w świetle etyki chrześcijańskiej

1. Służebny status zwierzęcia

Filozofia chrześcijańska przeciwstawiając się wskrzeszonej w czasach nowożytnych idei partnerskiego stosunku między człowiekiem a światem zwierząt ze swej strony akcentuje niezmiennie osobowy status człowieka jako bytu

psychofizycznego. Na tej podstawie przypisuje mu atrybut osobowości moralnej, dzięki czemu człowiek góruje nad światem zwierząt niezdolnych do urobienia sobie pojęć dobra lub zła moralnego i kierowania się własnym sumieniem moralnym. Byłoby jednak jednostronnym rozumieniem obiektywnego statusu człowieka rozpatrywać ten status jedynie w aspekcie osobowego wymiaru jego rzeczywistości. Człowiek właśnie dlatego, że jest bytem psychofizycznym charakteryzuje się poszerzonym obszarem swego bytowego zasięgu. Dopełnieniem jego osobowej godności jest sieć relacji, które wiążą człowieka z otaczającym go światem. Pomijając relację człowieka i jego życiowej aktywności do transcendentnego Boga oraz do innych ludzi, równie fundamentalnym dopełnieniem obiektywnego statusu człowieka jest jego relacja do świata zwierząt.

Tu dotykamy nerwu sprawy. Osobowy charakter egzystencjalnej kondycji człowieka nie zmienia ewidentnego stanu rzeczy, że tenże człowiek zarówno jako indywidualna osoba, jak też członek międzyludzkich wspólnot pozostaje wciąż bytem wszechstronnie ograniczonym. Do zachowania życia i rozwoju nie tylko cielesnego, ale też duchowego niezbędne są dlań różnorakie dobra, których musi szukać i zdobywać je poza sobą. Ta właśnie niewątpliwa ograniczoność życiowych zasobów powoduje, że człowiek chcąc nie chcąc skazany jest na nieustanne korzystanie z dóbr otaczającego go świata, a więc przyrody zarówno nieożywionej, jak i ożywionej, w tym także z dóbr świata zwierząt. Ale też podkreślony w swoim czasie przyrodniczy charakter zwierzęcego świata, mimo że wyróżnia się bogactwem właściwego mu psychizmu, stanowi wymowną ilustrację rządzącej światem hierarchii bytów: wszystko, co we wszechświecie jest materialne i przyrodnicze, zostało przyporządkowane temu, co w tym wszechświecie wyróżnia się niematerialnością ducha i podmiotową autonomią. A to oznacza, że przyroda, łącznie ze światem zwierząt, pozostaje względem człowieka w relacji służebnej⁴³.

Kolejną jednak jednostronnością byłoby zacieśnienie tej „służebności” do czysto utylitarnego korzystania z dóbr i to w zakresie potrzeb materialnych. Biorąc pod uwagę z jednej strony szeroki wachlarz aktywności rozwijanej przez człowieka na różnych dostępnych sobie polach i związanych z tym potrzeb, z drugiej zaś strony równie wielki zasób i różnorodność dóbr reprezentujących przyrodę, wyznaczyć można trzy zasadnicze dziedziny, w których więź człowieka z przyrodą zaznacza się ze szczególną wyrazistością: jest to dziedzina kontemplacji, pracy i symbiozy. W zastosowaniu do świata zwierząt każda

⁴³ Termin ten lepiej oddaje istotny sens sformułowanego stanowiska, aniżeli określenie tej relacji jako „instrumentalnej” w nawiązaniu do koncepcji zwierzęcia jako „środka” służącego dobru człowieka, reprezentowanej przez cytowanego już V. Cathreina w jego *Moralphilosophie*. B. I, *Allgemeine Moralphilosophie*, ss. 631–633.

z tych dziedzin przybiera swoistą postać odpowiednio do tego, w jakich bytowych warunkach zwierzęta się znajdują i które z ich witalnych wartości mogą wejść w sferę ludzkiej aktywności, aby spełniać w niej oczekiwaną przez człowieka rolę. Kontakt ze światem zwierząt otwiera przed człowiekiem szerokie pole dla rozwijania jego poznawczo-badawczych aspiracji (przykładem poznawcze pasje Arystotelesa, św. Alberta), świat ten stanowi dlań też teren realizowania licznych użytecznych celów, staje się wreszcie przedmiotem działań i troski o utrzymanie ogólnego dobrostanu środowiska przyrodniczego z żyjącymi w nich zwierzętami. Różnorodność możliwych w tym obszarze sytuacji jest wręcz nie do opisania: inaczej mają się sprawy w odniesieniach człowieka do zwierząt domowych, inaczej do żyjących na łonie natury, inaczej jeszcze wobec zwierząt trzymanyh w zwierzyńcach bądź klatkach. Ogromne znaczenie dla kształtowania się życiowych układów we współżyciu człowieka ze zwierzętami ma zdumiewająca niekiedy kunsztowność i precyzyjność skomplikowanych niekiedy zespołów działań wykonywanych rutynowo przez określone gatunki zwierząt (np. pszczoł, mrówek czy bobrów). Wprawiały one w podziw już starożytnych badaczy, a i dziś są przedmiotem opisów barwniejszych nawet od przygodowych powieści. Dodać wreszcie należy także w potocznym doświadczeniu łatwą do zaobserwowania zdolność zwierząt do przeżywania całej gamy afektywnych stanów, od cierpienia i rzeczywistego smutku poczynając, a kończąc na euforycznych objawach radości bądź wiernego przywiązania do człowieka.

Przytoczona tu garść danych znanych z literatury i codziennych doświadczeń nie może uchodzić jedynie za egzemplifikację zoologicznej faktografii zebranej w toku czysto przyrodniczego zainteresowania się światem zwierząt. Obok tego niewątpliwie usprawiedliwionego badawczego podejścia do świata zwierząt zrelacjonowane dane stanowią również komponenty filozoficzno-etycznego myślenia zmierzającego do ustalenia, co jest moralnie godziwe i dopuszczalne w działaniach człowieka względem zwierząt. Z całokształtu dotychczasowych wywodów można wnosić, że głównym moralnotwórczym czynnikiem są w tym zakresie dwie kategorie elementów: witalne bogactwo zwierzęcych psychizmów oraz służebne przyporządkowanie świata zwierząt realizacji moralnych zadań człowieka. Wyposażeni w tego rodzaju sposoby narzędzia możemy przystąpić do budowania etyki człowieka w odniesieniu do świata zwierząt.

Rozpocząć zaś tę pracę wypada od sformułowania ogólnej zasady moralnej, przy pomocy której można by rozstrzygać bardziej szczegółowe i już z praktyką życia związane moralne problemy. Mając na uwadze wcześniej podane wskazania najpełniejszym wyrazem przyjętych założeń będzie następujące jej brzmienie: człowiek w relacji do świata zwierząt ma obowiązek traktować je z poszanowaniem ich przyrodniczej swoistości, natomiast z racji służebnego podporządkowania mu całej przyrody przysługuje mu prawo do korzysta-

nia z dóbr świata zwierząt odpowiednio do trojakiego rodzaju swych potrzeb w zakresie poznawczo-estetycznych dążeń człowieka, utylitarno-produkcyjnego ich użytkowania oraz kształtowania warunków symbiozy ze światem zwierząt.

Zasada ta, choć treściowo rozbudowana, wymaga kilka słów dokładniejszego jej objaśnienia. Dotyczy to szczególnie ostatniego jej członu, w którym orzeka się o prawie człowieka do korzystania z dóbr świata zwierząt odpowiednio do trojakiego rodzaju jego potrzeb. Idzie o to, że wymienione w tym kontekście trzy nurty zapotrzebowań człowieka nie tworzą trzech oddzielonych od siebie dziedzin ludzkiej aktywności. Wręcz przeciwnie, są one ze sobą sprzężone i poddane wewnętrznemu prawu współgraniczania się w tym stopniu, w jakim domaga się tego nadrzędne dobro człowieka jako osoby i istoty społecznej zarazem.

Najlepszą ilustracją tego, o co tu chodzi, jest współzależność utylitarnie nastawionych produkcyjno-konsumpcyjnych potrzeb człowieka z postulatami zachowania odpowiednich obszarów środowiska przyrodniczego dla zwierząt i dla człowieka samego. Odpowiadać one będą naczelnej zasadzie normującej od podstaw relację człowieka do świata zwierząt, jeżeli aktualizacja np. produkcyjnych działań człowieka utrzymana będzie w granicach racjonalnie uzasadnionych potrzeb człowieka nawet z ograniczeniem życiowych obszarów określonych gatunków zwierząt. Natomiast naruszeniem tej dynamicznej równowagi będzie dążenie człowieka do maksymalnych korzyści gospodarczych bez liczenia się ze szkodami, jakie się wyrządza w przyrodniczych środowiskach zwierzęcego świata, nawet gdyby się to działo bez uszczerbku dla życiowych interesów ludzkiej populacji.

Złożoność naczelnej zasady etyki człowieka w jego relacji do świata zwierząt łącznie z dołączonym do niej komentarzem implikuje wszakże konieczność dopełnienia jej treści o jeden postulat niezbędny dla prawidłowego jej w praktyce człowieka funkcjonowania. Idzie o to, że koordynowanie trójkierunkowych aspiracji i dążeń człowieka, o których przed chwilą była mowa, zwłaszcza w sytuacjach ich konfliktowych zderzeń, przebiegać będzie zgodnie z moralnym sensem naczelnej zasady tylko pod warunkiem, że człowiek podejmujący w tych przypadkach decyzje czynić to będzie z należytą dozą roztropności i umiaru. Chodzi tu bowiem o sprawy, których moralny kształt zależy od bardzo wielu okoliczności. Naczelna zasada etyczna regulująca relację człowieka do zwierzęcego świata określa ogólne ramy postępowania, które wystarczają do moralnego rozstrzygnięcia spraw podstawowych i prostych sytuacji. Są jednak pewne granice, poza którymi stosowanie naczelnych idei moralnych do praktyki człowieka domaga się jego własnej inwencji i moralnego wycucia. Tu właśnie decydującą rolę pełni roztropność i poczucie odpowiedzialności.

III. Zagadnienia szczegółowe

Sformułowanie naczelnej zasady moralnej obowiązującej w zakresie działań człowieka względem zwierząt, łącznie z wplecionym w jej treść postulatem roztropności i poczucia odpowiedzialności, nie przekreśla jednak potrzeby refleksji nad zastosowaniem tych ogólnych idei moralnych do szczegółowych sytuacji występujących w tej sferze życia. Jest to wskazane ze względu na dwa różne punkty widzenia. Najpierw idzie o to, że w tego rodzaju konfrontacji etycznego ideału z praktyką w lepszym świetle występuje istotny sens zawartego w tym ideale modelu moralnego postępowania. Z drugiej natomiast strony człowiek w kontekście tego rodzaju refleksji znajduje dodatkowe dyrektywy, przy pomocy których z większą pewnością może urabiać moralne osądy na temat zdarzających się w życiu spraw.

1. Sprawy ewidentne

Do takich należą bezpośrednie wnioski etyczne, które wypływają z zawartego w naczelnej zasadzie nakazu traktowania zwierząt z poszanowaniem ich przyrodniczej tożsamości. Dotyczą one przede wszystkim tych zwierząt, które pozostają w bezpośredniej styczności z człowiekiem, a więc zwierząt domowych i oswojonych w szerokim tego słowa znaczeniu. W grę wchodzi tu wskazania, które mają na celu zabezpieczenie tym zwierzętom odpowiadających im warunków przebywania w odpowiednich zabudowaniach, a także w zakresie karmienia, również koniecznej higieny, nie mówiąc o ludzkim obchodzeniu się z nimi przy wykonywaniu przez nie różnych, w zasadzie gospodarczych czynności. Te uwagi wystarczą dla zilustrowania obowiązków człowieka względem zwierząt z tytułu ich elementarnych bytowych potrzeb.

Natomiast biorąc pod uwagę służebne podporządkowanie zwierząt dobru człowieka, równie oczywistą jest sprawa moralnej dopuszczalności wszystkich działań łącznie z zabijaniem zwierząt, o ile działania te zmierzają do zaspakajania rozumnie uzasadnionych potrzeb ludzkich. Chodzi tu o zdobywanie środków służących zachowaniu życia i rozwoju, nie tylko fizycznego, ale także duchowego w różnych jego przejawach. W tych samych granicach dopuszczalności mieszczą się w niektórych religiach praktykowane zabijanie zwierząt w celach kultowych. Bliskie zabijaniu są praktyki okaleczania zwierząt z motywów ekonomicznej racjonalizacji i w tych granicach nie budzące zasadniczych obiekcji moralnych.

Skoro więc dla celów czysto utylitarnych jest dopuszczalne i jak świat światem powszechnie praktykowane zabijanie i okaleczanie zwierząt, tym bardziej uznać należy za moralnie usprawiedliwione traktowanie zwierząt jako środka do realizacji innych zamierzeń też bezdyskusyjnie dobrych. Tak mają sprawy we

wszystkich przedsięwzięciach, w których zwierzęta są wykorzystywane do przeprowadzania doświadczeń w celach medycznych lub choćby naukowo-badawczych, byle działało się to w sposób możliwie bezbolesny, ponadto przy braku innych metod uzyskiwania tych samych wyników. Tym bardziej na moralną aprobatę zasługują prace nad wydoskonaleniem metod hodowli zwierząt domowych, szczególnie gdy są prowadzone w ramach do realizacji tych celów powołanych instytucji naukowo – badawczych.

Ogólnie więc rzec można, że człowiek ma szerokie możliwości korzystania z dostarczanych mu przez zwierzęta dóbr w granicach moralnie uzasadnionej ich użyteczności. Są wszakże przypadki, które domagają się głębszego moralnego namysłu. Drastycznym tego przykładem jest praktyka zwana „wiwisekcją”.

2. *Wiwisekcja*

Wiadomo z historii, że już w II-gim wieku po Chr. przeprowadzano w celach medycznych na żywych organizmach zwierzęcych tego typu działania, jak głęboko w organizm sięgające cięcia, co gorsza – eksperymentom tym poddawano nawet ludzi, konkretnie mówiąc, wyjętych spod prawa zbrodniarzy. Kiedy jednak od XIX w. w związku z rozwojem biologii i fizjologii praktyka ta przybrała na sile, owszem, obok klasycznej wiwisekcji poczęto stosować inne jeszcze metody badania połączone z zadawaniem zwierzętom intensywnych bólów (zakażanie, zatrutowanie, wywoływanie sztucznych zaburzeń w organizmie), a równocześnie w społeczeństwie podnosiło się coraz więcej głosów biorących w obronę zadręczane zwierzęta w imię ich partnerskiego z człowiekiem zrównania, rozgorzała wielka dyskusja między przeciwnikami wiwisekcji a jej obrońcami. Centralnym przedmiotem wymiany zdań stał się problem, czy natężenie bólu sprawianego zwierzęciu i jego długotrwałość w toku przeprowadzania tego rodzaju doświadczeń, a także ich działanie na psychikę obserwatora nie przekształca rzeczne działania w akty moralnie złe, a więc zakazane niezależnie od tego, dla jakich celów i w jakich warunkach się je podejmuje.

Jak widać z samego sformułowania zagadnienia, kluczową pozycję zajmuje w nim filozofia cierpienia. W poruszonej sprawie jest jednak jeden punkt, na który zgodzić się powinni wszyscy tą sprawą zainteresowani, nawet jeśli reprezentują odmienne stanowiska światopoglądowe: doznawanie bólu u zwierzęcia jako pewne przeżycie w psychicznej jego sferze nie różni się od cielesnego doznania bólu u człowieka, a można nawet przypuszczać, że co do intensywności jest ono mniej od ludzkiego dotkliwe. W tym założeniu ból fizyczny, jak wszelkie inne cierpienie, jawi się jako zjawisko przynależne do kategorii „zła fizycznego”. Pod względem moralnym jest ono nieokreślone, ponieważ stanowi konsekwencję bytowej ograniczoności i niedoskonałości wszelkich bytów materialnych, czy – choćby jak człowiek – tylko częściowo materialnych. Moralny

wymiar doznań bólu wymaga przeto rozszerzenia panoramy branych pod uwagę czynników. Pierwszym tego rodzaju, a w naszym przypadku wielkiej wagi czynnikiem jest fakt, że chodzi o ból sprawiany przez dokonującego wiwisekcji człowieka. Ta zaś okoliczność powoduje, że punkt ciężkości rozpatrywanej operacji przesuwają się w świadomościową sferę jej wykonawcy. Od tej zaś strony rozpatrywana wiwisekcja nabiera moralnego wyglądu w zależności: 1^o od jej przedmiotu, 2^o od celów, jakie przyświecają jej wykonawcy.

Z tą chwilą decydującą rolę w omawianej sprawie odgrywać poczynają światopoglądowa orientacja wypowiadającego się etyka. Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, w określaniu przedmiotu wiwisekcji mniejszej wagi jest fakt, że przedmiotem tym jest zwierzę. Istotnym w tym względzie czynnikiem jest relacja, w jakiej zwierzę pozostaje w stosunku do człowieka, a jest to – jak nam już wiadomo – relacja służebnego odniesienia zwierzęcia do człowieka. Z kolei już na gruncie tego założenia wziąć trzeba pod uwagę przyrodniczą kondycję zwierzęcia: zwierzę nie jest rzeczą. Wysoki w pozaludzkim świecie stopień rozwoju zmysłowego psychizmu zwierzęcia sprawia, że doznawane przez nie cierpienie przedstawia zło większego rzędu, aniżeli np. piłowanie drzewa. Jeżeli zaś w tym momencie punkt ciężkości naszej refleksji przesuwają się w stronę celów, jakie urzeczywistnić pragnie eksperymentator, to w kontekście wszystkich uwzględnionych okoliczności, po ich starannym wyważeniu można się zgodzić, że tylko wtedy, kiedy zachodzi rzeczywista konieczność dla realizacji rzeczywiste wielkich celów, jak np. skutecznej terapii głębokich patologii, to znaczy, kiedy nie ma innego sposobu zaradzenia tej potrzebie, wiwisekcję można uznać za akt moralnie usprawiedliwiony.

Ogólna ta norma zakłada ponadto uwzględnienie innych jeszcze okoliczności konkretyzujących klauzulę „rzeczywistej konieczności”. Pouczającego w tym względzie materiału dostarcza zarządzenie pruskiego ministra v. Gosslera, wydane jeszcze w r. 1885. W rozporządzeniu tym podkreśla się, że przy zastosowaniu wiwisekcji 1^o chodzi o poważne cele naukowe lub dydaktyczne; 2^o w przypadku dokonywania wiwisekcji dla studentów medycyny zabieg ten musi być uznany za niezbędny dla pełnego zrozumienia przedmiotu; 3^o przygotowania do eksperymentu winny być przeprowadzone w sposób niewidoczny dla audytorium; 4^o wykonawcami demonstracji mogą być wyłącznie profesory lub docenci; 5^o eksperymenty możliwe do wykonania na niższych gatunkach zwierząt nie mogą być przeprowadzane na gatunkach wyższych; 6^o jeśli jest to możliwe bez szkody dla efektywności eksperymentu zastosować należy środki znieczulające⁴⁴.

⁴⁴ V. Cathrein, *Moralphilosophie*, s. 636.

Nie wszystkie wymienione tu obostrzenia, przydatne może w jakichś innych, „łagodniejszych” rodzajach eksperymentów na żywych organizmach, stanowią faktyczne treściowe doprecyzowanie klauzuli „rzeczywistej konieczności”. Istotne wszakże jest to, że wyraża się w nich świadomość potrzeby ciągłej czujności w kontrolowaniu techniki wiwisekcji pod kątem jej wyjątkowej tylko stosowalności. Jest to tym bardziej konieczne, że klucz do podejmowania decyzji w tym zakresie spoczywa w rękach fachowców zainteresowanych w poszerzaniu granic stosowalności i z tego powodu podatnych na rozmywanie kryteriów stosowania wiwisekcji jedynie w przypadkach „rzeczywistej konieczności”. Wspomniane w swoim czasie osobowe zalety roztropności i poczucia odpowiedzialności w interpretowaniu uprawnień człowieka względem świata zwierząt mają pełne zastosowanie również w przypadku wiwisekcji.

3. Inne ambiwalentne sposoby traktowania zwierząt

Wiwisekcja – co do tego nie ma dwóch zdań – stanowi niewątpliwie najbardziej drastyczny sposób wykorzystywania zwierzęcia dla potrzeb człowieka. Jednakowoż pomysłowość ludzka także na tym polu dała dowody swej inwencji, ale nie zawsze we właściwym kierunku. Z etycznego punktu widzenia niektóre z nich zasługują na głębszą nad nimi refleksję.

Problemem są np. pewne metody hodowli zwierząt, oczywiście domowych, stosowane celem osiągnięcia maksymalnych korzyści ekonomicznych. Do tej samej kategorii można zaliczyć także niektóre okrutne praktyki łowieckie. Przy najmniej kilka przykładów zilustruje, o co tu chodzi. Jedną z metod polowania na wieloryby polega na tym, że wstrzeliwuje się w nie ładunki, które wybuchając rozrywają na strzępy odpowiednie części organizmu. W innych przypadkach zabija się dorosłe osobniki zwierzęce, aby żywcem pochwycić ich małe, hoduje się byczki na płynnych pokarmach, w pozycji leżącej i w ciasnych pomieszczeniach, aby ich mięsu nadać odpowiedni smak i barwę. W rzędzie tych działań znaleźć by się mogły także szerzej zakrojone zbiorowe akcje łowcze, skierowane przeciwko pewnym gatunkom zwierząt ze względu na ich ekonomiczne walor, które prowadzą w końcu do ich całkowitego wyćpienia: dany gatunek znika z powierzchni ziemi. Jak się do tych wszystkich działań ustosunkowuje etyka chrześcijańska?

Ogólnie powiedzieć można, że wyważanie ocen moralnych na temat przytoczonej faktografii i wszystkich innych, do tej samej kategorii przynależnych działań ma charakter, podobnie jak to miało miejsce w przypadku wiwisekcji, wybitnie sytuacyjny. Uniwersalnie ważna zasada podporządkowania świata zwierząt realizacji moralnych celów człowieka nie pozwala wykreślić tych czynów z kategorii działań możliwych do usprawiedliwienia dla jakichś, wyjątkowych pod względem jakościowym, wysokiej klasy celów. Można by dla

uprawdopodobnienia tego twierdzenia przyjąć hipotezę, że tak właśnie miałyby się sprawa, gdyby dla zachowania przyrodniczych warunków niezbędnych dla pewnych gatunków wielkich zwierząt nie można było poszerzać arealów rolniczych upraw w miarę liczbowego wzrostu ludzkiej populacji z ewidentną szkodą dla znacznych społecznych grup tej populacji. Z powodu niewielkich szans na uzyskanie zgody dla tej hipotezy trzeba w końcu powiedzieć, że praktycznie rzecz biorąc, w grę wchodzi w przytoczonych przypadkach motyw niskiego rzędu, zazwyczaj nieumiarkowana żądza maksymalnego zysku, dodatkowo podsycona zwykłym okrucieństwem, którego wykwitem staje się moralna znieczulica na cudzą biedę, nie tylko zwierzęcia, ale także człowieka. W tym stanie rzeczy przechylić się raczej należy na stronę tych, którzy w takim traktowaniu zwierząt, jak to ilustrują przytoczone fakty, upatrują działania ubliżające ludzkiej godności spełniających ją ludzi, a przeto moralnie naganne i zasługujące na napiętnowanie z punktu widzenia każdej chyba etyki, a zatem również etyki chrześcijańskiej.

IV. Postulat humanitaryzmu

Sformułowanie moralnych ocen w dziedzinie zachowań człowieka w jego relacji do świata zwierząt ukazało, co w tym zakresie człowiekowi wolno, od czego zaś winien się wstrzymywać w imię własnej godności nakazującej mu szanować przyrodniczą unikalność mieniącego się witalną różnorodnością zwierzęcego świata. W ten sposób etyka otwiera przed człowiekiem pole, na którym winien on realizować podstawowe zadanie kształtowania w sobie wizerunku moralnej doskonałości w zgodzie ze strukturą otaczającego go świata. Można by zatem w tym miejscu postawić kropkę nad „i” stwierdzając, że temat „prawo zwierzęcia czy obowiązek człowieka” został w zasadzie wyczerpany. Mimo to jednak coś jeszcze jest do powiedzenia.

Podkreślono już, że „służebnego podporządkowania” świata zwierząt dobru człowieka nie można rozumieć w wąskim, czysto utylitarnym znaczeniu. Sam człowiek występuje tu w blasku osobowej godności, a także zwierzę prezentuje się w bogactwie zmysłowego psychizmu. Toteż korzystanie przez człowieka z dóbr świata zwierząt przybiera trójaspektową postać produkcyjnej pracy, ale też poznawczo-estetycznej kontemplacji i geograficznymi warunkami określonej ochronnej symbiozy. Jeżeli jednak produkcyjna użyteczność zwierzęcia w pewnych swoich praktycznych formach stwarza ambiwalentne sytuacje, w których pojawiają się zagrożenia nieetycznego wykorzystywania zwierząt przez człowieka, to już zgola odmienne perspektywy zarysowują się w sferze kontemplacji i symbiozy. Dzieje się tak dzięki wejściu pewnych gatunków zwierząt i ptactwa domowego w bezpośredni kontakt współżycia i współdziałania z człowiekiem, a także dzięki wytwarzaniu się między nimi silniejszych więzi

uczuciowych. W ten sposób pod wpływem tych wszystkich czynników wytwarza się nowa duchowa struktura: zwierzę wchodzi w życie człowieka jako jeden z jego uczestników, mimo że nieraz występuje w charakterze szkodnika, bądź wroga. Jakby dalszą tego konsekwencją staje się obecność i aktywna rola zwierzęcia w kulturze odpowiednich wspólnot ludzkich, a więc w zwyczajach, w literaturze, nawet w religijnej obrzędowości. Rozwijać tych wątków nie ma potrzeby. Istotne bowiem z etyczno-filozoficznego punktu widzenia jest to, że świadomość poszczególnych jednostek i całych grup społecznych ożywiać poczyną swoisty klimat duchowy, w którym na dalszy plan schodzą zasady i normy moralne, natomiast ich miejsce zajmuje pod ich wpływem wytworzona mniej lub więcej świadoma postawa, którą obdarzyć można mianem „humanitaryzmu”.

W konkretnych przejawach postawa ta może przybierać różne postaci, zawsze jednak przenikać ją będzie tolerancyjne, w odpowiednich układach nawet przyjazne spojrzenie na świat zwierząt, troska o stworzenie dla nich odpowiednich warunków bytowania, rozumne współczucie dla dotkniętych cierpieniem osobników, świadomość ogromnej użyteczności, jakie w życie człowieka wnosi bliższe bądź dalsze uczestniczenie w nim zwierzęcego świata. Wielkim wzbogaceniem tej filozoficznej refleksji są idee mające źródło w religijnych przeżyciach człowieka. Modelową na tym polu postacią jest św. Franciszek z Asyżu, którego ekstazyjna miłość do Boga przełała się na wszystkie stworzenia upatrując w zwierzętach „braci” i „siostry”. Trzeba zaś dodać, że św. Franciszek nie był szczęśliwym wyjątkiem w wielkiej galerii świętych Kościoła Katolickiego, a – być może – także w innych wspólnotach chrześcijańskich.

Rozpatrywano w swoim czasie pytanie, czy i jaką miłość może człowiek żywić względem zwierząt w ogóle, konkretnego zaś zwierzęcia w szczególności. Dla autorów chrześcijańskich ogólna odpowiedź twierdząca nie stanowi problemu, natomiast niektórzy z nich nie byli pewni, o jaką tu miłość chodzi, o tzw. „miłość życzliwości” (*amor benevolentiae*) czy też o „miłość pożądawczą” (*amor concupiscentiae*). Ostatecznie zadowalano się tezą, że zwierzętom można okazywać jedynie miłość umotywowaną własną z tego tytułu zyskiwaną korzyścią, a więc miłość pożądawczą, nie zaś miłość życzliwości, ponieważ ta implikuje motyw szacunku dla osobowej godności umiłowanego przedmiotu. Przysługuje zatem wyłącznie istotom rozumnym. Zdaje się wszakże, że wprowadzona dystynkcja nie rozstrzyga poruszanej sprawy. Można argumentować, że do zachowania autentycznego moralnego kształtu miłości życzliwej wystarczy motyw szacunku dla doskonałości, jaką dany podmiot posiada, a więc niekoniecznie dla jego osobowej godności. Natomiast niezbędnym warunkiem jest uznanie obiektywnej hierarchii bytów, a więc – w naszym przypadku – istotowej różnicy dzielącej świat zwierząt od człowieka. Można zatem bez pogwałcenia treści postulowanego humanitaryzmu odnosić się do pewnych przynajmniej

zwierząt w duchu „miłości życzliwej”, ale pod tym warunkiem, że się zwierzę traktuje jak zwierzę i nie stawia się go na gatunkowo wspólnej z człowiekiem płaszczyźnie, w razie zaś konfliktu ich interesów nie świadczy się usług zwierzęciu z krzywdzącym pominięciem potrzebującego pomocy człowieka. Natomiast panuje w etyce chrześcijańskiej zgoda, że nie jest wyrazem autentycznej miłości, ale raczej jej wypaczeniem nadmierny sentymentalizm w odnoszeniu się do zwierząt, zwłaszcza gdy temu nastawieniu towarzyszy specyficzna znieczulica w reagowaniu na niedolę żyjącego za ścianą „bliźniego”.

Zakończenie

Zgryźliwą więc nieco uwagą, zaprawioną ponadto posmakiem antropocentryzmu i gatunkowej arogancji, wypada nam zamknąć nasze rozważania na temat: „prawo zwierzęcia czy obowiązek człowieka”. Wydaje się jednak, że gdyby owa szympanseca, którą naukowcy (może nawet amerykańscy) wyuczyli czterech słów⁴⁵, mogła od siebie dorzucić jeszcze piąte, powiedziałaby zapewne „dziękuję”. Dzięki nieskażonemu przez ewolucjonizm sposobowi myślenia dałaby wyraz przekonaniu, że bardziej dla świata zwierząt użyteczne jest wpajanie w świadomość człowieka idei „obowiązku człowieka”, aniżeli „prawa zwierzęcia”. Tego bowiem prawa zwierzę ani pojąć nie jest zdolne, ani nie potrafi go wyegzekwować, ani też „rzecznikom” przekazać. Natomiast „obowiązek człowieka” wchodzi w treść świadomości moralnej samego człowieka jako znajoma mu kategoria moralna. W tym charakterze obowiązek ten jest zdolny wpływać na postępowanie człowieka w takim samym stopniu, w jakim zdolne są to czynić wszystkie inne kategorie moralne, np. cele, wartości, moralne imperatywy czy sumienie. Tego rodzaju pogłębienie w moralnej świadomości człowieka jego zrozumienia przez odniesienie poczucia obowiązku także w stosunku do zwierzęcia w szerokim jego zastosowaniu zupełnie zwierzęciu wystarczy. Natomiast uwolnione od gatunkowej wspólnoty z rodzajem ludzkim nie uczestniczy w hańbie, jaką na wszystkich, co się chlubią mianem „człowieka”, ściągają ci, którzy dopuszczają się zbrodni ludobójstwa w skali, na jaką żadne zwierzę względem swoich gatunkowych pobratymców zdobyć by się nie mogło. Toteż znowu nawiązując do tytułu niniejszego studium, w wyniku całokształtu przeprowadzonych rozważań należałoby zmodyfikować brzmienie tego tytułu w tym sensie: „nie prawo zwierzęcia, ale obowiązek człowieka”.

Wyrażone w tych słowach sedno nauki etyki chrześcijańskiej na temat wymiaru moralnego zachowań się człowieka w sferze relacji „człowiek–zwierzę” stanowi w oczach tej etyki wiecznotrwałą prawdę etyczną, niezmiennie w łonie

⁴⁵ M. Lis, T. Warzecha, *Czym różnimy się od zwierząt?*, s. 10.

tej etyki pielęgnowaną. Jednakowoż rozwój badań etycznych, dokonujący się również pod wpływem niechrześcijańskich kierunków etycznych, spowodował, że uzasadnione okazało się w prezentowaniu tej nauki rozszerzenie historycznego tła tego zagadnienia, reinterpretacja pojęcia „środka” w odniesieniu do zwierzęcia przez uwydatnienie walorów jego przyrodniczego statusu jako podstawy służebnej relacji zwierzęcia względem człowieka, a wreszcie bardziej szczegółowe ujęcie normatywnych regulacji odnośnie do najważniejszych przynajmniej sytuacji występujących w praktyce życia na odcinku relacji „człowiek–zwierzę”. Nie oznacza to wyczerpującego ujęcia tej z pozoru mało atrakcyjnej problematyki, może jednak pomóc w lepszym jej w przyszłości opracowaniu.

Summary

Tadeusz Slipko SJ

Animal Rights or human Responsibility?

This article contains two parts. In the first part, the author presents history of the relation of the man to the world of animals since ancient times through the present. He presents views of Anaxagoras, Aristotle, Plato from Cheronai, St. Thomas, J. J. Rousseau, H. Spencer, and from the circles Polish intellectuals, H. Skolimowski and Prof. Zdzisława Piatek. In summary, the author emphasizes two philosophical movements. One of them represented by Aristotle, St. Thomas and contemporary representatives of Christian philosophy states that the man is superior over the animal. The second however, starting from Plato through Rousseau and Spencer as well Polish intellectuals, states that a man has a partner relationship with animals. At the base of these two movements lie a variety of cognitive theories and theories of life: empirical materialism in philosophy of partnering, rational but universal spirituality and Theism in the philosophy of man's domination.

In the second part of this article the author formulates the principle that animals are subject to man, however they bring to man's life different and basic benefits so that man is responsible for treatment of animals with respect to their natural characteristics. And therefore man can benefit from their usefulness to support human needs but he should do it with temperance and ingenuity. Many specific uses come from this principle. One that stands out is the problem of acceptance of vivisection to scientific or medical research. In conclusion, the author formulates a general humanitarian postulate of man's outlook towards animals that could enrich moral norms and animated with a spirit of human kindness and warm-heartedness.

CZY ISTNIEJE SZTUKA SAKRALNA?

W Kunsthistorisches Museum w Wiedniu znajduje się niewielki owalny obraz, do którego wielokroć w ciągu życia powracam, przyciągany jego dziwną siłą i popychany przez zmienne i sprzeczne uczucia. Kiedy próbowałem znaleźć w pamięci dzieło, które pozwoliłoby mi rozpatrzeć mój stosunek do *sacrum* w sztuce, ten właśnie portret matki Rembrandta od pierwszej chwili i z nadzwyczajnym uporem narzucał się mej wyobraźni.

Spotkałem go już bardzo dawno temu – chyba w dzieciństwie – na jakiejś zapewne czarno-białej reprodukcji. Pamiętam zaskoczenie jego surowością, bezlitosnym prawie obnażeniem brzydoty starej kobiecej twarzy, szkicowym, bez mała – niechlujnym potraktowaniem starych dłoni. Konwencjonalne tondo zdawało się formą prawie zbyt elegancką dla tej prostej i surowej kompozycji. Od tego czasu stawiałem przed „obliczem” matki Rembrandta wielokrotnie, coraz mocniej przyciągany jej wewnętrznym światłem. Dawno już zapomniałem o jej brzydocie, coraz bardziej zafascynowany pełnym miłości spojrzeniem jej syna, które nie pominęło ani jednej chyba zmarszczki, zamieniając je w narzędzie czułości. Pewność, z jaką Rembrandt opisał jedną płamą szarobłękitnej czerni całą przygarbioną nieco postać i pospieszna szkicowość, z jaką realnie obecne na pierwszym planie ręce wtopił w płaszczyznę obrazu, pozwoliła mu skupić naszą uwagę na twarzy, której wewnętrzne lśnienie wciąga w głąb, poza powierzchnię obrazu.

Ten, z pewnością nieadekwatny przykład, nie jest tylko retoryczną konstrukcją. W rzeczywistości skupia w sobie wiele z mojego myślenia i doświadczenia dotyczącego *sacrum* w sztuce. Pewnie nie bez znaczenia jest to, że obraz matki z jej ciepłem i jej cierpieniem niesie w sobie odniesienie do archetypu Matki Najwyższej, a więc Matki Bożej. Ale przecież nie tylko. Przede wszystkim obraz ten zapraszając nas – jak chyba większość dzieł wielkich – do przekroczenia swojej powierzchni, do wejścia w sferę ducha, do wędrówki od zewnętrżności do tajemnicy jest nośnikiem czegoś, co nazwałbym „plastyczną (czy obrazową) transcendencją”.

W swoim liście do artystów Jan Paweł II odwołuje się parokrotnie do symboliki drogi i przejścia. Pisz m.in.: „Każda autentyczna forma sztuki jest swoistą drogą dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata. Tym samym stanowi też bardzo trafne wprowadzenie w perspektywę wiary, w której ludzkie doświadczenie znajduje najpełniejszą interpretację”. Takie przekroczenie najłatwiej odbywa się w prostocie. Piękno rozumiane jako ozdobność zdaje się raczej oddalać od doznania bliskości sacrum. Nie spotkałem chyba dzieła sztuki dworskiej (a mam tu na myśli również wiele obrazów i rzeźb o tematyce religijnej obecnych w kościołach), które by taką bliskość tworzyły. Na przeciwnym biegunie znajduje się wiele obiektów noszących cechy sztuki ludowej, niezwykle prostych i surowych w wyrazie, które nabierają znaczenia kultowego.

To właśnie stosunek do piękna, jego rozumienie, wydaje mi się rozstrzygający. Po jednej stronie mamy więc piękno właściwe sztuce, którą określiłem jako dworską. A więc piękno bliższe naszym oczekiwaniom niż naszemu doświadczeniu, poszukujące ozdobności i elegancji. Po drugiej piękno, które szuka prawdy. Prawdy przedmiotu i wewnętrznej prawdy twórcy. Nie wątpię, że to drugie właśnie stanowi drogę, na której udaje się niekiedy zbliżyć do tajemnicy *sacrum*.

Pozwolę sobie przytoczyć wielokrotnie już nadużyty, a mimo to nie dający się pominąć przykład *Ukrzyżowania* Grünewalda. Ten wizerunek Chrystusa – tak niebotycznie odległy od wszelkich (nie tylko współczesnych sobie) kanonów piękna, od wszelkich wyobrażeń o sztuce religijnej dopuszcza nas w pobliże tajemnicy Boga chyba dlatego właśnie, że jest tak bliski jakiejś części prawdy o człowieku. To prawda doznania artysty, jego rozumienie i odczucie cierpienia, które przecież nigdy nie jest wolne od brzydoty. To również prawda o rozdarciu obecnym w akcie zbawienia, o jakimś niesłychanej mocy kontrapunkcie rozpiętym pomiędzy ludzkim cierpieniem, w którym bywa coś bez mała odrażającego, a boską naturą Chrystusa.

Może właśnie odejście od kanonu składa się również na doznanie prawdziwości obrazu. Przecież każde nasze spotkanie z Prawdą rozpoczyna się od zdziwienia. Potem przychodzi poczucie oczywistości, ale pierwszemu olśnieniu zawsze chyba towarzyszy poczucie zaskoczenia.

W liście do artystów papież w szczególnie sposób kładzie nacisk na indywidualność widzenia artystycznego: „Tworząc dzieło artysta wyraża bowiem samego siebie do tego stopnia, że jego twórczość stanowi szczególne odzwierciedlenie jego istoty – tego kim jest i jaki jest”. Jest w tym widzeniu aktu twórczego głębokie odniesienie do samej natury twórczości, która swój pierwowzór czerpie z aktu stworzenia, pozostając jego – po ludzku niedoskonałym – echem. Indywidualny charakter sztuki bierze swoje źródło z osobowej natury Boga, bowiem, jak dalej pisze Jan Paweł II: „«w twórczości artystycznej» człowiek bardziej niż w jakikolwiek inny sposób objawia się jako «obraz Boży»...”.

Spotkanie z misterium Bożej Obecności jest zawsze zdarzeniem głęboko osobistym i chyba takim tylko osobistym językiem można próbować o nim

mówić. Własny język sztuki, również tej odnoszącej się do Tajemnicy, musi być osadzony w swoim czasie, tak jak każda forma porozumiewania się pomiędzy ludźmi, już choćby dlatego, że w czasie zmienia się nasza wrażliwość symboliczna i nasz stosunek do formy. Zmienia się pojmowanie znaczenia symboli i potrzeba ich dosłowności. To, co kiedyś było powszechnie zrozumiałe, nośne a nawet natchnione, dziś użyte może zabrzmieć jak naiwność, a w najlepszym wypadku jak cytat.

Tyle o warunkach, które mogą pomóc w poszukiwaniu *sacrum*, przy użyciu narzędzia, jakim jest sztuka.

Są przecież i okoliczności, które to utrudniają, o ile zgoła nie uniemożliwiają. Wielość tych uwarunkowań znajduje bezwzględny i radykalny wyraz w pełnym brzmieniu pierwszego przykazania: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok mnie. Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym...” (Wj 20, 3–5).

To oczywiste, że część szczegółowych sformułowań dekalogu niosła w sobie bezpośrednio odniesienia do kultury, warunków życia i poziomu świadomości ludu, do którego te słowa były bezpośrednio kierowane. W jego świadomości symbolicznej nie istniał dystans pomiędzy przedstawieniem a bóstwem.

A przecież Bóg Izraela wykraczał całkowicie poza schematy tamtego kręgu kulturowego. Był Bogiem „którego nikt nigdy nie widział”. Dopiero tajemnica wcielenia przeniosła nas w zupełnie nową rzeczywistość. Nauczanie Kościoła mówi, że Bóg przyjmując postać ludzką objawia nam swoje oblicze „zawieszając” jakby wcześniejszy zakaz. Przy oczywistości tej argumentacji wyczuwałem tu zawsze pewną pośpieszność, która pozostawia pewien niedosyt czy niepokój. W stosunku do zakazu „czynienia obrazu” zawartego w pierwszym przykazaniu jest chyba początek naszego napięcia wobec problematyki *sacrum*, a może przede wszystkim przedstawień Boga w sztuce.

Zaowocowało ono już w VIII wieku rozdarciem w Kościele spowodowanym gwałtownym sporem ikonoklastów z ikonodulami. Po rozstrzygnięciu tego sporu przez sobór w Nicei, który potępiał obrazoburstwo, chrześcijaństwo wschodnie przechodzi nad tym rozdarciem do porządku dziennego i odzyskuje swoją drogę do harmonii. Można rzec nawet, że podnosi ikonę do rangi sakramentu. Tymczasem sztuka zachodu w wielu swoich przejawach ujawnia stałą obecność tego pierwotnego napięcia. Być może wiąże się to z obecną w tym kręgu kulturowym potrzebą przeniesienia w sztuce akcentu na prawdę.

Nie sposób chyba rozsądzić, która z tych dróg jest bardziej słuszna, podobnie jak nie sposób rozstrzygnąć, czy dla sztuki ważniejsze jest piękno czy prawda. Wiem, że równie niemożliwa jest sztuka pozbawiona harmonii jak sztuka pozbawiona napięcia.

Jeśli artysta ośmiela się dotykać swoją sztuką tego, co nieogarnione, napięcie obecne w dziele jest śladem rzeczywistej przepaści, jaka dzieli jego – z konieczności niedoskonałą warsztat – od doskonałości transcendentnej.

Sacrum jest bowiem poza sztuką – „nie mieści się” w sztuce. Sztuka może jedynie budować przestrzeń, którą *sacrum* – o ile zechce – może wypełnić. Artysta może tworzyć atmosferę tej przestrzeni, może powoływać obrazy, ale to są jego wewnętrzne obrazy, jego udział w modlitwie i myśleniu Kościoła.

W papieskim liście do artystów szczególnie mocny jest motyw wzajemnej potrzeby: Kościół potrzebuje sztuki tak, jak sztuka potrzebuje Kościoła. Jan Paweł II jest jak najdalszy wszelkim próbom instrumentalizacji sztuki. Kładzie ciągły akcent na indywidualność artysty, na osobisty charakter przeżycia religijnego i artystycznego, na swoistość języka sztuki.

Poszukując językiem sztuki bliskości *sacrum* jesteśmy na tropach Boga. Obcujemy z Jego śladami i tylko śladami, okruchami Jego obecności, z odciskiem Jego oblicza pozostawionym na twarzy spotkanego człowieka. Może dlatego dzieła skończone, wypowiedziane, pozbawione wątpliwości – słowem te, które Go „znalazły” – brzmią i przemawiają zazwyczaj fałszywie.

Człowiek obcując ze sztuką i poruszony przez nią może stanąć wobec *sacrum*, ale jego obecność wiąże się bardziej z odbiorcą niż z dziełem. Sztuka może tworzyć warunki modlitwy, poczucie bliskości, ostrości widzenia tak, jakby była dobrym gospodarzem tego spotkania.

Summary

Maciej Zychowicz

Does sacral Art exist?

John Paul II in a letter to the artists writes: “Every authentic form of art has a unique way of revealing a deeper reality of man and the world.” The author relying on this letter and also on his own aesthetic experiences concisely tries to depict tension present for centuries between *sacrum* and the art. *Sacrum* is beyond the art, “cannot be contained” by art. The art can only build space, which *sacrum* – if it desires – can fill. The artist can create an atmosphere of this space. He can recall pictures, however, these are his interior pictures, his participation in prayer and thinking of the Church. Trying to find through the language of art the proximity of *sacrum* we are trying to follow God, to commune with His traces, and only traces, the fragments of God’s presence. Men in contact with art and moved by it can relate to *sacrum*, however, his presence is related more to the recipient than the art itself.

FRANCISZKANIZM

Zdzisław J. Kijas OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 11(2002)

NIEWIASTA, KTÓRA DEPCZE GŁOWĘ WĘŻA A ZAPĄŁ DUSZPASTERSKI OJCA MAKSYMILIANA KOLBEGO

*Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę,
pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej:
ono zmiażdży ci głowę,
a ty zmiażdżysz mu piętę
(Rdz 3, 15).*

Maksymilian Maria Kolbe (1894–1941), polski franciszkanin konwentualny nie był profesorem uczelni, ani autorem poczytnych książek, a jego myśl teologiczną poznajemy jedynie w oparciu o analizę jego listów, notatek z rekolekcji, osobistych dzienników, które pisał od roku 1918, artykułów zamieszczanych w „Rycerzu”, czy wreszcie o lekturę konferencji ascetycznych, jakie dość regularnie głosił braciom w Niepokalanowie polskim. Szczególnie w tych ostatnich, wygłaszanych przy różnych okazjach, Maksymilian, jak kochający ojciec, otwierał przed swoimi braćmi tajemnice własnej duszy, dzieląc się z nimi swoimi najgłębszymi pragnieniami, swoimi planami na przyszłość oraz swoją nadzieją i optymizmem. Szkicował przed nimi rozległe plany „zdobycia” całego świata dla Chrystusa przez Niepokalaną, czemu miało służyć zakładanie ośrodków-klasztorów, w szczególności w sposób oddanych czci Niepokalanej, stąd nazywały się one Niepokalanowem¹ albo, jak na przykład w Japonii, Ogrodem Niepokalanej².

¹ To polska nazwa klasztoru – Niepokalanów.

² W taki sposób tłumaczy się japoński Niepokalanów – Mugenzai no Sono = „Ogród Niepokalanej”.

Innym ważnym źródłem poznawania duchowości ojca Kolbego jest także „lektura” jego życia. W jego bowiem przypadku czyny są równie ważne i równie wymowne, co pozostawione przez niego pisma. Na podobieństwo Jezusa, którego pragnął być wiernym naśladowcom, życie i postawa *Szaleńca Niepokalanej*, jak bywa często nazywany, posiadały wyjątkowo ważne znaczenie. Słowa i czyny przeplatały się u niego i wzajemnie wyjaśniały, podkreślając potrzebę uwzględnienia lektury egzystencjalnej w poznawaniu geniuszu Świętego z Auschwitz.

Nasze spojrzenie na ojca Kolbego nie będzie, ze względu na charakter artykułu, spojrzeniem całościowym. Poza zasięgiem naszych zainteresowań pozostanie, skądinąd ważna, kwestia przedstawiania jego historycznej postaci. I chociaż nie zostanie ona pominięta w zupełności, tym niemniej to nie na niej skupimy się najbardziej, ale przede wszystkim na samym „fenomenie Maksymiliana”, próbując odsłonić nieco szerzej tajemnicę jego wyjątkowości. Będziemy chcieć „odczytać” jego duchowe przesłanie, pełne mocy, którego nie zasłoniły nawet chmury nienawiści obozu koncentracyjnego.

Najbardziej, i chyba słusznie, Maksymilian przeszedł do historii jako *męczennik z miłości*, oddając życie za ojca rodziny w bunkrze głodowym obozu zagłady w Auschwitz. Wiadomo jednak, że ów finalny akt, jaki rozegrał się na placu obozowym między 28 lipca, a 1 sierpnia 1941 r., przygotowywany był od wczesnych lat życia³ i że nie był to gest rozpaczy ze strony osoby zrezygnowanej, zniechęconej do życia i pozbawionej nadziei. Wystąpienie Maksymiliana z obozowego szeregu ze słowami na ustach „Jestem kapłanem katolickim” dyktowała miłość i szczerą wiarą, on doskonale wiedział, że Bóg mocniejszy jest od zła, które oglądały jego oczy i że Boża miłość odniesie ostateczne zwycięstwo.

Z bogatego duchowego i organizacyjnego dorobku ojca Maksymiliana w niniejszym szkicu nasza uwaga skupi się na dwóch obrazach, czy raczej na jednym najważniejszym obrazie, z którego czerpał wyjątkowy entuzjazm duszpasterski. Obrazem tym jest biblijny obraz Niewiasty, która depcze głowę węża. Dla Maksymiliana nie był on jednym z wielu innych obrazów, ale najważniejszym. To właśnie kontemplacja jego treści, jego duchowego przesłania, była dla niego źródłem bardzo wielu pozytywnych natchnień, twórczego entuzjazmu, zaskakującej odwagi i wewnętrznego pokoju, a jednocześnie niezłomnej nadziei w życiu, że Bóg większy jest niż zło.

Z tego biblijnego przekazu Maksymilian czerpał nigdy niewygaśły duszpasterski zapał, w nim znajdował wyjątkową siłę w przewyżnianiu wielu przeciwności losu, w nim umacniał swoją ufność w trudnych chwilach, nadzieję

³ Por. Z. J. Kijas, *Massimiliano Kolbe ossia: come vincere e continuare a vivere dando la vita, „Miles Immaculatae”, Anno XXXVII, Luglio–Dicembre 2001, 2, ss. 498–514.*

w beznadziejności, odwagę kochania Boga i ludzi nawet wówczas, kiedy wszystko zdawało się jej przeczyć.

U podstaw obrazu Niewiasty, depczącej głowę węża (por. Rdz 3, 15), mamy biblijne opowiadanie o grzechu pierwszych rodziców, którzy idąc za podszeptem węża przekroczyli zakaz Boga spożywania owoców z drzewa „dobra i zła”. W naszych rozważaniach zatrzymamy się przez moment na negatywnych konsekwencjach pierwszego upadku, którymi dotknięci zostali Adam i Ewa, a które przeniosły się następnie na życie potomków biblijnych prarodziców. Wskazanie na przyczyny i na skutki, otwiera przed nami drogę do poznawania sposobów wychodzenia z tego negatywnego stanu.

W przypadku Maksymiliana obydwie wymiary szły zawsze razem, nigdy nie oddzielał teorii od praktyki, teologii od konkretnego życia. Pierwsza z nich stanowiła zawsze punkt wyjścia do podejmowania konkretnych postanowień w życiu osobistym i wspólnotowym dla braci, żyjących w zakładanych przez niego klasztorach. Jeżeli więc tekst biblijny mówił o zwycięstwie niewiasty nad wężem, Maksymilian stawiał ważne dla siebie pytanie: *Co mam czynić, abym również i ja odnosił zwycięstwo?* Pytanie to wymagało rozwiązań integralnych, to znaczy takich, które w równym stopniu obejmować będą intelekt, przenosząc się następnie na konkretne decyzje życiowe. Czy udała się Maksymilianowi ta lektura? Scena, jaka rozegrała się na placu obozowym w 1941 r. sugeruje odpowiedź twórczą. Ukazuje ona bowiem Maksymiliana jako mistrza w łączeniu teorii z praktyką życia, wiązaniu słownych deklaracji z konkretnymi, niekiedy bardzo wymagającymi rozwiązaniami.

Wielu sądzi, że potwierdzeniem niejako „z góry”, właściwej lektury Rdz 3, 15 i udanego jej przełożenia na życie, był sam moment śmierci franciszkanina, który nastąpił 14 sierpnia 1941 roku, to znaczy w wigilię uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny; oddany bezgranicznie Niepokalanej, razem z Nią „zdoływający” świat dla Chrystusa, Maksymilian zostaje wzięty z tego świata właśnie w wigilię Jej uroczystości. Tego rodzaju powiązanie z wielkim trudem dostrzec może osoba niewierząca, gdy tymczasem dla kogoś, kto wierzy, jest to aż nadto ewidentne: oto ten, który całe swoje życie uczynił darem dla Niepokalanej, ofiaruje się z miłości za życie innych i umiera w przeddzień wielkiej uroczystości maryjnej.

Dramat nieposłuszeństwa

Pierwotna szczęśliwość opisana w rozdziale pierwszym i drugim Księgi Rodzaju oraz możliwość przedłużania jej w czasie nie zależały od Boga, ale od człowieka, który obdarzony darem *wolności*, decydował o jakości swojego życia. Dysponował możliwością wyboru, to znaczy przyjęcia i realizowania Bożych zamiarów lub też odrzucenia i zerwania przyjaźni ze swoim Stwórcą. Konsekwencje jednego i drugiego wyboru były znaczące, rodząc dysharmonię,

zarówno w nim samym, jak również w jego relacjach, najpierw z Bogiem a następnie z innymi stworzeniami.

Wolność, którą Stwórca podarował stworzeniu rozumnemu, uzdalniała go do podjęcia odpowiedzialnego wyboru. Prowadzony więc mądrością mógł w swojej wolności opowiedzieć się za Bogiem, ale w granicach jego możliwości było także opowiedzenie się przeciwko Niemu; mógł wybrać dobro ale bliskie było mu również zło, opowiedzieć się za prawdą ale kuszony był również wyborem fałszu, mógł okazać posłuszeństwo Bogu, które uczynić go mogło autentycznie wolnym lub powiedzieć Bogu „nie”. Biblijny człowiek stanął istotnie przed wielkim wyzwaniem. Autor Księgi Rodzaju uczy, że niestety, człowiek nie wyszedł zwycięsko z czasu próby i że nie wypadła ona korzystnie. Człowiek *zgrzeszył*, obierając fałszywą drogę, która nie prowadziła go *do* Boga, ale *odciągała go od* Niego. Tak więc w miejsce przybliżania go do prawdy o sobie, obrana droga oddalała go w stronę fałszu. Historia grzechu „początków”, tajemnica nieposłuszeństwa stworzenia, stanowi kluczowe zagadnienie w zrozumieniu stworzenia i dziejów świata.

Grzech początków spowodował głębokie naruszenie porządku ustanowionego przez Bożą mądrość w akcie stworzenia. Odtąd każdy człowiek kuszony jest, aby zastąpić Boga sobą, oddać przyjaźń za nienawiść, zamienić szczęście z przebywania z Bogiem i z innymi, na odczuwanie lęku przed agresją z ich strony. Skutkiem tego nad człowiekiem i światem zawisł grzeszny egoizm, będący negatywnym pragnieniem bycia „jak Bóg” (por. Rdz 3, 5).

Księga Rodzaju przedstawia grzech początków bardzo obrazowo. Ta forma przekazu miała jeszcze bardziej oddziaływać na wyobraźnię czytelnika, aby wzmocnić w nim czujność przed pokusą i zwiększyć jego troskę o dobro. Stąd więc nie należy zatrzymywać się na szczegółach samego opisu, ile na jego treści. Ta natomiast jest istotnie bardzo bogata. Dla ich autora słowa Jahwe: „Z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 17), są nie tyle słowami groźby kary, co formą ostrzeżenia człowieka, że będąc nieposłusznym Bogu i spożywając owoce z drzewa „dobra i zła”, utraci niewątpliwie *obecny sposób życia*, które było życiem w harmonii ze Stwórcą, z samym sobą i z przyrodą. Oznaczało to, że biblijne „dobro” i „zło” nie są jedynie dwoma pojęciami, wzajemnie się wykluczającymi, ale raczej dwoma *postawami*, dwoma *sposobami* realizacji ziemskiego życia. Pierwsza z tych postaw sugeruje życie dobre, podczas gdy druga – życie złe. Pierwsze z nich – życie dobre – jest „na obraz” Stwórcy i w praktyce oznacza otwarcie się na drugiego (Boga i stworzenie), drugie z kolei – życie złe – mówi o zamknięciu się we własnym egoizmie, skutkiem czego lęk zastępuje miłość, a obawa przed zniewoleniem ze strony innych i ograniczeniem własnej wolności pojawia się na pierwszym miejscu. Zatroskany o dobro człowieka Jahwe apeluje o mądrość

i przestrzega go przed ewentualnymi konsekwencjami. Mówi mu, że wybierając „zło” zaszkodzi przede wszystkim sobie, ponieważ podważy tym samym możliwość prawdziwego rozwoju; kto grzeszy, oddala się od wszystkiego, co jest prawdziwie mile i co czyni prawdziwie szczęśliwym⁴.

Jak gęsta sieć, grzech spada na biblijnego Adama i Ewę. Jest to sieć zniewoleń i lęków, zagrożeń i obaw, cierpień i śmierci. Odtąd boją się oni wszystkich, w pierwszym rzędzie samych siebie, mimo iż tak jeszcze niedawno dziękowali Stwórcy. Adam, który na widok Ewy, wykrzyknął z radości: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23), po grzechu wyrzuca Bogu, że ją postawił przy jego boku, ponieważ stała się dla niego powodem grzechu: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem” (3, 12). Dotychczasowa solidarność między mężczyzną i kobietą zostaje zerwana, lecz nie tylko, ponieważ w jej miejsce pojawia się skrywana nienawiść, nieufność i podejrliwość.

Także sam Bóg przestaje być odbierany jak dotychczas. Nie jest już On Bogiem bliskim, troskliwym i pełnym czulej miłości. Ten obraz Boga zastępuje wizerunek Boga obcego, nieprzyjaznego i czyhającego na człowieka, którego należy się bać i uciekać przed Nim, co autor tej księgi ujął następująco:

Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?» On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, *przestraszyłem się*, bo jestem nagi, i ukryłem się». Rzekł Bóg: «Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?» (Rdz 3, 9–11).

Grzech był wydarzeniem dramatycznym w historii człowieka i świata. Od-mawiając posłuszeństwa Bogu, pełnienia Jego woli, człowiek nie zaczął odtąd pełnić woli własnej, realizować własnych planów, ale stał się niewolnikiem swoich popędów. Stając się ich więźniem, utracił, wręcz zapomniał, czym jest prawdziwe szczęście, jak smakuje autentyczna radość, jak ważne jest zdrowie i jak wiele szczęścia daje wewnętrzna harmonia.

Nieposłuszeństwo Bogu dało początek całej fali kolejnych nieposłuszeństw. Odtąd nikt i nic nie było już posłuszne człowiekowi, ponieważ on sam nie był posłuszny sobie i tym planom, jakie miał Bóg względem niego. Wydalony z biblijnego ogrodu Eden (por. Rdz 3, 23), odtąd przez całe swoje życie człowiek czuje się uciekinierem: ucieka najpierw przed samym sobą, a następnie przed całym światem.

Tak rozumiał istotę grzechu Maksymilian. Było nią nieposłuszeństwo, upodobanie w sobie, chodzenie swoimi drogami, odległymi od dróg, którymi przecha-

⁴ Zob. J. Bur, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*, Cerf, Paris 1988, ss. 101–108.

dzał się Bóg. Dlatego mówił do braci w Niepokalanowie, że „grzech nie jest niczym innym, jak niezgadaniem się woli naszej z wolą Bożą. Dobro polega na uzgadnianiu naszej woli z wolą Bożą”⁵. W innej zaś konferencji przypominał im, że: „Gdyby nie było miłości własnej, to nie byłoby upadków”⁶. Miłość własna rodzi więc grzech, również i ten największy, który niszczy życiodajną dla człowieka relację z Bogiem. Człowiek, który jest w grzechu, nie chce pełnić już woli Ojca w niebie.

Zwycięstwo przez posłuszeństwo

Ponieważ grzech zszedł na ziemię przez nieposłuszeństwo, uwolnienie się z niego – jak uczy Biblia – dokonuje się poprzez życie w posłuszeństwie. Uodowodnił to Zbawiciel, zarówno słowem, jak również przykładem własnego życia. Uczyl, że pełnienie w życiu woli Boga jest życiem w autentycznej wolności.

Poznanie Chrystusa było dla Maksymiliana pierwszą szkołą odkrywania szczególnej wartości posłuszeństwa, a widział je w Jezusie. Gdy jako dwunastoletni chłopiec Jezus siedzi w świątyni, a Jego Matka, głosem drżącym, pyta Go: „Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie”, On odpowiada ze zdziwieniem płynącym z oczywistej pewności: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (por. Łk 2, 48). Jezus nie zastanawia się, czy powinien czynić to czy też podejmować działania idące w kierunku odwrotnym, wie jednak, że „musi” pełnić wolę swojego Ojca. Nosi w sobie wewnętrzny nacisk, który nie pochodzi z Jego własnej woli, który Go prowadzi, niesie przez ziemskie życie, a którym jest owa wewnętrzna konieczność, która wprowadza nie usuwa wolności, niemniej jednak rodzi nieodpartą potrzebę pełnienia woli Ojca.

Innym razem, przemawiając w Kafarnaum, Jezus wzbudził powszechny zachwyt swoich słuchaczy. Wstrząśnięci, a jednocześnie pełni zapału, pragną, aby z nimi pozostał dłużej, może na zawsze. On jednak odmawia i kieruje do swoich uczniów następujące słowa: „Pójdźmy gdzie indziej, do sąsiednich miejscowości, abym i tam mógł nauczać, bo na to wyszedłem” (Mk 1, 35n). On wie, że nie działa zgodnie ze swoim własnym, prywatnym sądem i wolą, ale że jest posłany przez Ojca i ma realizować Jego plany. Jest w Nim polecenie, którego realizacja jest treścią i celem Jego życia. Temu ma służyć wszystko, całe Jego życie, słowa, dzieła, cuda.

⁵ Konferencja wygłoszona 27 października 1940 r. w Niepokalanowie. [w:] *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1990, nr 294, s. 412.

⁶ Konferencja wygłoszona w Niepokalanowie 9 lutego 1941 r., [w:] *Konferencje*, nr 313, s. 430.

Pewnego dnia, w czasie wędrówki przez Samarię, Jezus usiadł zmęczony przy studni Jakuba (por. J 4, 1nn). Był sam, ponieważ uczniowie poszli do miasta, aby zakupić żywność. W pewnej chwili do studni zbliża się nieznana kobieta z pobliskiego miasteczka i Jezus zaczyna rozmawiać z nią o nadchodzącym nowym czasie, kiedy to będzie oddawana Bogu cześć nie na tej czy innej górze, lecz „w Duchu i prawdzie”. Kiedy wracają uczniowie są zdziwieni, że ich Mistrz rozmawiał z obcą Samarytanką. Mówią: „Rabbi, jedź!” Wtedy odpowiada im, jakby z oddalenia: „Ja mam do jedzenia pokarm, o którym wy nie wiecie”. Zdziwieni Jego słowami, nie rozumiejąc, zastanawiają się: „Czyż Mu kto przyniósł coś do jedzenia?” A On na to: „Moim pokarmem jest wypełniać wolę Tego, który Mnie posłał”. W sposób bardzo obrazowy Jezus uświadamia swoim uczniom, czym dla Niego jest wola Jego Ojca. Mówi, że spełnienie woli Ojca zaspokaja Jego głód. Znając Jezusa, wiemy, że nie jest to tylko jakaś mocna alegoria, ale są to słowa przeżyte. Jest On głodny i spragniony urzeczywistnienia naciskającej od wewnątrz, żądającej wypełnienia woli Ojca.

W tym samym duchu, a może jeszcze mocniej, brzmią Jego słowa, którymi przemawia do otaczających Go ludzi. Przebywa w środku domu, w otoczeniu wielu słuchaczy, i donoszą Mu, że: „Oto Twoja Matka i bracia na dworze pytają się o Ciebie”. On zaś – wiedząc naprawdę, kto był Jego Matką – odpowiada z głębi, którą żyje: „Któż jest moją matką i [którzy] są braćmi?” I spoglądając na siedzących dookoła mówi: „Kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką” (por. Mt 12, 46–50). Również i tych słów nie sprowadzamy do jakiegoś porównania czy na płaszczyznę psychologiczną. Dla Jezusa wola Ojca była rzeczywistością. Była ona pewnym krwiobiegem, którym żył. Maksymilian włączył się w ten krwiobieg i bardzo chciał, aby wola Ojca tętniła w jego życiu, pozostając, poprzez Niepokalaną, w jedności duchowej z Chrystusem.

Wola Ojca stanowi coś najważniejszego, najwyższy imperatyw. Troską wierzących ma być to, by „była wola Ojca”. Troska ta ujawnia się w słowach modlitwy *Ojcze nasz* i powinna przenosić się na całe życie. Wola Ojca jest dla Chrystusa siłą, mocą, jest wszystkim, co jest istotnie cenne i wartościowe. Jest wszystkim, ale nie przymusem. Wola Ojca nie zniewala Jezusa, ale przyjmowana jest przez Niego z wolnością. Widzimy to i przeżywamy na równi z Jezusem w owej najciemniejszej godzinie Jego ziemskiego życia, kiedy w ogrodzie Getsemani widzi przed sobą ogrom cierpienia, którego Ojciec od Niego żąda: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26, 39). Scena ta pokazuje sposób relacji, panujących również wewnątrz Osób Boskich. Widzimy, że nie działa tutaj przekleństwo, nie jakaś ciemna, zmuszająca siła, ale wezwanie i przyjęcie. Bardzo dobrze wyrażają to słowa: „Nie moja wola, ale Twoja wola niech się spełnia”. Słowa Jezusa są potwierdzeniem innych Jego słów, kiedy mówił: „*Ja zawsze czynię wolę mego Ojca*”.

Również i dla Maksymiliana, który w szkole Chrystusa i Jego Matki uczył się życia, wola Boga była dla niego środkiem, wokół którego żył, siłą, z której czerpał potrzebne energie przy realizacji swoich, po ludzku, szalonych, planów, ufność, że mimo trudności, przeciwności, czy nieraz ludzkiej złośliwości, dokonuje się mimo to wola Boga, wola Niepokalanej. Wola „nieba” i posłuszeństwo jej było dla niego czymś przemożnym, niosącym, wiodącym, czymś, z czego wynikało – jakby z konieczności – każde jego działanie. W jego notatkach z rekolekcji odprawionych w 1915 r. czytamy:

Celem twoim jest naśladowanie Pana Jezusa.

Posłuszeństwo, Modlitwa i Praca.

Posłuszeństwo uniemożliwia upadek.

Życie ukryte.

Posłuszeństwo dokładne, skore, miłosne, nadnaturalne.

Reguła.

Życie wspólne, świętość moja (św. Jan Berchmans).

Bóg celem; wszystko inne (przełożeni) środkiem.

Opuść Ojczyznę, wszystko dla Boga, Woli Bożej.

Przypominaj sobie posłuszeństwo, ilekroć uczynisz znak krzyża świętego: 1) poddaj sąd, 2) serce, 3) wolę, 4) barki do znoszenia ciężaru pracy na chwałę Bożą przez dobro Zakonu, Kościoła i zbawienia dusz; 5) amen – niech się tak stanie⁷.

Posłuszeństwo było dla Maksymiliana wielką siłą duchową, która go napędzała i nim kierowała. Wola Boga była w jego życiu nakazem, sprawiającym, iż czuł się powołany i posłany, dlatego wszystko, co go spotykało, miało swój sens także wówczas, kiedy sam osobiście nie był w stanie go w pełni zrozumieć. Przygotowywał się do tego będąc klerykiem, natomiast w późniejszym okresie życia miał bardzo wiele okazji, aby słowa te wprowadzać w czyn. Oto, co notował w trakcie ćwiczeń duchownych w roku 1916, przygotowując się do święceń subdiakonu⁸:

Bądź panem, królem siebie, nikomu (nawet sobie), prócz Boga samego, nie poddanym. – Pokój.

⁷ Ćwiczenia duchowne roku 1915. Dzień 7, [w:] M. M. Kolbe, *Wybór pism*, nr 272, s. 357. Podkreślenia pochodzą od o. Maksymiliana Kolbe.

⁸ Otrzymał je 16 lipca 1916 roku.

Idąc za Panem Jezusem będziesz królem, przyjacielem, synem i spadkobiercą Bożym; o tyle szczęśliwym, o ile bliżej będziesz Go naśladował. Prawdziwie szczęśliwa i trudna jest droga potępienia i oziębłości. Bądź Chrystusem.

Czyń, co, kiedy i jak Pan Bóg chce = zgoda z Wolą Bożą i posłuszeństwo = najwyższa mądrość⁹.

Wola Boga była dla Maksymiliana pokarmem nasycającym głód jego duszy. Była bezcenna dla niego. Stanowiła przedmiot najgłębszej i najczulszej troski. W całym swoim bogactwie nie była zmuszeniem, bezwolnym zawładnięciem jego życia, ale wezwaniem płynącym od osoby do osoby, które przyjmował w wolności i urzeczywistniał w swoim życiu.

Przez całe swoje życie Maksymilian starał się być zgodnym z wolą Boga. I właśnie w tym był on całkowicie samym sobą. Z tego wyrastała jego wielkość i w tym umacniała się jego świętość. Właśnie przez to, że nie czynił własnej woli, lecz wolę nieba, wypełniał swoją najgłębszą istotę. Miało to swoje imię: miłość, świętość, niebo. W liście do br. Angelusa z 2 lutego 1941 r. tak pisał:

Nieposłuszeństwa bardziej się obawiamy, niżeli jakiegokolwiek zła materialnego, a nawet śmierci. Istotą grzechu jest nieposłuszeństwo. Piekło zamieszkują nieposłuszni, a niebo jest wyłącznie dla posłuszných. Bo posłuszeństwo, to dowód miłości Pana Boga, Niepokalanej¹⁰.

Dla Maksymiliana wola Boża, wola Niepokalanej była w istocie wyrazem ich miłości do niego. W woli przyłożonych Maksymilian „widział” przychodzącego Jezusa, a stąd ich wezwania, nakazy i żądania nie stawały się zniewoleniem, ale formą duchowego wyzwolenia. Sam mocny w posłuszeństwie, zachęcał innych, aby właśnie w ten sposób rozumieli i praktykowali święte posłuszeństwo. Wyrażnie pisze o tym w liście do br. Antonio Tofoniego, misjonarza w Afryce:

We wszystkich trudnościach wewnętrznych i zewnętrznych kierujemy się św. posłuszeństwem a na pewno zawsze zwyciężymy. *Vir oboediens loquetur victoriam*, to znaczy „mąż posłuszny będzie opiewał zwycięstwo”, mówi Pismo Święte (Prz 21, 28)¹¹.

⁹ Rekolekcje przed subdiakonatem. Rok 1916, [w:] M. M. Kolbe, *Wybór pism*, nr 273, ss. 359–360.

¹⁰ *Wybór pism*, nr 245, s. 321.

¹¹ *Wybór pism*, nr 218, s. 302.

Przyjmując wolę przełożonych Maksymilian wierzył głęboko, że przyjmuje samego Boga. Tylko pod takim kątem słowo „muszę” nabiera w jego życiu właściwego sensu. Z posłuszeństwa wszystko u niego wyrastało i na posłuszeństwie wszystko budował. Nie omieszkiał wspomnieć o tym w jednej z ostatnich konferencji, głoszonych do braci w Niepokalanowie. Był rok 1940, 24 listopada:

Przyczyną bankructwa duchowego zakonnika jest zawsze brak posłuszeństwa i pokory.

Niepokalanów od początku tylko na posłuszeństwie stoi¹².

Ponieważ ludzka wola jest słaba, dlatego przedmiotem ciągłej troski ojca Kolbego było realizowanie Bożych zamiarów. „Nie moja, ale Twoja wola” – powtarzał Maksymilian na modlitwie przed Panem. Mówił Bogu „tak”, ponieważ Go miłował.

Natomiast w Maryi widział Maksymilian przykład takiego doskonałego posłuszeństwa, pełnego zjednoczenia woli człowieka z wolą Boga, zgrania się pragnienia stworzenia z pragnieniami Stworzyciela. Maryja była dla niego wzorem, ideałem do naśladowania w życiu codziennym, w doprowadzaniu do realizacji swoich planów. Niestrudzenie przypominał, że on i wszyscy pozostali mieszkańcy Niepokalanowa starają się żyć w doskonałym posłuszeństwie Jej – Bożej Matce. 1 maja 1938 roku, podczas uroczystej akademii z okazji Niedzieli MI, ojciec Kolbe mówił:

Często zapomina się o praktycznym oddaniu się Niepokalanej. Na czym więc polega to praktyczne oddanie się Niepokalanej? Na pełnieniu Jej Woli. Na zjednoczeniu naszej woli z Jej Wolą tak, jak Jej Wola jest złana z Wolą Bożą. Wiemy, że Wolę Bożą poznajemy w nadnaturalnym posłuszeństwie. Jest to, jak mówią pisarze duchowni, pewien rodzaju tajemnicy wiary.

Im doskonalej zbliżymy się do Niepokalanej, tym bardziej będziemy Jej, tym bardziej cały Niepokalanów będzie Jej, tym bardziej Ona sama w nas i przez nas działać będzie¹³.

Jeśli wsłuchamy się we wnętrze Maksymiliana, to usłyszymy odwieczny wewnętrzny dialog człowieka z Bogiem. Odwieczny mówi, człowiek natomiast słucha. On mówi: czyni to, a człowiek odpowiada: tak, idę to czynić. Bezgraniczne oddanie się Maryi miało, zdaniem Maksymiliana, „urobić” serce człowie-

¹² Konferencje, nr 299, s. 417.

¹³ Konferencje, nr 167, s. 269.

ka do posłuszeństwa Jezusowi. „Własnymi siłami tego nie wykonamy – mówił do braci. Musimy powiedzieć Matce Najświętszej, by nasze serca urobiła, byśmy niczego i nigdy nie odmawiali Panu Jezusowi. To jest całe zadanie w klasztorze”¹⁴. Było to echo słów powtarzanych bardzo często, przy różnych okazjach. Kiedyś pisząc do braci w japońskim Mugenzai no Sono, Maksymilian mówił:

Więc nasamprzód i potem, i na końcu zawsze dochodzimy do tego jednego: starajmy się co dzień, co chwila bardziej stawać się Jej, coraz doskonalej, coraz spokojniej, z coraz większą ufnością i zaufaniem pozwolić się Jej prowadzić przez to wszystko, co Ona i w nas samych, i dokoła nas względem nas dopuszcza, by tak stawać się coraz doskonalszym narzędziem w Jej niepokalanych rękach¹⁵.

Doświadczenie krzyża

Jest niemal rzeczą oczywistą, że człowiek o niezwykłym charakterze i wielkiej głębi duchowej, bardzo często pozostaje niezrozumiany przez swoich. Człowiek, który w swoim życiu określił warunki przerastające powszedniość, który poprzez wychowanie, los, swoje pragnienia i plany rozwijał się w szczególnie sposób, który dochodził do nowego poznania poprzez głębokie rozważania i niezwykle doznania wewnętrzne, którego poruszają wartości dotąd zakryte – taki człowiek nie może być przyjęty przez ogół bez zastrzeżeń. W najlepszym wypadku otoczony będzie szacunkiem, ale iść musi sam swoją drogą. Nie da się jednak wykluczyć, że spotkać się może również z nieufnością, a nawet z wrogością. Cierpienie staje więc nieodłącznym elementem życia takiego człowieka. Posiada ono różne oblicza, ale bliska jest mu samotność, niezrozumienie, poczucie wykluczenia itp. Wszystkiego tego doświadczał św. Maksymilian w swoim życiu.

Biografowie ciągle objawiają się, że nie wszyscy, wręcz tylko niewielu rozumiało osobę i zamiary Maksymiliana. Mylnie tłumaczyli wielkość jego posłannictwa, źle odczytywali jego pragnienia, nie dawali przyszłości jego planom, ośmieszali jego projekty. Świadczyć o tym zdaje się następujący fakt. W momencie powrotu z rzymskich studiów Maksymilian rozpoczął wykłady w zakonnym seminarium w Krakowie, organizował Rycerstwo, zabiegał o wydawanie pisma i miał jeszcze czas, aby zajmować się chyba utopijną wówczas koncepcją lotów kosmicznych, czyli projektem, o którym marzył i matematycznie rozpisował będąc jeszcze studentem szkoły średniej we Lwowie. Prosił więc pro-

¹⁴ Konf. wygłoszona w Niepokalanowie 27 października 1940 r., [w:] *Konferencje*, nr 290, s. 408.

¹⁵ *Do braci Polaków w Mugenzai no Sono*, Niepokalanów, 4 listopada 1937, [w:] *Wybór*, nr 138, s. 205.

wincjała o możliwość przeprowadzenia określonych doświadczeń w laboratorium dysponującą próżnią. Otrzymał jednak przedziwną odpowiedź:

Co się tyczy owej jazdy na księżyc, bo zdaje mi się, że o to Ojcu chodzi, najlepiej by Ojcu sam p. Grochala wyjaśnił, jak on to doświadczenie ma zrobić – ja szczerze mówię, że nie mam czasu za tem chodzić. Patron jakiś nabity wprowadzie mam i próżnię mam w kasie prowincjałskiej, ale boję się sam robić doświadczenie, bo a nuż sprawdzi się teoria Ojca, to gotowe mnie zastrzelić, a teraz szkoda, by i jednego ojca uśmiercić, gdy nas tak mało.

Żartobliwość, a może nawet lekka ironia tej wypowiedzi, nie pozostawiała żadnych złudzeń. Z wielkim tylko trudem Maksymilian mógł liczyć na zrozumienie czy poparcie władz zakonnych w tym względzie. Tej i wielu innych jego koncepcji naukowych nie brano na serio i trzeba je było definitywnie porzucić. Niewątpliwie, wpływ na to miała również choroba Maksymiliana. Gruźlica paraliżowała bowiem jego aktywność, podważała możliwość realizacji kreślonych planów. Z zeznań dotyczących pierwszego okresu jego działalności, czyli po powrocie ze studiów, wiadomo, że przeżywał pewne trudności w nowym środowisku, które po części przyjęło go raczej niechętnie. Niektórzy nazywali go wręcz „nudną marmoladą”¹⁶, bowiem zawsze z uporem powracał w rozmowach do tematu Niepokalanej, czy Rycerstwa. Nie wszystkich to interesowało, niektórych wręcz nudziło czy śmieszyło. Jego plany podboju świata za pomocą cudownych medalików, które nazywał swoimi kulkami, uważano za dziecinne mrzonki. Kiedy pewnego dnia wspomniął o ewentualnym wydawaniu czasopiśma, otrzymał w zamian miano „stukniętego Maksia”. Maksymilian doświadczał na sobie, jak bardzo prawdziwe są słowa Jezusa, który powiedział, że „żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4, 24).

Możemy przypuszczać, że Maksymilian doznawał głębokiej samotności. Była to samotność właściwa wielu świętym, ludziom genialnym. Doznawał cierpienia podobnego do cierpienia swojego Mistra, którego nawet najbliżsi nie rozumieli. Ewangelie ciągle objawiają, że oni Go nie rozumieli. Nie pojmowali, czego On chce. Św. Łukasz mówi: „Lecz oni nie rozumieli tego powiedzenia; było ono zakryte przed nimi, tak że go nie pojęli” – dalsze zaś słowa czynią to niezrozumienie jeszcze bardziej beznadziejnym – „a bali się zapytać Go o nie”. Brak zrozumienia Jezusa przez uczniów posuwa się aż do groteskowości, kiedy po rozmnożeniu chleba uczniowie płyną łodzią przez jezioro, a On – jeszcze cały żyjący tym, czego dokonał – nagle, jakby sięgając w najgłębszy sens, ostrzega ich, aby się strzegli

¹⁶ M. Winowska, *Le secret de Maximilien Kolbe*, Paris-Fribourg 1971, s. 65.

kwasu faryzeuszów i kwasu Heroda (por. Mk 8, 15). Ewangelia Jana pełna jest tego poruszenia z powodu niepojętości tej tajemnicy: jak to się mogło stać, że Pan przyszedł na świat, który za jego sprawą zaistniał, a świat Go nie poznał.

Sytuacja Mistrza była drogą dla Jego uczniów. Samotność Syna była udziałem także Jego Matki. Chociaż związana z Nim głęboką więzią miłości, to również i o Niej napisano słowa, których nie wolno nam odrzucać, słowa odnoszące się do Niej i do Józefa: „Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział” (Łk 2, 50).

Bolesne było to, że w miarę upływu czasu nic, nawet stopniowo, nie umniejszało tej samotności i wynikającego z niej cierpienia, że ciemność nie zajaśniała, że wrogie zamknięcie nie zmieniło się w otwartość, ale że wszystko stawało się jeszcze bardziej ciemne. Przeczuwamy, że przez to samo wymagało od niego coraz większej wiary, coraz mocniejszej ufności, że taka jest wola Boża, coraz mocniejszego oddania się w Maryi, że będzie chcieć pomóc. Jednak wystąpienie Maksymiliana z szeregu obozowego i dobrowolne zgłoszenie się na śmierć było aktem heroicznym złożonym przez kogoś, kto nie stracił wiary w Światło, mimo iż wokół panowała Ciemność. Franciszkanin z Niepokalanowa spoglądał wówczas na Chrystusa, który, aby odpokutować za grzechy ludzi, niósł tę samotność aż do końca. Maksymilian nie pocieszał się tanim słowem, ale głęboko wierzył, że właśnie w samotności, w zapracowaniu i w odrzuceniu – nawet przez najbliższych – spotka Boga. Owa głęboka samotność założyciela Niepokalanowa przebiega w liście do o. Metodego, pisanym w Nagasaki 11 grudnia 1930 r.:

Mój Drogi!

Piszę pokrótce, bom bardzo zavalony robotą. Otóż zadanie tu bardzo proste: zapracować się, zamęczyć, być uważanym za niewiele mniej, jak za wariata przez swoich i wyniszczony umrzeć dla Niepokalanej. A ponieważ nie dwa razy żyjemy na tym świecie, tylko raz, więc trzeba po skąpiecku każdy z powyższych wyrazów jak najbardziej pogłębić, by miłość ku Niepokalanej okazać możliwie najbardziej. – Czyż nie piękny to ideał życia? – Wojna, by zdobyć cały świat, serca wszystkich i każdego z osobna, zaczynając od siebie.

Potęga nasza w uznaniu swej głupoty, słabości i nędzy, i ufności bezgranicznej w dobroć i potęgę Niepokalanej. Natura może się zżymać, tęsknym okiem spoglądać na bądź co bądź spokojniejsze i wygodniejsze też życie w warunkach już ustalonych, ale też na tym polega ofiara, by pójść wyżej niż cielesna natura ciągnie. – W Niepokalanej cała nadzieja.

Więc odwagi, Bracie Drogi, przyjeźdź zginąć z głodu, przemęczenia, upokorzeń i cierpień dla Niepokalanej¹⁷.

¹⁷ List do o. Metodego Rejentowicza, [w:] *Wybór pism*, nr 157, s. 231.

Samotność, cierpienie, niezrozumienie, uznanie za nierozważnego czy szalonego, chociaż bliskie w doświadczeniu duchowym Maksymiliana, nie załamywały jego wizji życia, nie działały deprymująco i zniechęcająco. Odbierane z wiarą były radosną możliwością, ofiarowaną mu przez Pana i Jego Matkę, poprzez które mógł jeszcze bardziej zbliżyć się do Zbawiciela i do Tej, która stała pod krzyżem swego Syna.

Bliskość Jezusa w Niepokalanej

Samotność św. Maksymiliana była bardzo widoczna. Nie rozumieli go nawet najbliżsi jego współpracownicy, nie byli w stanie objąć swoją wyobraźnią jego ideałów i nadać za jego planami. Możemy więc zapytać, gdzie ten franciszkanin znajdował swoje oparcie, siłę przy podejmowaniu nowych zadań i realizacji już podjętych? Chwile cierpienia i samotności, jakie przeżywał Maksymilian, stają się czymś zupełnie niepojętym i niezrozumiałym, jeżeli przestaniemy rozważać je w optyce wiary.

Kiedy Maksymilian mówi o Bogu, kiedy Maryję Niepokalaną nazywa swoją Matką, uderza nas wówczas szczególna czułość tych wypowiedzi. Odsłania się wówczas szczególny klimat tych relacji. Maksymilian mówi bowiem nie jak o osobach odległych, z zaświatów, ale o Kimś szczególnie bliskim, najbliższym. Bardzo często zwraca się do Niej w słowach bardzo czułych, jak dziecko do ukochanej matki. Wezwania *Matka*, *nasza Matka*, *Mamusia* itp. pojawiają się bardzo często w ustach Maksymiliana. Kochał Maryję Niepokalaną. Kim była dla niego?

Sama z siebie jest niczym, jak i inne stworzenia – *odpowiadał* – ale z Boga jest najdoskonalsza ze stworzeń. Najdoskonalsze podobieństwo Istoty Bożej w stworzeniu czysto ludzkim...

Niepokalana nie miała nigdy żadnej skazy, to jest Jej miłość była zawsze najpełniejsza, bez żadnego uszczerbku. Miłowała Boga całą swoją istotą... Jest więc stworzeniem Bożym, własnością Bożą, podobieństwem Bożym, obrazem Bożym, dzieckiem Bożym i to najdoskonalszym z istot czysto ludzkich. Jest narzędziem Bożym¹⁸.

Świadkowie często podają, że opuszczał swoich współpracowników, pracę czy inne bieżące obowiązki i szedł do kaplicy, aby w niej w ciszy rozmawiać z Bogiem, doznać pocieszenia od Niepokalanej Matki. Tam właśnie, na modlitwie w kaplicy

¹⁸ *Kim Ona?* [w:] *Wybór*, nr 372, s. 600.

Maksymilian poznawał wolę nieba, przyjmował ją sercem i przenosił w życie. Tak było zawsze, również w obozie Auschwitz. W swoich listach i konferencjach otwiera swoje wnętrze. Tak jak Jezus, również Maksymilian mógł mówić: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowalem. Wytrwajcie w miłości mojej! Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości” (J 15, 9–11). Czujemy bliskość w tych słowach, zarówno jego bliskość do Boga, jak i do ludzi, bowiem przed tym, kto wie, że Bóg go kocha, znikają wszelkie granice, oddalają się istniejące dotychczas podziały, a osoby dalekie stają się bardzo bliskie. Odtąd człowiek taki powtarzać może za Apostołem Pawłem: „A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezanego ani nieobrzezanego, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3, 11).

Maksymilian widział tę miłość i obecność Boga. Widział ją również i w tych miejscach, w których inni dostrzegali wyłącznie nienawiść, zło, śmierć, przemoc, beznadziejność. Doświadczał tego również w Auschwitz. Tu realizowała się na nim prawda słów Chrystusa, który powiedział do apostołów: „Jeszcze chwila, a świat nie będzie już Mnie oglądał. Ale wy Mnie widzicie, ponieważ ja żyję i wy żyć będziecie. W owym dniu poznacie, że ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was. Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (J 14, 19–21).

Jest to głęboka jedność Jezusa ze swoim Ojcem, ale jest ona również jednością każdego, kto autentycznie i niestrudzenie oddaje się bezgranicznie Bogu, a wówczas jest On z nim zawsze i wszędzie. Nawet w największej samotności i beznadziei potrafi dostrzec Bożą obecność i Jego czułą miłość. Chrystus bowiem powiedział: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać. Kto Mnie nie miłuje, ten nie zachowuje słów moich. A nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca” (J 14, 23–25).

Maksymilian czuł w swoim życiu również obecność Bożej Matki. Tak wielka dla niego była bliskość Niepokalanej, tak zażyła była jego jedność z Nią, że nie potrafił mówić o niczym innym, jak tylko o Niej. W Nią i przez Nią odczuwał bliskość Boga i uczył się kochać Go miłością czystą i bezgraniczną. Do braci składających śluby uroczyste 15 maja 1938 r. Maksymilian mówił:

Prawda, że nie jesteśmy bez wad, widzimy, żeśmy niegodni i chcemy jakoś uwolnić się od tych usterek. Jednego *Zdrowaś Maryjo* nie potrafimy odmówić bez roztargnienia. Ale tutaj mamy Niepokalaną, która była bez żadnego uszczerbku, bez najdrobniejszej skazy. Nic nam więc nie pozostaje, jak oddać się Niepokalanej bezgranicznie. Jak Ona jest

bez zmaży, do pierwszej chwili swego istnienia, tak i nasze uczynki Jej oddane stają się też nieskalane i czyste, bo to są już Jej uczynki, bo Ona w nas i przez nas kocha Jezusa¹⁹.

Maryja, biblijna Niewiasta, która starła głowę węza, była *bliskością* Ojca. Matka Bożego Syna była *bliskością* – uczył Maksymilian – rzeczywistością i istotną. Żyje Ona w tajemnicy miłości Ojca i wszystkich zaprowadza do Niego. Ona właśnie – powtarzał niestrudzenie o. Kolbe – jest szkołą prawdziwej miłości Boga. Kto Ją zobaczył i stał się Jej uczniem, ten mógł kosztować bliskości Stwórcy. Bóg, z którego i dla którego Maryja żyje, z którego łaski zrodziła Jezusa, którego wolę pełni, z powiązania z którym przychodzi na Nią pokój – to Ojciec i do Niego prowadzi Ona swoich rycerzy. Najpierw jednak należało oddać się Jej bezgranicznie:

Niepokalaney zaufajmy całkowicie i Jej oddajmy się bezgranicznie, a szybko, bardzo szybko staniemy się świętymi – mówił o. Kolbe do braci. Musimy najpierw siebie podbić Niepokalaney, by Ona w nas i przez nas działała w innych. Zbliżajmy się do Niej i naśladujmy Jej cnoty, byśmy zasłużyli sobie na oglądanie Jej przez całą wieczność.

Jeżeli ktoś nie jest gotów na wszystko – to znak, że nie jest oddany Niepokalaney bezgranicznie²⁰.

Maryja uczyła i uczy również dzisiaj jak zwyciężać zło, w jaki sposób oddalać pokusy, naprawiać krzywdy, jak ustrzec wiarę w miłości, ponieważ „nie ma nic takiego, czego by ktoś przez Niepokalaną przemóc nie potrafił” (por. Flp 4, 13)²¹.

Zasłiśmy już bardzo daleko w naszych rozważaniach nad duchowością ojca Kolbe i mogliśmy odkryć, że kiedy zwracał się ku Niepokalaney, depczącej głowę węza, spotykał pełnego miłości Ojca. Kiedy radził się Jej, słyszał głos Jezusa. Kiedy nasłuchiwał, wtedy przemawiała do Niego wola Boża, którą pragnął realizować z całym zapalem i z zupełnym oddaniem. Pokarmem Maksymiliana było więc czynić wolę Niepokalaney, gdyż wiedział, że czyniła Ona wolę Boga, ponieważ „wola nasza, odwracając się od woli Bożej – grzeszy, a zgadzając się z wolą Bożą – dobrze czyni. Niektóre dusze lekkie muszą sobie to dobrze zapamiętać, że grzech jest jedynie we woli”²².

¹⁹ Konf. wygłoszona w Niepokalanowie 15 maja 1938, [w:] *Konferencje*, nr 174, s. 281.

²⁰ Konf. wygłoszona w Niepokalanowie 30 stycznia 1938 r., [w:] *Konferencje*, nr 121, s. 198.

²¹ Konf. wygłoszona 6 maja 1937 r., [w:] *Konferencje*, nr 75, s. 127.

²² Tamże.

Celem życia Maksymiliana było znajdować się w zasięgu woli Niepokalanej. Jego najgłębszą i trwałą radością, jego pokarmem i pokojem było być blisko miłości Boga, czego najpewniejszą gwarancją była jego miłość do Niepokalanej. W ten sposób owa bliskość przekładała się w efekcie na jedność. Maksymilian chciał bardzo zrezygnować z własnego *ja*, aby w to miejsce weszła Maryja. Chciał być „piórem w rękę Niepokalanej”, co skomentował następująco:

Kiedy pisarz zechce, to pisze piórem, czasem je odkłada na bok, a później znów pisze. Pozwólmy się Niepokalanej prowadzić, aby Ona niejako pisała nami. Jeśli odłoży na bok swoje pióro, to czekajmy z pokorą, jeśli każe pisać, to bądźmy posłuszni na każde pociągnięcie tym piórem, którym my jesteśmy”²³.

Zwycięstwo poprzez miłość

Usiłujemy coraz bardziej, coraz głębiej wniknąć w tajemnicę życia Maksymiliana, w zakryte pokłady jego energii i entuzjazmu duszpasterskiego. Mówiliśmy o dramacie nieposłuszeństwa, który sprowadza grzech i o zwycięstwie, jakie jest udziałem tych, którzy okazują posłuszeństwo, żyjąc w woli Bożej i praktykując ją w swoim życiu. Mówiliśmy także o tajemnicy doświadczania krzyża, samotności i niezrozumienia, ale i o przeżywaniu bliskości Jezusa w osobie Niepokalanej, czyli tej biblijnej Niewiasty, która depcze głowę węża. Teraz chcemy rozważyć jeszcze jedną ważną rzecz, głęboko doświadczaną również przez Maksymiliana, a jest nią noszona w sercu „pewność zwycięstwa” w walce ze złem i w staraniach o dobro. Co było jej źródłem? Oczywiście, nie co innego, jak biblijna prawda o klęsce szatana, jaką zada mu potomek niewiasty, czyli Mesjasz – Jezus Chrystus, który narodzi się z Maryi. Wielokrotnie Maksymilian wyrażał tę pewność, płynącą z wiary. Chyba najwyraźniej sformułował ją w przemówieniu do wszystkich mieszkańców Niepokalanowa w czasie akademii ku czci Niepokalanej, 8 grudnia 1936 roku. Powiedział wówczas:

My jedno wiemy z Pisma Świętego: „Ona zetrze głowę twoją, a ty będziesz czyhał na piętę Jej” (Rdz 3, 15). Jak będzie, tak będzie, ale zawsze pozostanie: „Ona zetrze głowę twoją”²⁴.

²³ Konf. wygłoszona w Niepokalanowie w r. 1936, [w:] *Konferencje*, nr 60, s. 100.

²⁴ Konferencja wygłoszona 8 grudnia 1936 r. do wszystkich mieszkańców Niepokalanowa, w czasie akademii ku czci Niepokalanej, [w:] *Konferencje*, nr 58, s. 97.

Osobistą pewnością w tym względzie dzielił się chętnie z innymi, w szczególności zaś z tymi, którzy byli mu najbliżsi, z zakonnymi współbraćmi, których porwał swoim charyzmatem do służenia Bogu w Niepokalanowie, a którzy czasami byli załęknieni, pełni obaw i nie zawsze wierzyli, że uda im się kiedykolwiek zrobić coś dobrego, a tym bardziej, że będą w stanie szerzyć Boże królestwo.

Ale nie tylko przytoczony wyżej fragment wypowiedzi Maksymiliana tchnie tą nadzieją zwycięstwa. Cała jego korespondencja i głoszone konferencje mówią wyraźnie o jego wewnętrznej tajemnicy. Chciałbym tutaj przytoczyć inne jeszcze słowa Świętego, które potwierdzają nasze przypuszczenia, a zarazem skłaniają nas do głębszego wniknięcia w pełnię prawdy o nim. Oto w konferencji do braci, wygłoszonej 6 maja, o. Kolbe mówił:

Żeby ta dusza naprawdę do Matki Bożej bezpośrednio się zwróciła. Jak dusza to robi, na pewno otrzyma łaskę nawrócenia i uświęcenia; podkreślam, że na pewno²⁵.

Swoją pewność, że dusza oddana Maryi „na pewno” otrzyma potrzebne od Boga łaski, formułował jeszcze w inny sposób, wskazując na silną wolę, jako owoc oddania się na służbę Niepokalanej:

Zobaczy taka dusza, która się Niepokalanej oddaje i przymiła, że wola jej staje się nieugięta. Burze są i uderzają o duszę, ale wola jest nieugięta. Święci mówią tak: jeżeli ktoś wątpi, czy zezwolił na pokusę, to gdy wzywał Imienia Matki Najświętszej, może być pewny, że nie było zezwolenia. Było zwycięstwo – i owszem, nagroda będzie również²⁶.

Maksymilian miał pewność, że w Niepokalanej Jezus jest ze „swoimi”, których kocha, za których oddał swoje życie i nie przestaje wstawiać się za nimi. Chrystus bowiem mówił: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Ponieważ jest światłością, której tak bardzo potrzebuje świat, a więc wszyscy ludzie, wszystkie stworzenia, dlatego Jezus Chrystus jest jedyną światłością, jaka istnieje, dla całego świata. W *Akcie poświęcenia się Niepokalanej* Maksymilian modlił się słowami:

Użyj także, jeżeli zechcesz, mnie całego, bez żadnego zastrzeżenia, do dokonania tego, co o Tobie powiedziano: *Ona zetrze głowę twoją* (Rdz

²⁵ Konf. wygłoszona 6 maja 1937 r., [w:] *Konferencje*, nr 75, s. 126.

²⁶ Tamże, s. 127.

3, 15), jako też: *Wszystkie herezje samaś zniszczyła na całym świecie, abym w Twoich niepokalanych i najmiłościwszych rękach stał się użytecznym narzędziem do zaszczepienia i jak najsilniejszego wzrostu Twojej chwały w tylu zbłąkanych i obojętnych duszach, a w ten sposób do jak największego rozszerzenia błogiego Królestwa Najświętszego Serca Jezusowego*²⁷.

W tej najbardziej charakterystycznej modlitwie, jaka wyszła spod pióra Maksymiliana, objawia się całe jego wnętrze, najskrytsze pragnienia jego duszy, cały żar jego miłości i niegasnący zapal apostołski.

Doświadczenie uczy, że jeśli człowiek skieruje uwagę na siebie samego, znajduje tylko człowieka. Jeśli patrzy w siebie, w swoje wnętrze, odnajduje swoje myśli, swoje poruszenia, swoją winę i swoją tęsknotę, swoje cierpienie i całą nędzę swojej skończoności. Znajduje siebie. Dlatego Maksymilian spoglądał w siebie i na siebie nie własnymi oczami, ale oczami Maryi, która wszystko, włącznie z sobą, oddała w ręce Boga. Patrząc więc w swoje serce widział miłość Boga, o której chciał roznieść dobrą wieść po całym świecie. Wolny od strachu, zarówno tego, który jakże często paraliżuje ludzkie myśli, słowa i działania, jak od lęku o Boga, o Jego królestwo, Maksymilian stał się wielkim miłującym – Boga i ludzi. Wiara w zwycięstwo Maryi nad złem koła bardzo jego duszę, nie osłabiając jednak entuzjazmu pracy, wielości inicjatyw. Wszystko chciał czynić na Jej sposób, aby Ona, jeżeli tylko zechce, mogła zwyciężać poprzez niego. Wyrazem takiej postawy i wiary są jego słowa:

Prosimy Ją, by i nas użyć raczyła, jeżeli zechce, jako narzędzie do ściągania pysznej głowy węża w duszach nieszczęśliwych. Pismo Św. dodaje, podając wspomniany wiersz: *A ty będziesz czyhał na piętę Jej* (Rdz 3, 15) i w rzeczywistości zły duch w szczególny sposób czyha na tych, którzy się Niepokalanej oddają, chcąc przynajmniej w nich Ją znieważyć. Ale usiłowania jego w duszach szczerze oddanych kończą się zawsze tym sromotniejszą jego klęską, stąd jeszcze gwałtowniejsza bezsilna wściekłość²⁸.

Miłość tę zmanifestował w całej pełni na placu obozowym. Źródłem jej była właśnie jego miłość do Niepokalanej. W Jej szkole uczył się zwyciężać orężem miłości. Uczył się pięknej miłości do wszystkiego, co oddycha i co żyje. Nosił w sobie coś z prawdziwego ucznia Jezusa, którego ogarniała miłość wspól-

²⁷ *Akt poświęcenia się Niepokalanej*, [w:] *Wybór pism*, nr 377, ss. 605–606.

²⁸ Tamże, s. 608.

czucia na widok opuszczonego tłumu ludzi, którzy „byli jak owce bez pasterza”. Również miłość świętego franciszkanina otwierała się na wszystkich bogatych i biednych, zamożnych i opuszczonych, wolnych i zniewolonych, zdrowych i chorych. Tych ostatnich kochał nawet bardziej niż pierwszych, ponieważ gorliwość o chwałę Pana i Jego najświętszej Matki, spalała go od najwcześniejszych lat życia. Była to miłość, która gotowa była oddać się na śmierć za drugiego. W szkole Niepokalanej poznał, co to jest prawdziwa miłość. Maksymilian oddawał się odtąd na pokarm innym, oddawał wszystko, całego siebie, z duszą i ciałem. Jego miłość była miłością samego Jezusa, który sprawił, że Jego życie stało się naszym, a nasze – Jego życiem. Taka właśnie jest miłość Chrystusowa. I dopiero w tym świetle zrozumieć możemy w pełni siłę miłości Maksymiliana.

Doświadczenie Bożej mocy

Skierowaliśmy nasze spojrzenie na wnętrze św. Maksymiliana, podziwiając jego zapał i rozmach duszpasterski. Odnaleźliśmy dwa pełne znaczenia rysy w jego postaci. Pierwszy rys to ten, że był on człowiekiem głębokiej wiary w Boże Słowo i jego obietnice. Z nich właśnie wyczytywał to radosne przesłanie o sile dobra i o jego zwycięstwie nad szatanem. Kiedy Biblia mówiła, że „Ona (Maryja) zetrze głowę twoją”²⁹, Maksymilian wierzył, że istotnie tak się stanie, że zwycięstwo jest po stronie bojących się Pana, chociaż – co było również ważne – nie nakazuje On pozostawać w bezczynności, lecz dawać z siebie możliwie wszystko. Drugi z kolei rys to ten, że Święty z Niepokalanowa przez całe swoje życie ~~działał~~ w niepowodzeniu, w cierpieniu i samotności, nigdy do końca rozumiany. Odczuwał bardzo mocno na sobie samą prawdę słów Pisma Św., że ziarno musi obumrzeć. To powinno nas uwrażliwić na szczegóły jego życia i rozważać całe jego życie jako wielkie.

Maksymilian wszystko podporządkował jednemu celowi, jakim było zdobycie całego świata dla Chrystusa przez Niepokalaną. Modlił się więc sercem żarliwym do Maryi:

Rzucam się do stóp Twoich, komie błagając, abys mnie całego i zupełnie za rzecz i własność swoją przyjąć raczyła i uczyniła ze mną wraz ze wszystkimi władzami mej duszy i ciała i z całym swym życiem, śmiercią cokolwiek Ci się podoba³⁰.

²⁹ Maksymilian nie mówił, że „Ono”, lecz że „Ona (Maryja)” zetrze głowę węża, por. *Akt poświęcenia się Niepokalanej*, [w:] *Wybór pism*, nr 377, 608.

³⁰ *Akt poświęcenia się*, s. 605.

Czy dostrzegali to ludzie? Jak oni go odbierali? Świadkowie mówią, że bardzo wielu czuło, że w nim jest coś szczególnego. Nawet ci, którzy nie rozumieli jego działalności, ze zdziwieniem słuchali jego rozważań o planach lub z politowaniem spoglądali na ubóstwo Niepokalanowa i z niedowierzaniem na rygoryzm posłuszeństwa. Być może w skrytości serca odnosili się do niego z podziwem. On jednak porywał, poruszał, niepokoił, wstrząsał, i to zarówno wówczas, kiedy pracował w kraju ojczystym, jak w Japonii, czy wreszcie w obozie zagłady. Ale nie brakowało także takich, którzy w kontakcie z nim stawali się również podrażnieni, nieufni, nieprzyjaźni. Żadna z tych postaw nie była postawą wywodzącą się z samego tylko rozumu, ale towarzyszył jej odruch woli. Było w nim coś szczególnego, co ludzi ujmowało, coś, co przezeń oddziaływało i przyciągało do niego. Sprawiało to, że ludzie w relacjach z nim byli dogłębnie poruszeni: od uznania i miłości, aż po skrajną rezerwę. Maksymilian oddziaływał na nich „z pozycji doświadczenia”, z pozycji kogoś, kto już przeżył i widział to, o czym opowiada, który zdobył już to, do czego zachęca innych. Zbliżał się w tym do Jezusa, o którym czytamy znamienne słowa: „Gdy Jezus dokończył tych mów, tłumy zdumiewały się jego nauką. Uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie” (Mt 7, 28).

Rozważania Świętego, jego listy, konferencje, liczne artykuły zamieszczane w „Rycerzu” nie należały z pewnością do tekstów, które świadczyłyby o wielkiej erudycji ich autora. Wprawdzie Maksymilian był wykształcony, lecz nie dysponował czasem do pracy pisarskiej i badawczej. Podczas gdy wiele mądrych i bystrych tekstów teologicznych czy ascetycznych było w istocie zimnych i drętowych, słowa ojca Kolbego – przeciwnie – były gorące i pełne mocy. Dlaczego? Można się zgodzić, że wypływały one z głębi serca i prawdy wypowiedzianych słów, a także ze sposobu samego mówienia. U Maksymiliana bowiem wszystko było prawdziwe i przemożne, wszystko pochodziło z ducha i serca, nad wszystkim unosił się żar jego miłości, siła wiary, moc przekonania, że to, co mówi i jak mówi, opiera się na głębokim przekonaniu o słuszności dokonanego wyboru.

To, czym żyje człowiek, co kryje w swoim sercu, objawia się na zewnątrz przez to, iż przyciąga ludzi do siebie. Zachowały się liczne wzmianki, że do Maksymiliana przychodziło chętnie bardzo wielu ludzi. Umiał ich zjednywać dla swojej idei, wciągać ich w realizację swoich planów i rozpalać ich serce do miłości Boga i drugich. Znajdował ich zarówno w kraju, jak za granicą. Nawet w Japonii, w kraju zupełnie mu obcym, zarówno od strony języka, kultury jak i obyczajów, Maksymilian otoczony zostaje niemal od razu, od chwili wylądowania, gronem oddanych i wiernych przyjaciół, którzy pomagają mu redagować pierwsze numery „Rycerza”.

Coś szczególnego było w postawie ojca Maksymiliana, co sprawiało, że jego słowa nie pozostawały bez echa, ale miały konkretną władzę nad rozumem

i sercem słuchaczy. Zaowocowało to faktem, że kiedy został aresztowany i wysłany transportem do Auschwitz zgłosili się bracia pragnący pójść na wymianę za Maksymiliana. Z jego postaci, z jego gestów i słów, z rysów twarzy, wydobywało się coś szczególnego, co zmuszało do zastanowienia, podziwu i pragnienia naśladowania. Przyciągał tych, którzy podobnie jak on, myśleli i wierzyli w zwycięstwo Chrystusa i Jego Niepokalanej Matki. Zapraszał do siebie również niedowiarków, wzmacniając i bogacąc ich wiarę. W sile jego ducha znajdowali dom, a on był dla nich ojcem i bratem. Często w jego listach daje się zauważyć i odczuć intensywność jego relacji z osobami mu bliskimi. Nagłówki jego listów noszą wezwania: *drogi bracie, drodzy bracia, drodzy moi, kochane dzieci, kochane moje dzieci, drogie dzieci, drogie moje dzieci* itp. Słowa te rodziły pokój w sercu odbiorców i rozpędzały moce ciemności. Oddalały one ewentualne wątpliwości wielu osób w słuszność dokonanego wyboru, angażując ich do mocniejszego niż dotąd kroczenia po obranej drodze. Wszystko to było oznaką bliskiej obecności żywego Boga.

Maksymilian nie był wielkim działaczem społecznym, charytatywnym. Nie chciał być odbieranym jako menadżer wielkiego wydawnictwa, przełożony olbrzymiego klasztoru. Społecznik czy działacz charytatywny śpieszą z pomocą, starając się ograniczyć cierpienie, a jeśli okaże się to możliwe – usunąć je. Maksymilianowi tymczasem chodziło o coś znacznie więcej, o rzeczywistość tkwiącą znacznie głębiej, o szczęście trwałe i prawdziwą radość. Dlatego nie chciał być postrzegany jako społecznik, ale wyłącznie jako człowiek obdarzony szczególną łaską przyjaźni z Bogiem, z którą pragnie podzielić się z innymi. Zaznaczał to wyraźnie w przemówieniu do braci w Niepokalanowie 5 marca 1938 r.:

Nie możemy przy tym pominąć porządku nadnaturalnego. Łaska Boża musi działać. Rzeczy naturalne są przygotowaniem i przebronowaniem – ziamem jest łaska Boża. I jedno, i drugie jest potrzebne. Modlitwa wyprasza łaskę i bez niej nie możemy nic uczynić dla dusz. W kaplicy rano widzę, że bracia gromadnie wchodzą i wychodzą. Jest to ogromny dopływ modlitwy. Porządek nadnaturalny wymaga bardzo dużo modlitwy. I im bliżej będziemy Niepokalanej, tym więcej przez modlitwę będziemy mogli zrobić. Kto jest bliżej przyjaciela, ten więcej może otrzymać³¹.

Chrystus istotnie uczynił go swoim przyjacielem, przez co otworzył jego oczy i serce, aby widział głębiej, dostrzegając ważniejsze potrzeby i dotkliwsze cierpie-

³¹ Konferencja wygłoszona w sobotę 5 marca 1938 r., [w:] *Konferencje*, nr 142, ss. 227–228.

nia stworzeń, z których najważniejszym był brak miłości i brak Boga, to znaczy brak wiary w obecność Najwyższego w ich życiu. Maksymilian, przyjaciel ludzi, pragnął ogarnąć wszystkich swoim sercem i pomóc im zbliżyć się do wiary, z której jedynie wypływała autentyczna miłość i prawdziwe szczęście.

O tym, o czym mówił, on sam posiadał to w stopniu szczególnym. Niepokalana, o której nieustrudzenie przepowiadał, mieszkała w jego sercu w sposób wyjątkowy. Tak więc nie mówił z tego, co wyczytał z ksiązek czy dowiedział się z ust innych, ale z osobistego doświadczenia na modlitwie, z wewnętrznego przeżycia bliskości Boga. Jeżeli nawet mówił stale to samo, co inni, w istocie mówił inaczej. Jego słowa zdobywały szerszy zasięg i zapadały głębiej w serce odbiorców. Czy należy się temu dziwić? Bynajmniej! Świadczyło to o doświadczeniu przez Maksymiliana Bożej mocy i dzieleniu się nią z innymi.

Przedsmak nieba

Czym właściwie jest niebo? Dziecko odpowie, że „niebo jest tam, gdzie mieszka Bóg”. I słusznie, niebo istotnie jest „tam”, gdzie mieszka Bóg. Czyż Jezus, mówiąc o swoim odejściu, nie powiedział, że „opuszczam świat i idę do Ojca?” Jeśli jednak powiemy, że niebo jest, gdzie mieszka Bóg, to znaczy, że jest wszędzie, ponieważ Bóg jest wszędzie. I tak jest w rzeczywistości – niebo jest wszędzie, także już tutaj na ziemi. Maksymilian doświadczał bardzo tej prawdy o niebie, mówiąc:

Jeśli mamy pracę bardziej rozpraszającą, starajmy się pogłębiać pokój wewnętrzny – mówił do braci. Nie znaczy to, żeby natura nie miała się wzdrygać. Mimo wstrętów, mimo pokus i trudności na dnie serca powinien być pokój – pokój.

I to jest przedsmak nieba; i to jest już nagroda w tym życiu wielka. Niebo od piekła tym się różni, że w niebie panuje miłość i pokój, a w piekle nienawiść. I dlatego za dusze zmarłych modlimy się: Wieczne odpoczywanie, wieczny pokój racz im dać, Panie. W niebie zaznamy w całej pełni tego pokoju Bożego i wciąż wpatrywać się będziemy w piękność Pana Boga i stale wzrastać w miłości³².

Usuając wszelką ociężałość, przewyciężając wszelką gnuśność, wszelkie zło i oziębłość, pychę i wszelki bunt, nieposłuszeństwo i lenistwo, wszelkie pożądanie i niepokój człowiek doświadcza szczęścia nieba – uczył ojciec Kolbe. Kiedy cały staje się otwarty na Bożą łaskę, jak przed upadkiem, przed owym „nie”, które usunęło go z raju szczęśliwości, a jego dusza i jego ciało z utęsknie-

³² Konf. wygłoszona 4 kwietnia 1937 r., [w:] *Konferencje*, nr 68, s. 113.

niem oczekują na Jego przyjście, człowiek doświadczać może już tutaj na ziemi przedsmaku rozkoszy niebiańskich. Kiedy dusza oddala od siebie wszelki lęk, kiedy nie ukrywa się dłużej przed Bogiem, kiedy przeżywa wewnętrzny pokój i wierzy w prawdziwość słów Boga, że: „Ona zetrze głowę twoją (węża, szatana)”, doświadcza wówczas rozkoszy prawdziwego Bożego pokoju i zostaje wprowadzona na powrót w bramy raju. Tę myśl wyraził następująco:

Taka dusza nie żyje ze zmysłów ani z rozumu, ale z wiary. Ona się wzniosła ponad porządek naturalny. I różnica między duszą żyjącą z rozumu a z wiary jest bez przesady nieskończona. Bo ta druga żyje wedle rozumu Bożego – nieskończonego. I o ile dusza żyje z wiary, o tyle podnosi się do porządku nieskończenie wyższego ponad porządek naturalny. Ona się Boskim rozumem, wolą i potęgą kieruje. Rozum naturalny może być nawet geniuszem, ale zawsze będzie skończony. W praktyce dusza żyjąca z wiary zdaje się na wolę Bożą, ufa Panu Bogu. Wie, że Pan Bóg lepiej wie, co jest dobre, zdaje się więc we wszystkim na jego wolę.

Ze swej strony robi wszystko, co może – resztę pozostawia Panu Bogu. I tu jest źródło pokoju, którego nic przełamać nie może³³.

Możemy wierzyć, że *pokoju* tego doświadczał ojciec Kolbe również w obozie zagłady, dzielił się nim z uwięzionymi, wlewał go w ich serca, a przez to sprawiał, że również w tak straszliwym miejscu jak Auschwitz, rozchodził się zapach nieba. Jego najgłębszą tajemnicą jest bowiem owa pełna miłości i wrażliwości, dobroci i troski *bliskość* Boga do człowieka i ludzi między sobą. Pokój ten wypływał z wewnętrznego przekonania, że Niewiasta zdeptała głowę węża, że zrodzone z Niej potomstwo wydało walkę złu i chociaż teraz, w ziemskiej egzystencji, konfrontowani jeszcze jesteśmy z jego zgubnym działaniem, doświadczać bólu, który zadaje, zwycięstwo jednak nie należy do niego, ale jest w ręku Boga, który obdarza nim tych wszystkich, którzy Mu ufają. Ta wiara, to głębokie przekonanie, nosił w swoim sercu ojciec Kolbe. Nigdy go nie utracił, za łaską Boga, pozostał mu wierny nawet w Obozie zagłady. Miejsce śmierci i uniżenia stało się dla niego miejscem wiecznego życia i tryumfu.

³³ Konf. wygłoszona 23 marca 1938 r., [w:] *Konferencje*, nr 148, ss. 239–240.

Summary

Zdzisław Józef Kijas OFMConv

*The Virgin, who crushes the Head of the Serpent
in Relation to the pastoral Zeal of Father Maksymilian Kolbe*

From the rich spiritual and organizational heritage of Father Maksymilian, our attention is focused on two very important aspects that become the foundation to the apostolic zeal of the Franciscan. It is a picture of the biblical Woman who crushes the serpent's head. For Father Kolbe this was not one of the aspects, it was the most important one. Contemplation of this scene and meditation of the spiritual message it conveys became for St. Maksymilian a source of many positive inspirations, hope of his life and conviction that God is greater than evil.

This biblical message was likewise the inspirational flame of his apostolic zeal; looking at the Woman crushing the serpent's head gave him strength to overcome the difficulties of life, inconveniences and obstacles that he encountered in his apostolic ministry. This image strengthened his hope and gave him the ability to love regardless of the fact that many of the people around seemed to suggest that the time for love is over. He made possible what for many seemed impossible.

The power of this love was shown in full splendor in the concentration camp in Auschwitz when he submitted himself to death so that the other person could live. The Immaculate, the biblical Woman, was for him the light of hope and intercessor with God. He trusted Her and he was not disappointed, as shown by his life. He was faithful to Her and She to him, leading him to the house of the Heavenly Father. In his submission to the Immaculate, we discover the mystery of strength and fruitfulness of Father Kolbe's ministry. Omitting this image would lead to misunderstanding and distortion of his life.

RADY EWANGELICZNE JAKO CENTRUM ŻYCIA ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

Do istotnych elementów życia zakonnego należą rady ewangeliczne. Możemy przyjąć, że w powiązaniu z celem zakonu stanowią one zasady, które decydują o wewnętrznym ustawieniu zakonu oraz mają wpływ na określenie jego działalności. Zazwyczaj praktyka życia zakonnego obejmuje trzy rady ewangeliczne, a mianowicie: posłuszeństwo, ubóstwo i czystość. Nie da się ich wyprowadzić z prawa naturalnego, ale można wytłumaczyć ich pochodzenie jedynie poprzez odwołanie się do Ewangelii¹. Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie znajduje się również rozdział o zakonnikach, wyrażnie to potwierdza: „Rady ewangeliczne, dotyczące poświęconej Bogu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, jako ugruntowane w słowach i przykładach Pana, a zalecane przez Apostolów, Ojców i doktorów Kościoła oraz pasterzy, są darem Bożym, który Kościół otrzymał od swego Pana i z łaski Jego ustawicznie zachowuje”². Należy tu podkreślić, iż „ślubowanie rad ewangelicznych, choć niesie ze sobą wyrzeczenie się dóbr, które niewątpliwie posiadają wielką wartość, nie stoi jednak na przeszkodzie dla rozwoju osobowości ludzkiej, przeciwnie, z natury swojej ogromnie mu pomaga... I niechaj nikt nie sądzi, że zakonnicy z racji swego poświęcenia stają się bądź wyobcowani spośród ludzi, bądź nieużyteczni w społeczności ziemskiej. Bo choć niekiedy nie wspomagają wprost swych współczesnych, to jednak w głębszy sposób czują się z nimi związani wewnętrznym związkiem w Chrystusie i współpracują z nimi duchowo...”³. Tak więc rady ewangeliczne wraz z całym życiem zakonnym mają swój początek w Chrystusie i do Niego w sposób niezawodny prowadzą,

¹ J. Majkowski, *Ewangelia a życie zakonne*, „Ateneum Kapłańskie” 59(1967), t. 70, s. 314 n.

² KK 43.

³ KK 46.

pozwalając tym łatwiej dążyć do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej⁴. Jan Paweł II zaś dodaje, że proponują one ludzkości „terapię duchową”, ponieważ ustawiają na nowo relację do stworzenia i czynią Boga bardziej widzialnym. A życie konsekrowane w ogólności, zwłaszcza w czasach trudnych, jest błogosławieństwem dla egzystencji ludzkiej i dla Kościoła⁵.

Dlatego zastanowimy się nad poszczególnymi radami ewangelicznymi, a zwłaszcza nad tym, jak je pojmował o. Maksymilian.

1. Posłuszeństwo

Wolność jest wartością autentyczną osoby ludzkiej – mówi Jan Paweł II. Natomiast jej nadużycie przynosi wielkie szkody dla życia poszczególnych ludzi, jak też całych narodów. Posłuszeństwo zakonne jest skuteczną odpowiedzią na tę sytuację. Proponuje ono posłuszeństwo Bogu przez Jezusa Chrystusa. Życie braterskie zaś pomaga rozeznąć i przyjąć wolę Boga. Posłuszeństwo, ożywione miłością, łączy członków instytutu dla dawania świadectwa i pełnienia wspólnie tej samej misji⁶.

O. Kolbe przyjmował tradycję zakonu franciszkanów w rozumieniu posłuszeństwa. W jego wypowiedziach na ten temat zauważa się nawiązywanie do św. Franciszka z Asyżu i św. Bonawentury. Jednak rozumieniu posłuszeństwa zakonnego nadał swoistą charakterystykę poprzez ideologię Rycerstwa Niepokalanej⁷.

W polskiej prowincji franciszkanów podkreślano wprost lub przy różnych okazjach znaczenie posłuszeństwa w myśl *Konstytucji* zakonu. Stwierdzano, że posłuszeństwo jest fundamentem, a gdy go zabraknie, wówczas musi runąć cały zakon⁸. W tym duchu siedl również o. Kolbe, wskazując na znaczenie tej rady ewangelicznej w życiu zakonnym w ogólności, czy też w życiu franciszkańskim w szczególności. Najogólniej określał posłuszeństwo jako pełnienie woli Bożej we wszystkim⁹. W „Regulaminie życia” z 1920 r., nazywając je swoją regułą życia, pojmował je jako wolę Bożą przez Niepokalaną¹⁰. Kładł nacisk na

⁴ B. Przybylski, *Istota życia zakonnego*, „Ateneum Kapłańskie” 59(1967), t. 70, s. 277.

⁵ Por. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska „Vita consecrata”, Watykan 1996, nr 87.

⁶ Tamże, nr 91.

⁷ Por. C. Niezgoda, *Posłuszeństwo zakonne według O. Maksymiliana Kolbe*, „Homo Dei” 40(1971), s. 283.

⁸ Por. *Constitutiones Urbanae Ord. Min. Conv. S. O. Francisci*, Mechliniae 1880, s. 17; *Constitutiones Ord. Fratrum Minorum S. P. Francisci Conventualium*, Romae 1932, s. 22.

⁹ Por. List do br. A. Kolbe, Zakopane 8.12.1920, w: *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego* (= PMK), Niepokalanów 1970, t. 1, s. 184; PMK, t. 5, s. 141.

¹⁰ Por. *Regulamentum vitae*, Kraków 1920; PMK, t. 5, s. 60.

jego nadnaturalny charakter i tu widział jego zasadnicze znaczenie dla poszczególnego zakonnika, jak też całej społeczności zakonnej. Posłuszeństwo zakonne polega, według niego, na tym, że zakonnik słucha swego przełożonego nie ze względu na motywy naturalne, a mianowicie racje, które wydają mu się słuszne albo że przełożony jest człowiekiem roztropnym, mądrym, starszym itp., ale ze względu na motywy nadprzyrodzone, a więc dlatego, iż przez niego przemawia wola Boża. Posłuszni są ludzie świeccy i poganie, skoro się przekonają o racjonalności motywów. Jest to posłuszeństwo naturalne. Również w klasztorach zakonnicy byliby poganami w habitach franciszkańskich, gdyby uchodzili przed ludźmi, że służą Bogu, a postępowali według własnego omylnego rozumu¹¹. Według o. Kolbego „zachowanie ślubów, a zwłaszcza posłuszeństwa nadnaturalnego, jest największą ofiarą, bo przezeń człowiek oddaje Bogu siebie samego, to co ma najdroższe: rozum i wolę”¹². Równocześnie prowadzi ono do przeżycia „całkowitego szczęścia w zakonie oraz skuteczniejszej działalności apostołskiej”¹³.

O. Kolbe, charakteryzując posłuszeństwo nadnaturalne, mocno podkreślał jego charakter maryjny. Uzasadniał potrzebę takiego ustawienia zagadnienia, ze względu na lepszą możliwość umiejscowienia posłuszeństwa na płaszczyźnie nadnaturalnej oraz łatwiejszą drogę w realizacji woli Bożej. Skoro wola Niepokalanej zgadza się we wszystkim z wolą Bożą, to zakonnik, będąc posłusznym Niepokalanej, słucha także Boga. Chodzi przede wszystkim o to, by uzgodnić swoją wolę z Jej wolą, która przygotowuje nas pewniej na Boże działanie¹⁴. Uzgodnienie woli najlepiej dokonuje się przez bezgraniczne poświęcenie się Niepokalanej, poprzez które zakonnik staje się narzędziem w Jej rękach, daje się Jej prowadzić bez stawiania żadnych przeszkód, czyli jest najdoskonalej posłuszny¹⁵. Patrząc na posłuszeństwo, jako radę ewangeliczną, w świetle celu zakonu, precyzowanego przez o. Kolbego w pewnej mierze w sposób nowy, w którym to celu chodzi o życie Ewangelią i zdobycie całego świata dla Chrystusa przez Niepokalaną, stwierdzamy, że o. Kolbe widział najlepszą możliwość wypełnienia tego maksymalnego programu przez „apostołów maryjnych całkowicie oddanych sprawie Niepokalanej, czyli heroicznie posłusznych”¹⁶.

¹¹ Por. List do br. M. Mirochny, W pociągu do Tokio 17.III.1931, PMK, t. 2, s. 203 nn; List do O. Kolbego, Zakopane 19.IX.1926, PMK, t. 1, s. 342; List do br. A. Kolbego, Rzym 21.IV.1919, PMK, t. 1, s. 66 n.

¹² Konf. 1.IX.1937.

¹³ Konf. 31.VIII.1937.

¹⁴ Por. J. F. Villepelée, *Śladami Ojca Kolbego*, Niepokalanów 1979, s. 45.

¹⁵ Por. List do o. F. Koziury, Nagasaki 29.IV.1931, PMK, t. 2, ss. 227–229.

¹⁶ C. Niezgoda, *Posłuszeństwo zakonne według O. Maksymiliana Kolbe*, s. 287.

2. Ubóstwo

Przy podawaniu charakterystyki zakonu franciszkańskiego stwierdza się, że zagadnienie ubóstwa należy do jego istotnych elementów i szczególnie go wyróżniających¹⁷. Ubóstwo w duchowości franciszkańskiej stanowi warunek otwarcia się na nieskończoną miłość Boga i umiłowania Go ponad wszystko. Prawdę tę wyraził po mistrzowsku w swoim życiu św. Franciszek, według którego miłości tej nie można nadać wymiarów całkowitości, jeśli nie nastąpi wyrzeczenie się wartości materialnych, a także własnego „ja”¹⁸. Z tym ujęciem ubóstwa łączy się wewnętrznie postawa zależności od innych, co ma umożliwić praktykowanie pokory¹⁹. Z nią ściśle związana jest idea braterstwa, czyli postawa umiłowania ludzi i służby im ze względu na Boga. Przy tym warto jeszcze pamiętać, że ubóstwo franciszkańskie, poprzez zaakcentowanie odcierania się od świata rzeczy i własnego „ja”, jako warunku zasadniczego w dotarciu do wyższych wartości duchowych, prowadzi do pełnej wolności wewnętrznej²⁰.

Z kolei warto zaznaczyć, jak pojmowano ubóstwo w reformie Prowincji zakonnej franciszkanów, zwanej wówczas galicyjską, i jak je realizowano w jej życiu i działalności. Reforma ta dokonała się zasadniczo w drugiej połowie XIX i początkach XX wieku. Na pierwszy plan wysunęło się zagadnienie życia wspólnego. Polegało ono na tym, że zakonnik rezygnował z wszelkiej własności, zwłaszcza z posiadania pieniędzy, a w ten sposób wyrażała się również bardziej „minoritas franciszkańska”, w tym zaś pokora i zależność od przełożonych. W prowincji znalazł się cały szereg wybitnych prowincjałów, m.in. o. Innocenty Nycz, o. Samuel Rajss, o. Leon Noras, o. Peregryn Haczela, którzy to dzieło zdecydowanie kontynuowali. Nowy styl życia wprowadzono najpierw w klasztorze krakowskim od 1888 roku, a nieco później we Lwowie. Prowincjał Rajss wydał list do ówczesnej prowincji zakonnej, z którego wynikało, że źle pojęta wolność w zakonie doprowadziła do rozwoju wybujałego partykularyzmu, jaki przejawiał się w gromadzeniu pieniędzy, w troszczeniu się o siebie, co prowadziło do łamania ślubów i do zaprzeczenia życia wspólnego. Przeprowadzenie reformy nie odbywało się bez oporów²¹.

¹⁷ Por. Paweł VI do uczestników Kapituły generalnej Braci Mniejszych Konwentualnych, 12 VII 1966, w: *Charyzmat życia zakonnego*, Poznań–Warszawa 1974, s. 108.

¹⁸ Por. B. Hess, *Litterae de spiritualitate franciscali*, Romae 1951, s. 8.

¹⁹ Por. P. Brzozowska, *Duch zakonu franciszkańskiego na podstawie pism św. Franciszka*, w: J. R. Bar, [red.] *Ku doskonałości zakonnej*, Warszawa 1979, s. 113.

²⁰ Por. Wywiad z Ojcem Generalem zakonu franciszkanów, „Tygodnik Powszechny” 10.07.1977.

²¹ Por. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu braci mniejszych konwentualnych na przykładzie działalności św. Maksymiliana Marii Kolbego. Studium socjologiczne*, Kraków 2001, s. 46 n.

O. Maksymilian Kolbe, jako duchowy syn św. Franciszka, przyjmował w całej rozciągłości ubóstwo franciszkańskie oraz ubóstwo w zreformowanej Prowincji. W późniejszej działalności, kiedy zakładał Niepokalanów, powracał ciągle do tego zagadnienia. W ubóstwie widział rację bytu²² oraz cechę charakterystyczną zakonu franciszkańskiego²³. W swoim programie odnowy zakonu postawił nawet na pierwszym miejscu zagadnienie „doskonałości życia wspólnego i ścisłego zachowania ubóstwa”²⁴. Jednak w ujęciu tego ubóstwa dostrzegał potrzebę powrotu do źródeł, tj. do początków zakonu, by stamtąd czerpać czyste idee Franciszkowe, których nie zniekształcił duch czasów.

Nawiązując do początków, poszedł dalej niż tego wymagały konstytucje zakonu, np. teren pod Niepokalanów miał być własnością ofiarodawcy, a zakon tylko użytkownikiem. Przy tym ubóstwo to „w niektórych innych elementach było zupełnie nowoczesne i bardzo operatywne”. W tradycji franciszkańskiej występuje zastosowanie dwóch metod w zakresie posługiwania się środkami. Metoda, którą wprowadził św. Franciszek i jego współbracia, polegała na tym, że używano środków wyłącznie ubogich. Dotyczyło to także służby Bożej, co znalazło m. in. wyraz w budowaniu małych kościołów. Metoda druga, która jest nieco późniejsza, ale stosowana również w pierwszym pokoleniu franciszkańskim, szczególnie w gałęzi konwentualnej, uwzględniała środki zarówno ubogie, jak i bogate.

Środki ubogie odnosiły się do potrzeb zakonników, bogate natomiast dotyczyły spraw związanych z kultem i apostołstwem, np. budowanie okazałych kościołów. Maksymilian Kolbe w stosowaniu środków w działaniu wybrał metodę praktykowaną przez braci mniejszych konwentualnych. Postawił nawet zasadę dotyczącą ubóstwa: dla siebie tylko to, co konieczne, natomiast wszystko dla sprawy Bożej²⁵.

W omawianym ubóstwie w ujęciu o. Kolbego nie można również pominąć aspektu maryjnego, który stanowi dalsze podbudowanie wyżej wymienionej zasady. W lepsze rozumienie tego zagadnienia wprowadza cel Rycerstwa Niepokalanej, który w ujęciu o. Kolbego łączy się z celem zakonu franciszkanów. Cel ten w wymiarze intensywnym (całkowitość oddania się Niepokalanej dla osiągnięcia jak najwyższej świętości), a także w wymiarze ekstensywnym (zdobycie jak największej ilości ludzi dla Chrystusa przez Niepokalaną)

²² Por. A. Kolbe, *Notatki*, z. 5, 22.04.1928–4.06.1929, s. 181 (Archiwum MI – Niepokalanów).

²³ Por. J. Nazim, *Patavina seu Cracoviensis Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Maximiliani M. Kolbe Sacerdotis Professi Ordinis Fratrum Minorum Conventualium Positio super virtutibus*, t. 2, Romae 1966, s. 767.

²⁴ M. Kolbe, K. Czupryk, *Program odnowy zakonu*, PMK, t. 6, s. 224.

²⁵ C. Niezgodą, *Powstanie i duchowość Niepokalanowa*, „Homo Dei” 46(1977), s. 291 n.

prowadzi do jasnego i zdecydowanego stawiania spraw duchowych i materialnych na właściwym miejscu oraz do pracy nad sobą i zaangażowania apostołskiego, które daleko wykraczają poza przeciętność. O. Kolbe widzi tę sprawę jako niezmiennie ważną dla zakonników, a w naszym wypadku dla franciszkanów. Poprzez całkowite poświęcenie Najświętszej Maryi Pannie osoby zakonne ofiarują Jej wszystko, nawet to, co prawo zakonne pozwala im posiadać. Nie są właścicielami, ale po prostu szafarzami Jej dóbr materialnych. Zatem wszystkie ofiary, wynagrodzenie za pracę, wszelkie dobra klasztorne przynależą do Niej. Stąd też płynie wewnętrzna potrzeba ograniczania własnych wymogów i porzucania na małym, by z kolei jak najwięcej przeznaczyć dla dzieł apostołskich. O. Kolbe ustawiał tak sprawę ubóstwa, zwracając się bezpośrednio do zakonników w Niepokalanowie, a pośrednio usiłował przekazać ją wszystkim swoim współbraciom w Polsce i w całym zakonie²⁶.

Z powyższych rozważań wynika, że pojęcie ubóstwa u o. Kolbego ma mocne ukierunkowanie apostołskie. Zresztą takie ustawienie sprawy wiąże się integralnie z całą jego ideologią. Można nawet przyjąć, że ubóstwo w ujęciu o. Kolbego ma wymiar bardziej apostołski niż w rozumieniu św. Franciszka. O. Kolbe stwierdzał, że reguła franciszkańska jest najbardziej misyjna i pozwala na rozmach w pracy apostołskiej, a dzieje się tak dlatego, ponieważ jej zasadniczą cechą, jaką jest ubóstwo, przedstawia kapitał, pozwalający na mierzenie się z największymi potęgami świata, a także stanowi „kasę bezdenną Opatrzności Bożej”. W ubóstwie zatem i poleganiu na Opatrzności widział wyjątkowe możliwości, decydujące o rozmachu i ofensywie²⁷ w działalności apostołów Chrystusa i Jego Matki Niepokalanej. Sam doświadczał tego, zwłaszcza na misjach w Japonii, gdzie ubogi styl życia franciszkanów mocno przemawiał do stojących daleko od Chrystusa oraz przybliżał ich serca i umysły do chrześcijaństwa. W przeciwnym razie, gdyby misjonarze dążyli do urządzenia sobie wygodnego życia, skuteczność ich działania byłaby pod wielkim znakiem zapytania²⁸. Ojciec Kolbe, mówiąc o misjonarzach w Japonii, stwierdza, że powinni pełnić przede wszystkim dwa podstawowe warunki, a mianowicie: być „przejęci duchem Niepokalanej i świętego ubóstwa”²⁹.

²⁶ Por. G. Domański, *Padre Massimiliano Kolbe e l'aggiornamento francescano*, w: Domański-Wojtczak, *P. Massimiliano Kolbe, Vero francescano dei nostri tempi*, Roma 1971, ss. 48–51.

²⁷ Por. List do o. F. Koziury, Nagasaki 9.12.1930, PMK, t. 2, s. 135.

²⁸ Por. F. Szczęch, *Św. Franciszek Ksawery i bł. Maksymilian M. Kolbe, dwaj misjonarze Japonii*, „Homo Dei” 49(1980), s. 56.

²⁹ List do o. K. Czupryka, Nagasaki 12.11.1930, PMK t. 2, s. 122. Por. A. Böckmann, *Prüfstein Amut. Die Herausforderung des Ordenslebens heute*, Freiburg im Br. 1982; Johannes Paul II, *Gottgeweihtes Leben*, Vallendar-Schönstatt 1982.

3. Czystość

Soborowy dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* stwierdza, że czystość dla Królestwa niebieskiego (por. Mt 19,12) jest wielkim darem łaski. „Ona bowiem w szczególny sposób daje wolność ludzkiemu sercu, by bardziej rozgorzała miłość Boga i wszystkich ludzi; dlatego czystość jest osobliwym znakiem dóbr niebieskich i bardzo odpowiednim środkiem, który ułatwia osobom zakonnym ochocze poświęcenie się służbie Bożej i dziełom apostołstwa”³⁰. Nadto ważne jest stwierdzenie, że zachowaniu czystości sprzyja i ułatwia ją prawdziwa miłość braterska we wspólnocie. W wychowaniu do czystości należy nie tylko przestrzegać przed niebezpieczeństwami, lecz także uczyć, by osoby zakonne przyjęły celibat Bogu poświęcony jako środek rozwoju własnej osobowości³¹.

Traktując o życiu zakonnym, o. Kolbe również duże znaczenie przypisywał radzie ewangelicznej, jaką jest czystość. Uważał, że stanowi jeden z istotnych warunków oddania się Bogu bez reszty, po prostu poświęcenia Mu całej swojej mocy miłowania, a w ten sposób urzeczywistnienia ideału życia zakonnego³². Jego zdaniem zachowanie czystości jest czymś trudniejszym od ubóstwa. W wyrzeczeniu się spraw rodzinnych i seksualnych nie chciał widzieć czegoś negatywnego, ale czynnik, który przyczynia się do głębszego zrozumienia spraw duchowych oraz do nawiązania bliższego kontaktu z Chrystusem. Z kolei wyrzeczenie to ma ułatwić osiągnięcie stanu, w którym osoba zakonna, prowadząca życie czyste, staje się „duchową matką wielu dusz”³³.

W zwyczajnym nauczaniu kościelnym podkreśla się znaczenie nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny jako pomocy w zachowaniu czystości w ogóle, a także rady ewangelicznej u osób zakonnych. U o. Kolbego ta sprawa zaznacza się intensywniej. Starał się stale wykazywać, że całkowitość poświęcenia Niepokalanej pozwala łatwiej zachować rady ewangeliczne, a także prowadzi prostszą drogą do doskonałości chrześcijańskiej. Tym bardziej daje się to zauważyć w zagadnieniu dotyczącym zachowania czystości zakonnej. Poprzez całkowite oddanie się Matce Chrystusa osoba zakonna jeszcze bardziej udoskonala swą czystość, po prostu jej czystość staje się podobna do dziewiczej czystości Niepokalanej. Tak więc Maryja Panna staje się wzorem do naśladowania i udziela potrzebnej pomocy, zwłaszcza tym, którzy stali się Jej własnością. Ona to prowadzi osoby zakonne, szczególnie z Nią związane do takiego stanu do-

³⁰ PC 12.

³¹ Tamże.

³² Por. J. F. Villepelée, *Śladami Ojca Kolbego*, Niepokalanów 1979, s. 51.

³³ Konf. 30 VIII 1937.

skonałości moralnej, że promieniają Jej niepokalanością³⁴. Ta ostatnia sprawa łączy się z całym ukierunkowaniem maryjnym o. Kolbego oraz stanowi dodatkowe uzasadnienie sensu omawianej rady ewangelicznej. W tym ujęciu dostrzega się, oprócz podkreślenia potrzeby pracy nad własną doskonałością, również aspekt apostołski. Ojciec Maksymilian wyraził konkretniej tę myśl w sformułowaniu: „Jej jest nasze ciało, aby dla Niej chętnie wydawało się na pracę i cierpienia”³⁵.

Uzupełniając warto tutaj dodać jeszcze myśl Jana Pawła II, który wprowadzając nas głębiej w omawianą tematykę zaznacza, że w Chrystusie możliwe jest kochać Boga całym sercem, umieszczając go ponad wszelką miłość, a także w ten sposób kochać wszelkie stworzenia wolnością Boga. Oto jedno ze świadectw, które dziś są bardziej konieczne niż kiedykolwiek, ponieważ jest się tak mało rozumianym przez świat. Jest ono dane każdej osobie, aby ukazać, że siła miłości Boga może tworzyć wielkie dzieła... Jest konieczną rzeczą, aby życie konsekrowane ukazywało światu dziś przykłady czystości przeżywanej przez mężczyzn i kobiety w sposób zaangażowany. W tym świadectwie znajduje miłość ludzka solidny punkt oparcia, który osoba konsekrowana otrzymuje przez kontemplację miłości trynitarną, objawioną przez Chrystusa. Czystość konsekrowana ukazuje się jako doświadczenie radości i wolności³⁶. Jak wiele ważnych spraw Kościoła widzi papież Jan Paweł II w kontekście maryjnym, tak też podchodzi do życia konsekrowanego. Do Maryi zwraca się m.in. takimi słowami: „O Matko, która chcesz odnowy duchowej i apostołskiej Twoich synów i córek przez miłość i całkowitą ofiarę dla Chrystusa, zwracamy się w naszej modlitwie do Ciebie z ufnością. Ty, która pełniłaś wolę Ojca w gorliwym posłuszeństwie, w odważnym ubóstwie i w płodnym dziewictwie, uprosz u Twego boskiego Syna, aby ci, którzy otrzymali dar pójścia za Nim w życiu konsekrowanym, umieli dać świadectwo przez przemienione życie, idąc radośnie naprzód z Jego braćmi i siostrami do Ojczyzny niebieskiej i do światła bez zmięchu”³⁷. Podobnie czynił zresztą św. Maksymilian, który brał Matkę Chrystusa w każdą dziedzinę swojego życia i działalności apostołsko-misyjnej.

Na pogłębionej drodze życia zakonnego, ukazywanej nam – jak można powiedzieć – z rozmachem w *Vita consecrata* przez Jana Pawła II, znalazł się także o. Kolbe. On to stawiał na centralnym miejscu rady ewangelicznej jako zasady interpretujące cel zakonu. Rady te, jak posłuszeństwo, ubóstwo i czystość, przeżywane intensywnie przez Biedaczną z Asyżu, miały ukształtować według św. Maksymiliana osobowość franciszkanina, czyniąc z niego zaangażowanego

³⁴ Por. G. Domański, *Renewal of Religious Life by Means of the M. I.*, „Immaculata” April 1975, s. 28.

³⁵ List do młodzieży zakonnej w kolegiach franciszkańskich, PMK, t. 2, s. 611.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Vita consecrata*, nr 88.

³⁷ Tamże, nr 112.

żowanego misjonarza, idącego na zdobycie świata dla Chrystusa, bo tylko taki apostoł może mieć w nim coś do powiedzenia i „ruszyć go z posad”, by został zewangelizowany według woli Boga przez wstawiennictwo Niepokalanej Pośredniczki łask.

Summary

Florian Szczech OFMConv – Ludwigshafen-Oggersheim

Gospel Virtues in the Center of St. Maximilian Kolbe's Life

The Gospel virtues are an important element of monastic life. These are: obedience, poverty and purity. They cannot be derived from natural law but only by reference to the gospel. These vows carry renouncement of goods having value. It's not an obstacle for the development of the human person but rather it is helpful. According to Pope John Paul II they present for humanity "spiritual therapy" because they renew the relation to God and to creation.

St. Maximilian Kolbe regarded obedience as his own rule of life and he saw it in fulfillment of God's will through the Immaculate. He especially stressed the meaning of supernatural obedience that is the biggest sacrifice because through it the man gives himself to the Creator and Redeemer and with that everything dearest to him i.e. mind and will.

Poverty is one characteristic differentiating the Order of St. Francis of Assisi from other religious communities. The province of Polish Franciscans, in its reform that took place in the second half of the 19th century, related to the authentic beginnings of the Order and tried to introduce the perfect community life based on poverty. Relating to poverty he used principle to have only what is necessary and everything for God's work. The poverty of Father Kolbe has distinct Marian and missionary character. Father Maximilian put high emphasis on the gospel virtue of purity. He believed that purity is an important condition of giving oneself to God without reserve. A person leading a pure life becomes a "spiritual mother of souls." Total consecration to the Immaculate helps tremendously in preserving this virtue, personal growth and effective apostolic activity.

HISTORIA

Adam Mączka OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 11(2002)

ZAPOMNIANE KLASZTORY FRANCISZKAŃSKIE – NOWY SĄCZ

Klasztor Braci Mniejszych Konwentualnych w Nowym Sączu był jednym z najstarszych klasztorów franciszkańskich w Polsce. Jego zabudowania wraz z kościołem stanowiły cenny zabytek architektury gotyckiej. Interesująca historia, poparta zapleczem źródłowym oraz życie franciszkanów, ich działalność i wpływ na środowisko stały się inspiracją do napisania niniejszego opracowania.

1. Założenie klasztoru franciszkańskiego w Nowym Sączu

Wśród historyków powszechnie panuje przekonanie, że klasztor franciszkański w Nowym Sączu został ufundowany przez króla czeskiego Wacława II. Potwierdza to tablica marmurowa z kościoła franciszkańskiego, ufundowana w 1640 r., na której napisane jest, że kościół p.w. Narodzenia NMP i klasztor Braci Mniejszych Konwentualnych zostały ufundowane przez Wacława, króla Polski i Czech w 1297 roku¹. Uzasadnieniem tej teorii mógłby być fakt, że Nowy Sącz został lokowany przez wspomnianego króla Wacława II w 1292 r.,

¹ *Ecclesia haec tituli Nativitatis B.M.V. cum suo conventu Fratribus Minoribus Conventualibus fundata et erecta est a Serenissimo Venceslao Poloniae et Bohemiae rege Anno Domini 1297 cuius dedicationis sollemnitatis celebratur Dominica prima post festum Nativitatis Beatae Mariae Virginis. Zob. L. Miske, Synoptica relatio seu brevis descriptio conventuum in provincia maioris et minoris poloniae partis prussiae, 1735, ss. 65–66.*

stąd też ze względu na układ urbanistyczny starego miasta, w który wkomponowany jest kościół i klasztor franciszkanów, jego zabudowania nie mogły wcześniej powstać, dopiero po lokacji miasta na prawie niemieckim². Z kolei to tłumaczyłoby powody fundowania klasztoru franciszkańskiego w nowo założonym mieście przez Wacława II, który idąc za duchem czasu nie tylko pragnął zapewnić mieszkańcom dobrą opiekę duchową oraz miejsce do nabożeństw i modlitw, ale także podnieść prestiż miasta.

Wspomnianą datę potwierdza również przywilej królewski nadany kościołowi i klasztorowi franciszkanów (dokładnie nie wiadomo, kiedy wydany), według którego król Wacław II fundował klasztor w Nowym Sączu w 1297 r. (*Venustum hoc Dei tabernaculum Divae Matri Jesu dicatum ad usum Conventus a Serenissimo, Clementissimo Venceslao Poloniae et Bohemiae Rege erectum Seraphici Francisci Fratribus Conventualium 1297*). Historyk franciszkański Bonawentura Makowski (XVIII w.) stwierdza jednak, że według znanych polskich dokumentów historycznych król Wacław II został koronowany na króla Polski w Gnieźnie przez arcybiskupa Jakuba Świnkę w 1300 r., tak więc wcześniej nie mógłby założyć ani Nowego Sącza, ani klasztoru franciszkanów, jak dopiero po koronacji³.

Również historyk Jan Długosz w XV w. łączy założenie Nowego Sącza i wybudowanie klasztoru franciszkańskiego z królem Wacławem II. Zwraca on uwagę, że dawne drewniane zabudowania z czasów fundacji zostały zastąpione monumentalnymi budowlami z kamienia. Założenie Nowego Sącza i klasztoru franciszkanów Długosz datuje na 1303 r., co wydaje się bardziej prawdopodobne, gdyż odpowiadałoby to podawanym datom panowania Wacława II w Polsce (1300–1305)⁴.

Fundację klasztoru franciszkanów w Nowym Sączu w zupełnie odmiennych okolicznościach przedstawia *Księga przywilejów* z archiwum miejskiego, pochodząca z XVII w. Z relacji wynika, że księżna Gryfina, wdowa po księciu Leszku Czarnym, z obawy przed najazdami tatarskimi chciała przenieść klasztor klarysek ze Starego Sącza do ufortyfikowanego Nowego Sącza, który wówczas nazywano Kamienicą. Jan Bogaty, obywatel Kamienicy i włodarz św. Kingi, zgodził się podarować swój grunt i wybudować na nim nowy klasztor dla sióstr. Jednak po wybudowaniu klasztoru siostry klaryski zmieniły zamiar przeniesienia się do nowego miejsca ze względu na pewne niedogodności, a wybudowany klasztor podarowały braciom franciszkanom⁵. Pewnym potwierdzeniem tego przekazu jest

² Por. J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, t. 3, Lwów 1901, ss. 31–33.

³ Por. B. Makowski, *Brevis descriptio Conventuum Provinciae Poloniae Ordinis Minorum Conventualium S.P. Francisci*, Varsaviae 1762, ss. 77–85.

⁴ Por. J. Długosz, *Liber Beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. 3, Kraków 1864, s. 467.

⁵ Por. J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, s. 32.

informacja, którą podaje historyk franciszkański Bonawentura Makowski w swoim dziele. Píše on, że klaryski ze Starego Sącza około roku 1303 przekazały swój klasztor niedawno zbudowany w Nowym Sączu, franciszkanom⁶.

Raczej za mało wiarygodny należy przyjąć przekaz prowincjała Adama Goskiego w księdze wizytacyjnej z lat 1612–1615. Mówi on, że klasztor dla franciszkanów w Nowym Sączu, sprowadzonych z Krakowa oraz murowany kościół p.w. Matki Bożej, fundowała św. Kinga w 1241 r.⁷ Przekaz ten pochodzący z XVII w. nie jest potwierdzony żadnymi źródłami, a jego autor prawdopodobnie odwołuje się jedynie do tradycji i być może myli założenie klasztoru w Nowym Sączu, z założeniem klasztoru franciszkanów w Starym Sączu, który prawdopodobnie powstał w podanym okresie i mógł być fundowany przez św. Kingę.

Bardziej realny jest przekaz ojca Konstantego Franciszka Małęgowskiego, który w swoim opisie klasztorów prowincji polskiej franciszkanów z 1679 r. podaje, że konwent w Nowym Sączu został założony w 1303 r. przez króla Wacława⁸.

W świetle zakonnych dokumentów historycznych datę przybycia pierwszych braci należałoby jednak przesunąć kilka lub kilkanaście lat wcześniej. Najstarsze bowiem kroniki prowincji czesko-polskiej przekazują, że w Sączu odbyła się kapituła prowincjalna w święto Narodzenia NMP 1287 r., na której wybrano prowincjała Teodoryka Polaka⁹. Teorię taką potwierdza również historyk franciszkański K. Biernacki, który pod wspomnianą datą umiejscawia to samo wydarzenie¹⁰. Potwierdzeniem istnienia już w tym okresie klasztoru w Nowym Sączu mógłby być przekaz o tym, że w 1289 r. w klasztorze w Nowym Sączu umarł i został pochowany były spowiednik bł. Salomei, brat

⁶ Por. K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1, Kraków 1937, s. 377. Informację taką zamieścił K. Kantak na podstawie dzieła B. Makowskiego (*Opuscula I. Chronicorum prov. Poloniae*, s. 38). Dzieło znajdowało się w Bibliotece Narodowej we Warszawie i zaginęło w czasie II Wojny Światowej.

⁷ Por. *Methodus duplicis visitationis spiritualis et temporalis totius Provinciae Poloniae cura et vigilantia A.R.P. Adami Goski 20 Iunii 1612–20 Iunii 1615* – w posiadaniu Archiwum Franciszkanów w Krakowie [dalej AFK].

⁸ Por. AFK *Notiones precipuae de omnibus fere conventibus Provinciae Poloniae Ordinis Minorum Conventualium per P. Bac. Constantinum Franciscum Małęgowski secretarium Provinciae circa 1679*.

⁹ *In Nativitate beatae Virginis fuit capitulum in Zandez in quo provincia elegit sibi fratrem Theodoricum*. zob. *Cronicon Boemicum*. w: J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, cz. 2–3, Lublin 1982, s. 369; *Hoc anno Sander[?] Capitulum Provinciale Celebratum fuit et electus in Provincialem Bohemiae et Poloniae in Festo Nativitatis Beatae Virginis Pater Theodoricus Polonus*. Zob. *Fragmenty kroniki Jana Ludwika Impekhovena dotyczące prowincji czesko-polskiej dla lat 1225–1515*, w: J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, cz. 2–3, Lublin 1982, s. 440.

¹⁰ Por. K. Biernacki, *Speculum Minorum*, Cracoviae 1688, s. 214.

Wojciech¹¹. Późniejszy historyk Bonawentura Makowski mówi jednak, że jest nieprawdopodobne, aby w 1287 r. odbyła się kapituła w Nowym Sączu. Bardziej realnym miejscem tej kapituły jest Stary Sącz, a kronikarze mogli pomieścić dwie nazwy i zamiast Starego Sącza umieścić Nowy Sącz¹².

Tak więc, skoro większość źródeł potwierdza, bądź przychyli się do przyjęcia okresu panowania króla Wacława II jako czasu założenia klasztoru w Nowym Sączu, wydaje się słusznym stwierdzenie, że klasztor ten został fundowany w czasie panowania tegoż króla na tronie polskim, a więc w latach 1300–1305.

Jest rzeczą pewną natomiast, że klasztor istniał w 1310 r., ponieważ rok ten podany jest w dokumentach dotyczących apelacji ksieni Anny, klasztoru klarysek w Starym Sączu u papieża Klemensa V w sprawie klątwy nałożonej przez Baldwina, opata cysterskiego z Rudy, na proboszcza Wawrzyńca w Łącku. W tej apelacji wymienieni są bracia z klasztoru w Kamienicy, czyli w Nowym Sączu¹³.

2. Łata świetności klasztoru w Nowym Sączu

Klasztor w Nowym Sączu od samego początku musiał należeć do bardziej znaczących klasztorów w prowincji czesko-polskiej, skoro wkrótce po założeniu, bo już w 1305 r. odbyła się tam kapituła prowincjalna zwołana na 8 września, w święto Narodzenia NMP¹⁴. W 1318 r. odbyła się kolejna kapituła prowincjalna, na którą oprócz licznie zgromadzonych ojców prowincji przybyli wizytatorzy z Węgier i Siedmiogrodu – bracia Tomasz i Elanus¹⁵. Znaczenie klasztoru nowosądeckiego wzrastało z roku na rok, bowiem w 1328 r. odbyła

¹¹ Por. tamże, ss. 270–271. *Anno 1289 B. Adalbertus Ordinis Minorum Conventualium B. Salomeae confessorius et Confessor Christi, (...) moritur Sandeciae Novae apud Minores Conventuales sepultus die 15 Novembris.*

¹² Por. B. B. Makowski, *Brevis descriptio*, ss. 77–85.

¹³ *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. 2, Kraków 1876–1905, s. 220 (*Lecta est haec appellatio nonis Decembris 1310 in parochia et ibidem apud Fratres Minores et Sorores in ipsarum ecclesia, item apud Fratres eiusdem Ordinis in Camenicia*).

¹⁴ K. Kantak, *Franciszkanie*, s. 112. Kroniki podają, że kapituła ta odbyła się w Litomierzycach w Czechach lub w Sandomierzu, jednak K. Kantak twierdzi, że nie mogła się odbyć w Czechach, bo nie ma zgody w przekazie wśród czeskich kronikarzy, podobnie nie mogła się odbyć w Sandomierzu, bo klasztor franciszkanów w 1257 r. został przeniesiony do Zawichostu. Kantak powołując się na kronikę Impekghovena, który podaje właśnie Sandomierz jako miejsce kapituły, jest przekonany, że autor pomylił się z nazwą i że chodzi o Nowy Sącz (Sandecz). Potwierdzeniem tej teorii mógłby być fakt, że w Nowym Sączu król Wacław II fundował nowy klasztor w tym czasie i że kapitułę zwołano w święto Narodzenia NMP, a pod takim wezwaniem był kościół franciszkanów w Nowym Sączu. Być może kapituła miała oficjalnie zainaugurować działalność w Nowym Sączu.

¹⁵ Por. *Kronika Fürstenhaina*, w: J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, cz. 2–3, Lublin 1982, s. 454 (*A. 1318 capitulum in Sandecz ubi eligitur 18us minister provinciae*

się tutaj kolejna kapituła prowincji czesko-polskiej, na której burzliwie rozważano położenie zakonu po zerwaniu kontaktów generała Michała Ceseny z papieżem Janem XXII. Papież ze względów politycznych, a także doktrynalnych pozbawił generała urzędu i nakazał wybrać następcę¹⁶. Ostatni raz w XIV stuleciu bracia spotkali się na kapitule w Nowym Sączu w 1358 r.¹⁷.

W XV w. klasztor w Nowym Sączu nadal należał do ważnych konwentów czesko-polskiej franciszkańskiej prowincji. W tym stuleciu dwukrotnie odbywały się tam kapitule prowincjalne. We wrześniu 1437 r. w święto Przeniesienia Ciała św. Stanisława, bracia zebrali się w konwencie nowosądeckim, aby na kapitule omawiać i rozwiązywać ważne problemy prowincji. Prowincjałem był wtedy Jan Kmita¹⁸.

Druga kapituła w tym stuleciu w Nowym Sączu odbyła się pomiędzy latami 1478–1487. Trudność określenia dokładnego roku wynika z braku informacji w kronikach. *Kronika Fürstenhaina* podaje, że w 1478 r. na kapitule w Krakowie prowincjałem został wybrany Marcin ze Lwowa, który odbywał kapitule w następnych latach w: Krakowie, Lwowie, Nowym Sączu oraz w Kłodzku. Niestety nie są podane daty tych kapituł. Swoje rządy ów prowincjał zakończył w 1487 r. z powodu śmierci. Tak więc w czasie jego urzędowania (1478–1487) odbyła się kapituła prowincjalna w Nowym Sączu¹⁹. Ostatnia kapituła prowincjalna odbyła się w Nowym Sączu w roku 1642. Na tej kapitule został wybrany na prowincjała o. Franciszek Marcinkowski – były gwardian nowosądecki, bardzo zasłużony zakonnik²⁰.

Franciszkanie od samego początku swojej obecności w Nowym Sączu cieszyli się dużą popularnością wśród wiernych. Mając wielu protektorów i dobrodziejów mogli dobrze prosperować oraz pozwolić sobie na wybudowanie pięknego kościoła i klasztoru. Pacełę pod budowę zabudowań klasztornych otrzymali w obrębie murów miejskich. Najstarsze przekazy mówią, że kościół i klasztor od początku były murowane. Kościół z pięknymi sklepieniami i dachówką kryty, górował nad zabudowaniami Nowego Sącza²¹.

fr Martinus de Boleslavia, praesentibus visitoribus de Dacia fr Thoma et fr Elavo); *Fragmenty kroniki Jana Ludwika Impekhovena*. jw. s. 442 (*Celebratur in festo Nativitatis Beatae Virginis Capitulum in Sandez praesidentis Partibus Visitoribus Patre Thoma et Patre Alano de Dacia, et electus fuit Pater Martinus de Woeshlawia, in hoc capitulo*; K. Biernacki, *Speculum*, s. 245.

¹⁶ K. Biernacki, *Speculum*, ss. 247–248; K. Kantak, *Franciszkanie*, s. 114.

¹⁷ Por. *Cronicon Boemicum*, s. 389.

¹⁸ Por. *Kronika Fürstenhaina*, s. 458; *Fragmenty kroniki Jana Ludwika Impekhovena*, s. 446.

¹⁹ Por. *Kronika Fürstenhaina*, s. 459 (*A. 1478 fuit capitulum provinciae Cracoviae. Fr. Martinus Leopoliensis fuit in ministrum provinciae electus (...). Capitula celebravit Cracoviae, Leopoli, Sandeciae, Glacii*); Por. *Fragmenty kroniki Jana Ludwika Impekhovena*, s. 447.

²⁰ Por. K. Biernacki, *Speculum*, s. 286.

²¹ Por. AFK *Via et methodus visitationis cura P. Joannis Donati Caputo Provincialis Poloniae*.

Wizytacje prowincjalów z XVI, XVII i XVIII w. potwierdzają fakt, że klasztor w Nowym Sączu odgrywał ważną rolę wśród innych konwentów w polskiej prowincji franciszkańskiej. Posiadał odpowiednie uposażenie; kościół i budynki klasztorne od początku murowane, z pięknym wystrojem oraz obszernym ogrodem; liczne przywileje i odpusty, które przyciągały wiernych i dobrodziejów; duża liczba (przeważnie 10–12) braci w konwencie – to wszystko świadczyło o znaczeniu tego klasztoru.

Najstarsza wizytacja z 1596 r. przeprowadzona przez ówczesnego prowincjała Jana Donato Caputi dostarcza nam szczegółowych informacji na temat nowosądeckiego konwentu²². Wtedy gwardianem, a zarazem kustoszem krakowskiej kustodii (co też świadczy o prestiżu klasztoru) był ojciec Hieronim Carellus. W konwencie mieszkało oprócz gwardiana jeszcze innych 8 zakonników: o. Szymon Dunaiovita, kaznodzieja; o. Marcin z Piotrkowa, spowiednik; o. Damian z Radziejowa, kwestarz; br. Wawrzyniec z Clepardiensis, kwestarz; br. Bonawentura z Krakowa, student oraz dwóch braci nowicjuszków – Henryk Livioriensis i Jakub Cieskoviensis.

Klasztor odrestaurowany przez gwardiana Hieronima Carellusa po klęsce pożaru w 1522 r., był pięknie położony nad Dunajcem. Z tyłu klasztoru znajdował się duży ogród z drzewami owocowymi. Kościół murowany pokryty dachówką posiadał murowany główny ołtarz, osiem bocznych ołtarzy oraz trzy kaplice: jedna Matki Bożej, odrestaurowana wraz z chórem kościelnym staraniem ówczesnego gwardiana; druga nazywana imieniem św. Bernardyna; oraz trzecia dedykowana św. Katarzynie, w krużganku. Zakrystia cała murowana i bardzo dobrze wyposażona w paramenty liturgiczne przez ojca kustosza i gwardiana²³.

Klasztor murowany pokryty gontem, posiadał 5 cel zakonnych w dormitorium dla braci oraz dwa osobne pokoje dla gwardiana i kaznodziei. Refektarz również był murowany. Klasztor posiadał także bibliotekę (23 księgi teologiczne i kaznodziejskie), infirmerię i forystarium. Wizytacja prowincjała Romartowskiego w 1598 lub 1609 r. wspomina o nowej dzwonnicy i dwóch dzwonach²⁴. Zaś wizytacja z 1615 r. wspomina o nowych organach za 300 flp.²⁵.

Anno Domini 1596. A. A. Karwacki, *Materiały do historii konwentów franciszkańskich w Prowincji Polskiej*, t. 9, s. 235 (rkps w AFK).

²² Por. AFK *Via et methodus visitationis*; A.A. Karwacki, *Materiały*, ss. 243–245.

²³ Inwentarz kościoła i zakrystii zob. AFK *Via et methodus visitationis*; A. A. Karwacki, *Materiały*, ss. 245–246.

²⁴ AFK *Inventarium rerum et bonorum omnium Ecclesiarum de Conventum totius Provinciae Regni Poloniae et M. D. Lithuaniae sub felici administratione A.R.P. Joannis Romartovii Artium et S.T.D. Ordinis Minorum ... Provincialis 1598 vel 1609*.

²⁵ AFK *Acta visitationis localis et personalis Conventuum per P.M. Joannem Donatum Caputium a Cupertino Visitatorem et Commissarium Generalem totius Germaniae et Poloniae Provinciarum Inchoata anno 1615, die 29 augusti*.

Liczne przywileje odpustowe, indulty i pozwolenia od papieży, biskupów i wyższych władz zakonnych ułatwiały działalność duszpasterską nowosądeckich franciszkanów. Z ważniejszych i bardziej interesujących przywilejów klasztor posiadał w tym czasie: pozwolenie na spowiedź i udzielanie Komunii św. w swoim kościele, wydane przez Janisława, arcybiskupa gnieźnieńskiego w 1335 r., w którym arcybiskup jednocześnie zabronił powtarzania tych praktyk w kościele parafialnym i kategorycznie zabronił proboszczom praktykowania takich form; odpust Piotra, biskupa krakowskiego i poznańskiego na 40 dni za złożenie ofiary na odbudowę kościoła; przywilej słuchania spowiedzi od papieża Bonifacego z 1398; bullę papieża Sykstusa V dla bractwa Paska św. Franciszka; indult na odpust zupełny Sykstusa V w święta franciszkańskie; indult biskupa Gardiensis Zachariasza na 100 dni odpustu dla wszystkich wiernych w święta Matki Bożej z roku 1521²⁶.

Uposażenie klasztoru w tym czasie nie było duże. Klasztor był w posiadaniu kilku ogrodów w pobliżu miasta oraz pola z łąką (prawdopodobnie chodzi o najstarszy znany zapis dla klasztoru z 1388 r., który uczynił M. Smyto, syn Piotra Neorza palatyna sandomierskiego, dziedzica wsi Zeleznikowa)²⁷. Franciszkanie zobligowani byli tym zapisem do sprawowania mszy św. za zmarłych z rodziny, raz w tygodniu, w poniedziałki. Inne najstarsze zapisy przypadły na następujące lata: 1389²⁸; 1420²⁹; 1428³⁰; 1434³¹; 1456³²; 1546³³.

²⁶ Por. *Via et methodus visitationis*; A. Karwacki, *Materiały*, ss. 244–245.

²⁷ Por. B. Makowski, *Thesaurus Provinciae Poloniae*, t. 1, Essen–Gdańsk 1995, ss. 189–204. W dokumentach wizytacyjnych Jana Donati Caputo zapis ten widnieje pod rokiem 1288 i uczyniony jest przez kogoś innego (*Domina Śmielowa*), ale dotyczy tej samej miejscowości.

²⁸ Obligacja do jednej mszy św. w tygodniu i do jednej w roku w rocznicę wraz z Noctorium, za Mikołaja Gładysza, dziedzica Stadla. Por. B. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 190.

²⁹ Obligacja do jednej mszy św. w tygodniu przy ołtarzu św. Krzyża za podarowanie pola na uposażenie i w posiadanie siostrom klaryskom w Starym Sączu przez Bartłomieja Królikowicza i Elżbietę, z którego dochodów odrestaurowano kościół braci w Nowym Sączu. W zapisie są wymienieni zakonnicy wtedy przebywający w klasztorze: (*P. Nicolai Halbergast Guardiani, c um Fre Nicolao Theutonicorum Praedicatore, Joanne Russin Lectore et Vice-Guardiano, F. Nicolao Mysz, Fr. Joanne Mogila*). Zob. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 190.

³⁰ B. Makowski, *Thesaurus*, s. 190. Donacja klarysek ze Starego Sącza (*Ven. bles Kenna Abbatissa, Margaritha Wążerowska Sacristiana, Catharina Cantrix, Helena Cameraria, Beata Portulana, Euphemia Cancellaria Sorores, totusque Conventus Ordinis S. Clarae Monasterii in Antiqua Sandecz praedictam donationem praedioli pro parte Conventus Novae Sandecz confirmant*).

³¹ Zapis dwóch łąk pola przez G.D. Piechnę de Kampanow, żonę Adama de Thur, Sędziego ziemii Lanciensis we wsi Zeleznicka Wola. Potwierdził to król Zygmunt August w 1558 r. Zob. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 190.

³² Zapis ogrodu przez królową Zofię żonę króla Władysława, za co franciszkanie zobowiązali się sprawować dwie msze czytane w tygodniu po wieczne czasy. Zob. AFK *Via et methodus visitationis*; A. Karwacki, *Materiały*, s. 245; B. Makowski, *Thesaurus*, s. 190.

³³ Kapitał zapisany przez Mikołaja Branickiego dziedzica wsi Grabie na sumę 100 fl. na trzy msze św. w tygodniu. Zob. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 191.

W 1611 r. pożar miasta pochłoniął wiele zabytkowych zabudowań Nowego Sącza, w tym dużą część zamku królewskiego, ratusz, kolegiatę, baszty i dachy na murach fortecznych, a także kościół i klasztor franciszkanów. Spłonął ołtarz z uznawanym za cudowny obrazem *Oblicza Pana Jezusa*, sam obraz w powszechnym mniemaniu cudownie ocalał³⁴.

Dwa lata po tym wydarzeniu klasztor nowosądecki wizytował prowincjał Adam Goski. Gwardianem był wtedy Hieronim Fagilius, a w klasztorze przebywało 5 ojców (o. Franciszek z Przemyśla, kaznodzieja; o. Stanisław Bielavius, prezydent konwentu; o. Dominik z Pyzdr, zakrystian, o. Ambroży Wośicki, kvestarz; o. Stanisław Tereszko, spowiednik) oraz 2 kleryków (br. Marek z Krakowa i br. Sylwester ze Starego Sącza).

Sam prowincjał stwierdził, że z powodu częstych pożarów klasztor i kościół popadły w ruinę. Kościół nie był jeszcze całkowicie odbudowany. Funkcjonowały tylko dwie kaplice, które nie uległy wielkiemu zniszczeniu, a mianowicie: Przemienienia Pańskiego i św. Bernardyna. Pozostałe dwie kaplice: św. Mikołaja i na krużganku nie były jeszcze odbudowane, podobnie ołtarze. Z klasztoru ocalał tylko refektarz, krużganki i dwa korytarze. W 1613 r. już były odbudowane cele zakonników (15) i dormitorium z osobnym murowanym hypocaustum i piecem, czyli ówczesnym systemem grzewczym (znajdującym się na dziedzińcu) oraz pokój dla kaznodziei. Gwardian mieszkał wtedy w osobnym drewnianym domku, który był wyposażony w jeden pokój z systemem grzewczym, posiadał także dziedziniec. W klasztorze były dwie spiżarnie, komórka oraz obok klasztoru drewniana stajnia. Ogród był otoczony z jednej strony murem miejskim, a z drugiej płotem. Znacznie powiększył się majątek stały klasztoru. Łąki, pola uprawne, dwa folwarki z domami drewnianymi i ogrodami warzywnymi, domy w mieście, trzy kapitały po 100 fl., z których klasztor otrzymywał miesięcznie po 5%, stanowiły uposażenie klasztoru³⁵.

Po zniszczeniach przez pożar w 1611 r. franciszkanie bardzo szybko odrestaurowali kościół i klasztor. Wizytacja z 1618 r. komisarza Antoniego Cerviniego opisuje wygląd zabudowań, a sam komisarz chwali gwardiana i całą wspólnotę za dokonaną pracę. Kościół był odrestaurowany, pokryty dachówką wypalaną, wewnątrz zdołał go nowy, piękny ołtarz główny i nowa ambona. W 1620 r. w kościele zamontowano nowe, dziesięciogłosowe organy, a przy kościele wzniesiono wysoką murowaną dzwonnice³⁶.

³⁴ *Acta Castrensia Relationes saec. XVI–XVIII*, t. 112, s. 346. Cyt. za A. Karwacki, *Materiały*, s. 230.

³⁵ *AFK Methodus duplicis visitationis*.

³⁶ *AFK Visitatio localis et personalis Conventuus per P. M. Antonium Cervinum Vicarium et commissarium generalem Provinciae O.M.C. incepta AD 1618 die ultima aprilis*.

Kolejne protokoły wizytacyjne klasztoru nowosądeckiego potwierdzają dobre prosperowanie konwentu. Świadectwem tego są liczne zapisy kapitałów i stałego majątku, legaty mszalne, ofiary i wota składane do kościoła, hojnie wyposażona zakrystia w różnego rodzaju paramenty liturgiczne ze złota i srebra³⁷. Najwięcej zapisów, kapitałów i legat na rzecz klasztoru nowosądeckiego miało miejsce od poł. XVII do poł. XVIII w. One w zasadzie stanowiły utrzymanie zakonników, ale jednocześnie obciążały ich nowymi obligacjami do sprawowania mszy św. za dobrodziejów³⁸.

W 1622 r. franciszkanie nowosądecy zyskali kolejnego dobrodzieję w osobie Jana Dobka Łowczowskiego, herbu Gryf. Był on posłem króla Zygmunta III do Turcji, Szwecji i Moskwy. Po wojnie z Turkami w 1622 r. zbudował własnym kosztem kaplicę grobową przy kościele franciszkańskim, w której po śmierci (1628 r.) spoczął razem z żoną. Na utrzymanie tej kaplicy wyznaczył roczny dochód 60 flp. od 1000 flp. legowanych na swoich dobrach w Zabelczu i Wielopolu³⁹.

Prowincjał Modest Wybranowski pisał w 1637 r. w swoim powizytacyjnym protokole o bogato wyposażonym kościele i zakrystii, a także o nowych formach działalności klasztoru, z których franciszkanie czerpali dochody. Z nowych inwestycji, o których czytamy, przede wszystkim należałoby wymienić browar z pełnym wyposażeniem, dwie kamienice w mieście, jedną ze stodołą i sprzętem gospodarczym, drugą zaś z dwoma stawami. Same zaś dochody musiały być znaczne, gdyż w kościele i klasztorze przybyło wiele nowych pomieszczeń i sprzętów.

Nowe wyposażenie otrzymał kościół (pięć ołtarzy odbudowano), refektarz (ławaterz miedziany i miednica cynowa), infirmeria (koce, poduszki i materace skórzane). Całkowicie odremontowano i sklepiono całe krużganki oraz mieszkanie gwardiana, w którym główną ozdobą był nowy zegar stołowy. Wybudowano łaźnię klasztorną z kotłem na ciepłą wodę i z dwoma wannami. Do kościoła dobudowano kruchtę i wstawiono nowe ławy w krużgankach. W gospodarstwie hodowano 4 woły, 6 krów, 2 konie i 4 świnie⁴⁰.

³⁷ AFK *Acta provinciae Maioris et Minoris [Poloniae] Frum Minorum Conventu[alium] [Sti] Francisci conscripta sub [...]is Adm R. Pris Modesti Sebastiani Wybranowski S.T.D. Ministri Provincialis in Capitulo Culmensi electi Die 15 Octobris A.D. 1636*, ss. 128–138; AFK *Acta Proae sub Faelici Regmine A.R.P. Stephani Tarcinas S.T.D. Ministri proalis Poloniae A.D. 1645 die 18 oct. electi Calissii*, s. 174.

³⁸ B. Makowski, *Thesaurus*, ss. 189–204. Spis darowizn, fundacji i innych ofiar na rzecz klasztoru w Nowym Sączu: *Connotatio Donationum, Inscriptionum, Foundationum etc. Conventui Neo-Sandecensi servientium in Altero Libro contentarum, iuxta seriem Annorum facta*.

³⁹ A. Karwacki, *Materialy*, s. 234; J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, ss. 35–35.

⁴⁰ AFK *Acta provinciae Maioris et Minoris*, ss. 128–138.

Wizytacje z II poł. XVIII w. przekazują wiele ważnych i ciekawych informacji na temat działalności duszpasterskiej franciszkanów⁴¹. Oprócz tych podstawowych form oddziaływania, jak sprawowanie mszy św., udzielanie sakramentów, duchowa opieka nad chorymi i biednymi, odprawianie różnych innych nabożeństw, kaznodziejstwo, spowiedź; bracia w swoim kościele oferowali inne formy pobożności. W Adwencie śpiewano Roraty, w okresie Bożego Narodzenia urządzano szopkę i jasełka, w Wielkim Poście odprawiano Drogę Krzyżową, w Wielkim Tygodniu przypominano mękę Jezusa Chrystusa. Popularnością cieszyły się nabożeństwa w oktawie Bożego Ciała i Niepokalanego Poczęcia NMP⁴² oraz 40-godzinne nabożeństwa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu i śpiewem litanii⁴³. Uroczyscie obchodzono odpusty oraz wszystkie święta roku liturgicznego, szczególnie święta maryjne i franciszkańskie⁴⁴. Największą popularnością cieszył się kult NMP. W 1763 r. kościoły były aż trzy ołtarze poświęcone NMP oraz osobna kaplica. Na uwagę zasługują liczne zapisy i legaty na msze św. przy obrazie Matki Bożej w kaplicy przy krążgankach⁴⁵. Bardzo uroczyscie obchodzono święto Narodzenia NMP, gdyż takie wezwanie nosiła franciszkańska świątynia. Odbывała się wtedy procesja, w której brała udział orkiestra, a także bractwa i cechy⁴⁶.

Oprócz Matki Bożej, szczególnie oddawano cześć świętym franciszkańskim. Na pierwszym miejscu był św. Franciszek z Asyżu, dalej św. Antoni Padewski, św. Bernardyn ze Sieny; św. Józef z Kupertynu, św. Klara oraz inni święci franciszkańscy. Wierni mogli korzystać z otrzymanego od papieża Sykstusa V odpustu w święta zakonu franciszkańskiego⁴⁷. W 1690 r. po beatyfikacji Kingi – klaryski z pobliskiego Starego Sącza, jej kult wzrósł jeszcze bardziej, już wcześniej propagowany przez braci z Nowego Sącza. Ołtarz św. Józefa

⁴¹ Por. B. Makowski, *Thesaurus*, ss. 185–210.

⁴² Por. K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 2, s. 419.

⁴³ Por. A. Karwacki, *Materiały*, s. 233.

⁴⁴ Ze świąt obchodzonych w kościele franciszkańskim na uwagę zasługują: Przemienienie Pańskie (w czasie tego święta niewątpliwie gromadziło się dużo ludzi, ze względu na łaskami słynący obraz): Podwyższenia Krzyża; św. Mikołaja; św. Antoniego; św. Franciszka; Narodzenia NMP (odpust w kościele, gdyż takie było jego wezwanie); Porcjunkuli; Matki Bożej Szkaplerznej; Niepokalanego Poczęcia NMP; św. Józefa z Kupertynu. Por. B. Makowski, *Thesaurus*, ss. 185–210.

⁴⁵ W 1521 kościół otrzymał indult na 100 dni odpustu dla wiernych w święta maryjne. Por. AFK *Via et methodus visitationis*; A. Karwacki, *Materiały*, ss. 243–245.

⁴⁶ Por. A. Karwacki, *Materiały*, s. 233.

⁴⁷ AFK *Via et methodus visitationis*; A. Karwacki, *Materiały*, s. 244. O czci wspomnianych świętych świadczą dedykowane im ołtarze i kaplice w nowosądeckiej świątyni. Por. B. Makowski, *Thesaurus*, ss. 185–210.

z Kupertynu wskazuje, że bracia w Nowym Sączu czcili w swoim kościele również nowych świętych zakonu, gdyż beatyfikacja tego franciszkanina, odbyła się za papieża Benedykta XIV w 1753 r.

Tuż po Soborze Trydenckim przy kościołach, głównie zakonnych, powstała nowa forma pobożności. Wierni, którzy żyli w bliższych relacjach z kościołami i pragnęli jeszcze doskonalej zjednoczyć się z Chrystusem organizowali się we wspólnoty, stowarzyszenia i bractwa, nad którymi opiekę przejmowali zakonnicy. W 1763 r. przy franciszkańskiej świątyni w Nowym Sączu istniało pięć konfraterni. Szósta wspólnota powstała kilka lat później.

Najstarszym bractwem było prawdopodobnie Bractwo Paska św. Franciszka. Po raz pierwszy wspomniane jest w 1596 r., ale powstało na pewno wcześniej, gdyż w spisie przywilejów klasztoru z tego okresu znajduje się bulla Sykstusa V dla tego bractwa, a wiadomo, że papież ten zasiadał na Stolicy Apostolskiej w latach 1585–1590⁴⁸. Bractwo miało swój ołtarz św. Franciszka⁴⁹.

Od 1608 r. istniało Bractwo Męki Pańskiej założone na wzór krakowskiego i do niego też agregowane. Krakowskie Arcybractwo Męki Pańskiej zostało założone przez kanonika kapituły krakowskiej, późniejszego biskupa płockiego Marcina Szyszkowakiego, 9 czerwca 1595 r. przy kościele franciszkanów. Dzięki poparciu i przywilejom papieży Klemensa VIII i Pawła V, krakowskie Bractwo Męki Pańskiej zostało podniesione do rangi arcybractwa i otrzymało prawo do afiliowania wszystkich bractw o tej samej nazwie⁵⁰. Stąd biskup Marcin Szyszkowaki, jako założyciel miał prawo erygować i agregować nowopowstające bractwa Męki Pańskiej przy innych kościołach franciszkańskich. Tak też stało się z bractwem z Nowego Sącza. Bractwo posiadało swój ołtarz p.w. Krzyża św.⁵¹

Bractwo św. Antoniego Padewskiego skupiające się przy ołtarzu tegoż świętego zostało erygowane prawdopodobnie na podstawie specjalnej bulli papieża

⁴⁸ Por. AFK *Via et methodus visitationis*; A. Karwacki, *Materiały*, s. 244.

⁴⁹ Bractwo Paska św. Franciszka (*Confraternitas Chordigerorum*) zostało ustanowione w 1585 r., w randze arcybractwa, przez papieża Sykstusa V, bullą *Ex supernae dispositionis*, przy bazylice Grobu św. Franciszka w Asyżu. Wkrótce bardzo szybko się rozpow szechniło po kościołach franciszkańskich. W Polsce pierwsze bractwo Paska św. Franciszka założył w 1587 r. prowincjał Jerzy Benigny przy kościele franciszkanów w Krakowie, później powstały bractwa we Lwowie, Gnieźnie, Kalwarii Paclawskiej oraz przy innych klasztorach franciszkańskich. Bractwo było bardzo popularne oraz popierane przez biskupów i królów. Należeli do niego m.in.: abp lwowski J. Solikowski, król Zygmunt III Waza i jego syn Władysław. Zob. K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 2, ss. 289–291; K. Kuźmak, *Św. Franciszek z Asyżu – Bractwa*, w: *Encyklopedia Katolicka* (KUL), t. 5, k. 433–434.

⁵⁰ Por. A. Zwiercan, *Bractwo Męki Pańskiej w Krakowie (1595–1795)*, *Prawo Kanoniczne* 26:1983, nr 1–2, ss. 83–201; P. Solecki [red.], *Arcybractwo Męki Pańskiej. 400 lat wierniej służby (1595–1995)*, Kraków 1997.

⁵¹ Por. B. Makowski, *Thesaurus*, ss. 185–210.

Innocentego IX wystawionej w Rzymie 7 kwietnia 1682 r. Jednak dokładnie nie wiadomo, kiedy i przez kogo zostało założone. Nic też nie wiadomo o działalności tego bractwa.

Więcej informacji posiadamy na temat bractwa maryjnego, które się gromadziło przy ołtarzu Matki Bożej z Góry Karmel lub nazywanym również Szkaplerznej. Bractwo to popularnie nazywane było Szkaplerznym lub Najświętszego Szkaplerza NMP. Zostało założone w czasie gwardiaństwa Franciszka Brzechffy w 1662 r. Dokumenty przekazują, że ze względu na maryjne wezwanie kościoła wspomniany gwardian założył w 1661 r. przy kościele franciszkańskim bractwo Różańcowe. Jednak księża z kościoła farnego zaprotestowali, twierdząc, że bractwo Różańcowe istniało przy ich świątyni od dawien dawna. Dlatego też przy kościele klasztornym utworzono bractwo maryjne o innej nazwie, a mianowicie Szkaplerza NMP⁵².

Drugie bractwo maryjne zostało erygowane dopiero w XVIII w. – w 1741 r. Popularnie nazywano je Bractwem Paska NMP Pocieszycielki. Posiadało ołtarz NMP Pocieszycielki w kaplicy na krucżankach. Uroczystego wprowadzenia bractwa do kościoła franciszkanów dokonano za pozwoleniem generała Zakonu Ojców Augustianów, który miał przywilej erygowania tych bractw we wszystkich kościołach⁵³.

Ze względu na kult łaskami słynącego wizerunku *Oblicza Zbawiciela* przy kościele franciszkanów uroczyste rozpoczęło swoją działalność Bractwo Przemienienia Pańskiego zatwierdzone i obdarzone odpustami przez papieża Klementa XIII w 1766 r.⁵⁴ Działalność tego bractwa ustała wkrótce, (zresztą pozostałych bractw również) z powodu kasaty klasztoru przez rząd austriacki.

Po dwóch pożarach w poł. XVIII w. (1753 i 1769) klasztor franciszkański podupadł. Choć jeszcze w 1764 r. w klasztorze nowosądeckim przebywało 12 zakonników (8 ojców, 1 kleryk i 3 braci)⁵⁵. Najtragiczniejszy w skutkach okazał się ostatni pożar, po którym kościoła franciszkańskiego już nigdy nie odbudowano. Wraz z przejściem Nowego Sącza pod panowanie Austrii rozpoczęło się szukanie przez rząd austriacki pretekstu do skasowania klasztoru franciszkanów. Rząd ten kierując się systemem józefinizmu podejmował wszelkiego rodzaju kontrole, wydawał zarządzenia, nakazy i upomnienia, mające na celu

⁵² Tamże, ss. 186–187.

⁵³ Tamże, s. 210.

⁵⁴ Por. A. Karwacki, *Materiały*, s. 251.

⁵⁵ AFK *Acta Provinciae Poloniae Ordinis Minorum Conventualium S. Patris Francisci ab A. D. 1764-to mense Octobri comparata per ARPM Joan. Capistr. Dutkiewicz P.P. Sac. Et ASS.P.*

zamknięcie klasztoru. W efekcie tej polityki klasztor został zniesiony dekretem cesarza Józefa II w 1785 r., a zakonników przeniesiono do klasztoru w Starym Sączu. Tak zakończył się chlubny i pożyteczny pobyt franciszkanów w Nowym Sączu, gdzie już nigdy nie wrócili. W 1789 r. rozebrano pozostałe ruiny kościoła i klasztoru, a ocalałe części, w tym kaplicę Przemienienia Pańskiego sprzedano protestantom⁵⁶.

3. Kult obrazu Przemienienia Pańskiego w kościele franciszkanów

Kościół franciszkanów w Nowym Sączu poprzez wiele wieków był nawiedzany przez wiernych ze względu na kult łaskami słynącego wizerunku Chrystusa Zbawiciela. Ten jeden z najcenniejszych obrazów, jakie przechowywała świątynia franciszkańska i który do dzisiaj odbiera cześć w kościele farnym św. Małgorzaty w Nowym Sączu przedstawia namalowane temperą na desce oblicze Jezusa Chrystusa. Wizerunek ten nazywany jest popularnie obrazem *Przemienienia Pańskiego* i jest zaliczany do cennych dzieł sztuki, ze względu na to, że malarskie wyobrażenie twarzy Zbawiciela z kościoła franciszkanów występuje w kulcie pod nazwą zarezerwowaną w ikonografii chrześcijańskiej dla zupełnie innego rodzaju przedstawień⁵⁷.

Najstarsza wzmianka o łaskami słynącym wizerunku w kościele franciszkanów pochodzi z 1596 r.⁵⁸ Dopiero w siedemnastowiecznych przekazach zapisane są dwa podania tłumaczące okoliczności umieszczenia obrazu w świątyni franciszkańskiej w Nowym Sączu. Pierwsza legenda głosi, że obraz został namalowany przez św. Łukasza Ewangelistę i znajdował się początkowo w Jerozolimie, a następnie na skutek układów dyplomatycznych między Imperium Otomańskim, a Moskwą stał się własnością księcia moskiewskiego. Ten z kolei miał go podarować królowi czeskiemu Wacławowi, który przebywał czasowo na Węgrzech. Gdy posłowie królewscy wracali z Moskwy na Węgry przewożąc cenny obraz, przejeżdżali przez wieś Kamienicę, tj. miejsce, gdzie później lokowano Nowy Sącz. Napotkali tam na trudności, gdyż konie i woły ciągnące wóz, na którym znajdował się obraz nie chciały jechać dalej. Wezwany na pomoc pustelnik III zakonu św. Franciszka rozkazał rozładować wóz. Widząc obraz *Przemienienia Pańskiego*, polecił go wyłożyć i pozostawić na zawsze w tej miejscowości, gdyż taką odczytał wolę Bożą. Król Wacław dowiedziawszy się o tym wydarzeniu,

⁵⁶ Por. J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, s. 34.

⁵⁷ Por. J. Domańska, *Obraz Przemienienia Pańskiego. Próba wyjaśnienia nazwy łaskami słynącego wizerunku z kościoła św. Małgorzaty w Nowym Sączu*, *Etnografia Polska*, XLI:1997, z. 1–2, ss. 47–68.

⁵⁸ AFK *Via et methodus*. Prowincjał w inwentarzu kościoła wymienia obraz, który czciło wielu ludzi.

nakazał założyć w tym miejscu miasto Nowy Sącz, a w wybudowanym przez siebie kościele i klasztorze OO. Franciszkanów polecił umieścić obraz⁵⁹.

Drugi natomiast przekaz zamieszczony jest w księgach wizytacyjnych prowincjała Konstantego Franciszka Małęgowskiego z roku 1679. Prowincjał napisał w swoim sprawozdaniu, że obraz został namalowany w greckiej pracowni św. Łukasza. Bizantyjski cesarz z Konstantynopola podarował wizerunek księciu ruskiemu Leonowi (Lwu), ten zaś przekazał go pustelnikowi żyjącemu w górach Karpatach. Z kolei pustelnik przyniósł obraz do nowowytbudowanego kościoła franciszkanów w Nowym Sączu⁶⁰.

Tak więc tradycja łączy pojawienie się obrazu w Nowym Sączu z założeniem miasta i fundacją klasztoru franciszkanów, fakty historyczne zaś, zwłaszcza sam obraz zdają się sugerować inny bieg wydarzeń, zapewne bardziej realny. Otóż najnowsze badania nad obrazem dowodzą, że prawdopodobnie powstał on na terenie Czech w latach 1350–1370, w klasztornej szkole malarstwa czeskiego, u mistrza, który pod wpływem techniki włoskiej, przy jego malowaniu mógł się posłużyć pierwowzorem, tzn. wizerunkiem *Sancta Sanctorum* z bazyliki na Lateranie w Rzymie. Do Polski i do Nowego Sącza mógł trafić z Czech wraz z franciszkanami, którzy w XV w. uciekali do Polski przed falą husytyzmu⁶¹.

Kult sławnego wizerunku w Nowym Sączu rozwijał się powoli w ciągu kolejnych lat i wieków. Jednak dopiero dokumenty z końca XVI w. jasno potwierdzają fakt, że wizerunek otaczany był dużą czcią przez mieszkańców Nowego Sącza i okolic. Przeprowadzający wizytację klasztoru prowincjał polskiej prowincji franciszkańskiej, Jan Donato Caputi w 1596 r. zapisał w księdze wizytacyjnej: *Imago Salvatoris ad quam est maxima devotio hominum*⁶². Już wtedy obraz przechowywano w osobnej kaplicy, którą później nazwano kaplicą Przemienienia Pańskiego. Nasilenie kultu obrazu nastąpiło w XVII w. zwłaszcza po roku 1611, kiedy podczas pożaru miasta spłonął kościół i klasztor franciszkanów. Mimo, że wtedy zniszczeniu uległ ołtarz, w którym znajdował się obraz Zbawiciela, sam obraz ocalał,

⁵⁹ Przekaz ten pochodzący z 1661 r. został przetłumaczony z łaciny przez o. Bonawenturę Sikorskiego i umieszczony w jego dziele z 1767 r. pt. *Zbiór Historyi, Łask, y Cudów, Obrazu Przemienienia Pańskiego, z przydatkiem różnego nabożeństwa i zupełnych Odpustów od Świętej Stolicy Apostolskiej, nadanych z okoliczności uroczystie wprowadzonego Bractwa tegoż Przemienienia Pańskiego Kollegiaty Nowosandeckiej, do Kościoła XX. Franciszkanów, ku pomnożeniu większej czci, y Chwały Boskiej przez X. Bonawenturę Sikorskiego, Gwardiana Konwentu Nowosandeckiego, Franciszkań, do Druku Podany, za pozwoleniem Zwierzchności Roku Pańskiego 1767, Kraków.*

⁶⁰ AFK *Notiones precipuae*.

⁶¹ Por. T. Bukowski, *Obraz „Veraicon” w nowosądeckim kościele św. Małgorzaty*, Rocznik Tamowski 1991/1992, ss. 5–23.

⁶² AFK *Via et methodus visitationis*.

choć był namalowany na desce, w powszechnym mniemaniu cudownie. Jedyne w górnej części obrazu pozostały od ognia *jakby zmarszczki widoczne*⁶³.

Od tej pory obraz Jezusa Chrystusa wpisał się na stałe w życie religijne mieszkańców miasta i okolic, a kościół franciszkański stał się miejscem pielgrzymek wiernych z okolicznych miejscowości. Wielu ludzi gromadziło się na modlitwę przed „cudownym” obrazem, wielu też otrzymywało łaski. O jego kulcie świadczą zapisy w archiwaliach ofiar na msze św. przed obrazem Zbawiciela, legaty oraz inne pieniężne darowizny na rzecz łaskami słynącego wizerunku.

Najstarszy zapis pochodzi z 1601 r. Według niego Brygida Niemcowa ofiarowała na ręce ówczesnego gwardiana o. Kaspra z Jarosławia 24 grz. i 18 gr. na kaplicę Oblicza Pana Jezusa⁶⁴. Najstarsze wspomnienie o kaplicy Przemienienia Pańskiego pochodzi z 1610 r., kiedy Wacław i Andrzej Czywińscy zapisali klasztorowi franciszkanów kapitał w wysokości 60 fl. i ubezpieczyli go na odziedziczonych dobrach we wsi Miłkowa. Klasztor był zobligowany tym zapisem do sprawowania 2 mszy św. w tygodniu (we wtorki i w piątki) w kaplicy Przemienienia Pańskiego⁶⁵.

Większość jednak zapisów miała miejsce po pożarze w 1611 r. Były to ofiary na odbudowę ołtarza Przemienienia Pańskiego. W 1616 r. Przeclaw Marcinowski, dziedzic wsi Męcina zapisał 10 fl. rocznie z kapitału na sumę 200 fl., na mszę św. w każdą sobotę przy ołtarzu w kaplicy Przemienienia Pańskiego za swoją duszę i krewnych⁶⁶.

W 1620 r. Marcin z Zawady Zawadzki zapisał klasztorowi dwa łany pola z łąką, za co franciszkanie zobowiązali do sprawowania mszy św. w każdy piątek przed ołtarzem Przemienienia Pańskiego⁶⁷. Kilka lat później (1629/1630 r.) Katarzyna z Młodatycz Kamińska, wdowa po Mikołaju Kamińskim zapisała klasztorowi na ołtarz Oblicza Chrystusowego kapitał w wysokości 500 złp na folwarku Straszowskim za rzeką Kamienicą. Franciszkanie sądeccy zobowiązali się do jednej cichej mszy św. w każdy tydzień w kaplicy, przed Obliczem Zbawiciela Chrystusa, wieczyście w intencji śp. Mikołaja i Katarzyny Kamiń-

⁶³ B. Sikorski, *Zbiór Historyi*, ss. 8–9. (Roku 1611, pożar [...], gdy też konwentu i kościoła naszego zasięgnął, zgorzało wszystko niedługo, nawet ołtarz Przemienienia Pańskiego, sam tylko obraz cudowny, lubo na tablicy drewnianej malowany, właśnie jak krzak Mojżeszowy nienaruszony, cały został i różnemi czasy w ogniach będąc nie zgorzał).

⁶⁴ *Acta Scabinalia saec. XVI–XVII*, t. 25, s. 875. Cyt. za: J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, s. 40.

⁶⁵ AFK *Acta Proae sub Faelici Regmine A.R.P. Stephani Tarcinas*, s. 174; B. Makowski, *Thesaurus*, s. 191. Haec est prima memoria prioris Capellae Transfigurationis Domini.

⁶⁶ Por. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 191.

⁶⁷ *Acta Castrensia Inscriptiones saec. XVI–XVIII*, t. 38, s. 1274. Cyt. za: J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, s. 40; B. Makowski, *Thesaurus*, s. 191.

skich⁶⁸. W 1635 r. Elżbieta Witowska z Sącza przeznaczyła na potrzeby odnowienia ołtarza Przemienienia Pańskiego 19 złp.⁶⁹

W następnym roku ołtarz odnowiono, a w obrazie umieszczono srebrną z pozłacanymi ornamentami *sukienkę*. Fundatorem był Marcin Frankowicz, mieszkaniec Nowego Sącza, długoletni ławnik tegoż miasta, później rajca miejski, wielki czciciel łaskami słynącego obrazu⁷⁰.

Rok 1657 był rokiem bardzo szczęśliwym dla nowosądeckiego kościoła franciszkanów. Wtedy Konstanty Lubomirski, starosta grodowy sądecki i podczaszy wielki koronny, dziedzic Wiśnicza i Jarosławia zapisał konwentowi na ręce o. Ferdynanda Żeromskiego na swojej własności, we wsi Poręba kapitał w wysokości 4500 złp., z którego rocznie klasztor miał otrzymywać 315 złp., z obowiązkiem odprawiania, co tydzień 6 mszy św. za zmarłych (m.in. w poniedziałki i piątki miały być sprawowane przy ołtarzu Przemienienia Pańskiego). Zapis ten, niewątpliwie był związany z wyzdrowieniem Lubomirskiego, jakiego doznał w ciężkiej chorobie w 1654 r. przed obrazem *Oblicza Zbawiciela* oraz z fundacją przez niego kaplicy Przemienienia Pańskiego⁷¹.

Kaplicę rzeczywiście wybudowano w 1676 r. z fundacji Lubomirskiego i w niej umieszczono obraz. Jej dokładny opis z 1763 r. oraz ołtarza, który znajdował się tam podaje B. Makowski, historyk zakonu. Kaplica początkowo była drewniana, pokryta także drewnianym gontem, później po pożarze w 1753 odbudowana z kopułą murowaną, pokrytą dachówką, ozdobiona białymi płytkami. Posiadała 5 ołtarzy (główny z Ikona Cudownego Oblicza Zbawiciela i z Najświętszym Sakramentem; Matki Bożej Szkaplerznej; św. Franciszka; św. Józefa oraz św. Antoniego z Padwy), ambonę, ławki oraz chór. W kaplicy tej bracia franciszkanie wspólnie modlili się śpiewając lub recytując psalmy⁷².

W kolejnych latach wiele legatów i zapisów zobowiązywało franciszkanów do sprawowania mszy św. w kaplicy Przemienienia Pańskiego przy łaskami słynącym obrazie. Zapisy takie pochodzą z następujących lat: 1658⁷³; 1666⁷⁴; 1691⁷⁵;

⁶⁸ *Acta Castrensia Inscriptiones saec. XVI–XVIII*, t. 44, s. 894. Cyt. za: J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, s. 40.

⁶⁹ *Acta Scabinalia saec. XVI–XVII*, t. 25, s. 73. Cyt. za: J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, s. 40.

⁷⁰ Tamże, t. 25, s. 875.

⁷¹ Por. J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, ss. 40–41; B. Makowski, *Thesaurus*, s. 201.

⁷² Por. B. Makowski, *Thesaurus*, ss. 206–207.

⁷³ W testamencie Jadwiga Wielogłowska podstarościna lubowelska, zapisała 400 fl. jako darowiznę do obrazu Oblicza Pańskiego. J. Sygański, *Historia Nowego Sącza*, ss. 42–43.

⁷⁴ Zapis na dobrach w Limanowej na sumę 3000 fl., zobowiązujący m.in. do mszy św. przed obrazem w soboty. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 201.

⁷⁵ Kapitał Stanisława Bemusa, rajcy sądeckiego i pisarza komory skarbowej na roli Mogiłańskich na sumę 1000 fl. zobowiązujący do odprawienia mszy św. co piątek w Wielkim Poście

1694⁷⁶, 1698⁷⁷; 1715⁷⁸; 1722⁷⁹. Potwierdzają one kult obrazu Oblicza Zbawiciela, który rozwinął się w XVII i XVIII w.

W XVII w. po Soborze Trydenckim pojawił się nowy sposób kultu i oddawania czci „cudownym” obrazom. Mianowicie obok łaskami słynącego wizerunku wieszano ozdoby wotywnie i inne dary, będące formą dziękczynienia za otrzymane łaski oraz dowodem szczególnej czci Jezusa lub Maryi lub jakiegoś świętego. Ozdoby te wyróżniały „cudowny” obraz spośród innych obrazów oraz były świadectwem, że cieszy się on wielką popularnością wśród wiernych. Podobnie było w Nowym Sączu w kościele franciszkanów, gdzie zdecydowanie największym kultem wiernych otaczany był obraz Zbawiciela w kaplicy Przemienienia Pańskiego. Obraz był przyozdobiony najliczniejszymi wotami i darami. Liczne wota składane jako podziękowanie Jezusowi za otrzymane łaski stanowiły swego rodzaju ozdobę całej świątyni franciszkańskiej. Potwierdzają to inwentarze kościoła spisywane podczas wizytacji prowincjalnych i innych okoliczności z lat: 1615⁸⁰, 1618⁸¹, 1637⁸², 1647⁸³, 1781⁸⁴. Tak, więc z biegiem lat ilość darów w postaci wotów wzrastała, a obraz coraz bardziej przyozdabiano. Wszystkie te wota świadczyły o wielkiej czci i zaufaniu ludu do *Oblicza Zbawiciela* w wyprasaniu potrzebnych łask.

W latach 1611–1763 zarejestrowano 18 autentycznych łask i uzdrowień zdziałanych w powszechnym mniemaniu cudownie przy wizerunku *Oblicza Zbawicie-*

I odśpiewania hymnu *Patris Sapientia* z wystawieniem Najświętszego Sakramentu w kaplicy Przemienienia Pańskiego. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 201.

⁷⁶ W tym roku miały miejsce dwa zapisy na msze św. w kaplicy Przemienienia Pańskiego. Jedną Jakuba Stadnickiego, kanclerza królewskiego na zamku w Bieczu oraz drugą Grzegorza Hieronima Sędzimirza dziedzica Łukowicy. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 201.

⁷⁷ Ofiarodawcą był Wojciech Grabowski. Zapis na 30000 fl. był ubezpieczony na dobrach w Łące Dolnej. Franciszkanie zostali zobowiązani do odprawienia 26 mszy św. śpiewanych w ciągu roku, w soboty przed ołtarzem Oblicza Zbawiciela. B. Makowski, *Thesaurus*, ss. 201–202.

⁷⁸ Jan Morski zapisał na swoich dobrach w Łososinie Górnej i Kisielówce legat na m.in. mszę św. czytana przy cudownym obrazie. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 202.

⁷⁹ Testament Stanisława z Męciny Krzesza nadawał prawo franciszkanom nowosądeckim do sumy 1000 fl. ubezpieczonych na dobrach w Łapanowie i zobowiązywał ich do 1 mszy św. w tygodniu w kaplicy Przemienienia Pańskiego – B. Makowski, *Thesaurus*, s. 202.

⁸⁰ AFK *Acta visitationis localis*.

⁸¹ AFK *Visitatio localis*. (Na obrazie Oblicza Pana Jezusa przybyło 29 wotów).

⁸² AFK *Acta provinciae Maioris et Minoris*, ss. 128–138 (obraz Oblicza Pana Jezusa cały obity srebrną blachą w promieniach z 17-ma kamieniami. Na nim tabliczek srebrnych 80 różnych z grawerowanymi osobami; prócz tego agnusków srebrnych 6, koralów 31; obrączka złota; dwa moskiewskie obrazy).

⁸³ AFK *Acta Proae sub Faelici Regimine A.R.P. Stephani Tarcinas*, s.174 (dwie wielkie srebrne tablice u Oblicza Pana Jezusa).

⁸⁴ Por. A. Karwacki, *Materiały*, s. 235. Na cudownym obrazie Przemienienia Pańskiego suknia srebrna i korona srebrna; 37 wotów.

la. Dlatego prawdopodobnie burmistrz, rajcy i ławnicy Nowego Sącza wystawili w 1767 r. specjalny dokument potwierdzający cudowność obrazu. Zbiegło to się z kilkoma innymi ważnymi wydarzeniami związanymi z łaskami słynącym obrazem. Otóż w tym roku obraz powrócił z nowosądeckiego zamku do odrestaurowanego po pożarze kościoła i kaplicy u franciszkanów. W tym samym roku ukazała się drukiem okolicznościowa broszurka napisana przez ówczesnego gwardiana konwentu nowosądeckiego o. Bonawenturę Sikorskiego⁸⁵, która opisywała legendy dotyczące obrazu, najważniejsze wydarzenia z jego historii oraz doznane za jego przyczyną łaski i cuda. Wtedy też uroczyscie rozpoczęło swoją działalność przy kościele franciszkanów bractwo Przemienienia Pańskiego zatwierdzone i obdarzone odpustami przez papieża Klemensa XIII w 1766 r.⁸⁶

Kult łaskami słynącego obrazu Oblicza Zbawiciela w kościele franciszkańskim rozwijał się do roku 1785. Wtedy dekretem austriackiego cesarza Józefa II został zniesiony klasztor franciszkanów w Nowym Sączu. Wraz z kasatą konwentu został przerwany kult obrazu. Upadło także bractwo Przemienienia Pańskiego, a zakonnicy zostali przeniesieni do klasztoru w Starym Sączu. Początkowo franciszkanie pragnęli zabrać ze sobą wizerunek Oblicza Zbawiciela, jednak stanowczo sprzeciwili się temu mieszkańcy i na prośbę ówczesnego dziekana kolegiaty św. Małgorzaty ks. W. Mrozińskiego oraz za zgodą bpa tamowskiego Jana Duvalla obraz umieszczono w kościele farnym. Tam początkowo kult bardzo osłabł. Ożywił się dopiero po 1845 r., gdy ówczesny papież Grzegorz XIV udzielił odpustu zupełnego za nawiedzenie kościoła farnego w święto Przemienienia Pańskiego⁸⁷.

To krótkie opracowanie dotyczące życia i działalności franciszkanów w Nowym Sączu pozwala żywić nadzieję, że przyczyni się ono do lepszego poznania historii franciszkanów polskich i pozwoli na nowo spojrzeć na proces rozwojowy zakonu, jaki dokonał się na omawianych terenach od XIII do XVIII w. Klasztor w Nowym Sączu nie istnieje już od ponad dwustu lat, dlatego wydaje się, że przypomnienie o jego istnieniu i oddziaływaniu na wiernych jest rzeczą potrzebną i pożyteczną.

⁸⁵ Por. B. Sikorski, *Zbiór Historyi*.

⁸⁶ Por. A. Karwacki, *Materiały*, s. 251.

⁸⁷ Tamże.

Summary

Adam Maczka OFMConv

The forgotten Franciscan Monasteries – Nowy Sącz

The Monastery of Brothers Minor Conventuals in Nowy Sącz was one of the oldest Franciscan Monasteries in Poland. Its beginnings date at the end of the 13th century. Its design together with the church was an important historical achievement of gothic architecture. Interesting history supported with relevant background sources and Franciscan living and their activity and influence on the surroundings became an inspiration to this work. The main goal of this work is to be a reminder of the existence of the Franciscan Monastery in Nowy Sącz and an attempt to show its history from the arrival of the first Franciscans until its closing. Chronological framework covers the period from the end of the 13th century until 1785. The end of the 13th century was the beginning of permanent stay in Nowy Sącz because the foundation of the monastery by King Wacław II dates back to the end of 13th or the beginning of the 14th century. In 1785 the monastery shared the fate of many monasteries in Poland and was closed by the decree of Austrian czar Joseph II. The church was closed for worship as well.

This work is divided into three parts. The first part is an attempt to answer the question: what was the exact date and who founded the Franciscan monastery in Nowy Sącz. The second part presents a short history of the convent and Franciscan activities. The third part shows the gradual growth of veneration around the painting of the Face of the Redeemer that was famed with graces and located in the Franciscan church.

DZIAŁALNOŚĆ EDUKACYJNA SIÓSTR KLARYSEK W KRAKOWIE I STARYM SĄCZU

Zbliżająca się dwusetna rocznica założenia szkoły dla dziewcząt świeckich przez siostry klaryski w klasztorze św. Andrzeja w Krakowie skłoniła mnie do odnowienia jej pamięci. Równocześnie zamierzyłem naszkicować także działalność podobnej szkoły, jeszcze wcześniejszej, założonej przez klaryski w Starym Sączu.

Niniejszy artykuł będzie zawierał cztery części. W pierwszej znajdują się zdarzenia świadczące o tym, że w Zakonie św. Klary z Asyżu (OSC) i w klasztorach klariańskich w Krakowie i w Starym Sączu prowadzono nauczanie i wychowywanie dziewcząt, co było zgodne z praktyką stosowaną w innych zakonach żeńskich, jak również było działaniem na rzecz pozyskiwania powołań do swego zakonu i klasztoru.

Następnie zostanie naszkicowana sytuacja szkolnictwa na ziemiach polskich pod zaborem austriackim po roku 1772, na którego terenie znalazły się dwa najstarsze i główne klasztory klariańskie – w Krakowie i w Starym Sączu.

W kolejnej części artykułu zostanie przedstawiona historia szkoły prowadzonej przez siostry klaryski w Krakowie.

W ostatniej części zostanie zamieszczone opracowanie działalności szkoły przy klasztorze sióstr klarysek w Starym Sączu.

1. Edukacja klariańska przed rokiem 1772 i nowa jej konieczność pod zaborem austriackim

W odniesieniu do początków historii polskich klarysek czytamy, że probantki otrzymywały mistrzynię, która miała być jedna z „najdzielniejszych zakonnic”. Ona zaprawiała je do życia świętego i zacnych obyczajów według *Reguły*. Zapewne uczyły się już czytać po łacinie i śpiewać.

Wolno było przyjmować także młode dziewczęta, np. w Sączu spotykamy 6-letnią Klarę Jakóbownę, jako przyszłą kandydatkę.

Na razie uczyły się, a profesję mogły składać, kiedy dochodziły do stosownego wieku. Nauka oprócz czytania i śpiewu obejmowała także roboty ręczne, jak hafty, krosna itp¹.

Przyjmowanie do klasztoru, a łącznie z tym wychowanie religijne, moralne i intelektualne, nie tylko kandydatek do życia zakonnego, ale także dziewcząt powierzonych przez rodziców na wychowanie, było praktykowane przez zakony żeńskie wcześniejsze od zakonu św. Klary z Asyżu. Na przykład z *Żywotu św. Agnieszki z Pragi* wiemy, że jako trzyletnie dziecko została przez swego ojca, króla Przemysła Ottokara I, wysłana na wychowanie do klasztoru cysterek w Trzebnicy na Śląsku, a potem jako sześciolatka do klasztoru Norbertanek w Doxanach na terenie Czech².

Do programu szkół klasztornych należała nauka łaciny i umiejętność pisanja, połączone ze sztuką artystycznych haftów i iluminowaniem kodeksów, z których słynęły ówczesne klasztory żeńskie. Z zajęć praktycznych uczono gospodarstwa domowego, robót ręcznych, a więc przędzenia i tkania, oraz kunsztownego ozdabiania szat liturgicznych.

Pielęgnowanie chorych, opatrywanie ran, sporządzanie z ziół środków leczniczych należało do całości wykształcenia, tak samo jak śpiew i gra na instrumencie muzycznym. Wszystkie te informacje przekazał nam hagiograf św. Jadwigi Śląskiej, fundatorki klasztoru w Trzebnicy³.

To zadanie wychowania i kształcenia dziewcząt podjęły także klasztory klaryńskie, zresztą zgodnie z *Regulą* za przykładem samej św. Klary z Asyżu, skoro w swej *Regule* (rozdz. II, 18–20) mówi o przyjmowaniu do klasztoru dziewcząt na wychowanie przed ich dojściem do wieku wymaganego do nowicjatu:

Młode dziewczęta, przyjęte do klasztoru zanim osiągnęły wiek przepisany, mogą być ostrzyżone i po złożeniu ubrania świeckiego nosić suknie na podobieństwo zakonnych według uznania ksieni. Gdy jednak dojdą do wieku przepisanego mają otrzymać habit taki jak wszystkie i złożyć profesję. Dla nich i dla innych nowicjuszek ksieni niech wyznaczy Mistrzinię spośród najroztropniejszych sióstr klasztoru, która by je pilnie uczyła świętobliwego życia i dobrych obyczajów, zgodnych z wymaganiami naszej profesji⁴.

¹ Por. K. Kantak *Klaryski XIV i XV w.*, s. 255, w: *Franciszkanie polscy*, t. 1, Kraków 1937, ss. 237–270.

² Por. Najstarsza „*Legenda*” o św. Agnieszce z Pragi, rozdz. I, w: „*W nurcie franciszkańskim*”, t. 3, Kraków 1993, s. 93.

³ Por. B. Suchoniówna, OSU, *Jadwiga Śląska*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, Poznań 1871, s. 457n.

⁴ *Reguła św. Klary z Asyżu*, rozdz. II, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, Warszawa 1981, s. 311.

Potwierdzeniem faktu przyjmowania małych dziewcząt do klasztoru w San Damiano przez św. Klarę jest zeznanie siostry Łucji z Rzymu, mniszki klasztoru św. Damiana w procesie kanonizacyjnym św. Klary:

Zapytana, przez jak długi czas przebywała w klasztorze, odrzekła, że pod względem dobrych uczynków, jak to się jej zdaje, była bardzo krótko, ale pod względem czasu była tak długo, że nie pamięta. Jako, że Pani Klara przyjęła ją do klasztoru dla miłości Boga, kiedy była jeszcze bardzo mała⁵.

Natomiast w *Regule* papieża Urbana IV z roku 1263 nie ma mowy o małych dziewczętach w klasztorze, ale wiadomo, że ta *Regula* nie mówi o wszystkich przejawach życia w klasztorach klarykańskich. Niektóre z nich zostały po prostu przejęte z tradycji monastycznej jako oczywiste i nie było potrzeby o nich pisać. Ale skądinąd wiemy, że w klasztorze starsądeckim były małe dziewczęta na wychowaniu.

W rozdziale 50 i 51 *Żywotu św. Kingi* znajdujemy opis dwu zdarzeń dotyczących takiej młodej dziewczynki:

Siostra Klara została przyjęta do klasztoru, gdy miała 6 lat życia, i na początku uczyła się abecadła i *credo*. Przyszła do szczęsnej pani tam, gdzie ona mieszkała. Szczęsna pani ujrzawszy ją, podała jej swoją książkę mówiąc: Czytaj na tej książce, córko. A gdy uczyniła nad nią znak krzyża, dziewczynka zaczęła czytać ten *Psalms*: Laudate Dominum, omnes gentes – Chwalcie Pana, wszystkie narody (Ps. 116, 1), którego nigdy się nie uczyła.

Gdy jeszcze była ona bardzo młoda, pewnego razu, gdy przypadkowo spadła z krzyżanku, wielki gwóźdź przebił jej gardło. Już martwą przeniesiono do pani, która przeżegnawszy ją drzewem Krzyża Pańskiego, przywróciła do pierwotnego życia⁶.

W tymże *Żywocie św. Kingi*, w opisie trzeciej inwazji Tatarów i ucieczki Kingi z siostrami klaryskami ze Starego Sącza do zameczku w Pieninach, autor mówi o grupie dziewcząt z klasztoru sądeckiego, które później były w nim klaryskami i które on znał jako takie, dlatego wymienia je imiennie.

⁵ Proces kanonizacyjny św. Klary z Asyżu, zeznanie 8, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, Warszawa 1981, s. 358.

⁶ *Żywot*..., rozdz. 50 i 51.

W czasie ucieczki przed Tatarami małe dziewczęta zostały powierzone kmieciom, żeby je przewieźli do zamku, zwanego Pieniny, celem uratowania im życia. Ale kmiecie (...) wyrzucili te młode siostry do śniegu w lesie (...), a porzuciwszy je, uciekli. A one, dziewczęcym zwyczajem podniosły płaczliwy lament. Były to siostry: Zofia, Klara, Michaela i Salomea. One wszystkie, z woli Bożej i dla zasług szczęsnej pani, w widoczny sposób uniknęły niebezpieczeństwa śmierci i zostały zdrowo do pani doprowadzone⁷.

Jeszcze jedno zdarzenie opisane w *Żywocie Świętej Kingi* potwierdza fakt, że klasztor starosądecki przyjmował młode dziewczęta na wychowanie. Zdarzenie jest charakterystyczne, bo dotyczy księżniczki Anny, córki bł. Jolenty, czyli siostrzenicy św. Kingi, która była przez rodziców przeznaczona do życia zakonnego w nowym klasztorze klariańskim w Gnieźnie.

Pewnego razu siostra Anna, księżniczka, przebywając w kaplicy poczuła od welonu Kingi woń spalenizny; bo jedna z pięciu świec, które paliły się w oratorium, przypadkowo spadła i całkiem spaliła na szyi szczęsnej pani zawicie. Siostra Anna szybko nadbiegłszy, ogień na szyi tejże pani ugasiła i gdy ta siostra chciała zbadać, kto był przyczyną tego wypadku, szczęsna pani nakazała jej, by nie rozgłaszała sekretu jej pobożności⁸.

Jeżeli klasztor starosądecki już za życia swej założycielki św. Kingi prowadził edukację małych dziewcząt, to analogicznie trzeba przyjąć, że czyniły to także klasztory bł. Salomei Piastówny i klasztor bł. Jolenty w Gnieźnie.

Cytowany wyżej historyk polskich klarysek, w odniesieniu do czasu od 1517 do 1795, zapisał:

Zachodzi pytanie, czy i w jakim stopniu klaryski dawały naukę i wykształcenie dziewczętom. Niestety, nasze dane mało o tym mówią. Sam fakt poświadczają wzmianki w *Reformacjach* i urząd mistrzyni panien świeckich. Do pewnego stopnia przyjmować dziewczęta na wychowanie oznaczało też przygotowywać sobie kandydatki do zakonu. Naukę ich winniśmy wyobrażać sobie na wzór wszystkich innych ówczesnych zgromadzeń: czytanie i pisanie polskie, śpiew, muzyka, robotki, kuchnia i spiżarnia, rachunki, a w drugiej połowie XVIII stulecia przynajmniej gdzieś język francuski, taniec.

⁷ *Żywot*..., rozdz. 34.

⁸ *Żywot*..., rozdz. 33.

Cała ta nauka była bezpłatna, przynajmniej o ile udzielały jej same mniszki. Jeśli brano postronne nauczycielki, np. do języka francuskiego, opłacały je uczennice. Poziom tych szkół był skromny, wiadomości wyniesione z nich szczupłe. Wszakże w ówczesnych warunkach społecznych takie rudymenta szkolnictwa kobiecego miały swą wartość, tym bardziej, że „inne czynniki zgola się on nie troszczyły”⁹.

Wspomniane wyżej *Reformacje* to dekrety, za pomocą których biskup krakowski Jerzy kardynał Radziwiłł w roku 1594 dokonał reformy klasztorów klariańskich w Krakowie i Starym Sączu. Na mocy breve Klemensa VIII (12 IX 1596) klasztory te kardynał wyjął spod władzy prowincjała franciszkanów konwentualnych i poddał jurysdykcji biskupa krakowskiego. Dokonana reforma nie nawiązywała do źródeł franciszkańsko-klariańskich, ale tchnęła duchem Soboru Trydenckiego, według wizji, jaką posiadał kardynał Jerzy w swej neofickiej gorliwości.

Pozwolił między innymi przyjmować dziewczęta na wychowanie, lecz nie na dłużej jak do 16 roku życia. Wówczas miały albo zostać zakonnicami, albo wrócić do domu¹⁰.

Tak jak całe życie sióstr klarysek od tego czasu, tak również instytucja nauczania i wychowania prowadzona była przez klasztor krakowski i starosądecki, podlegała nadzorowi komisarza biskupiego.

Ponadto Święta Kongregacja w deklaracji z 27 maja 1603 roku określiła, że „panienki dla ćwiczenia mają być przyjmowane do klasztoru za zgodą zakonnic przez sekretne wrota. Panienki te nie mogą być młodsze niż 7-letnie, ani starsze niż 25-letnie. Po dojściu do tego wieku mogą być albo odsyłane do swoich domów, albo gdy zechcą przyjąć Zakon, obleczone w habit. Sług nie mogą z sobą wprowadzać. Liczba tych panienek powinna być wyznaczona, powinny mieć miejsce do nauki i spania oddzielone od cel zakonnych”.

Księgi kasowe klasztoru krakowskiego (od 1715 do 1788) wykazują, że „panny świeckie” pochodziły z różnych rodów: były między nimi kasztelanki, cześnikówny, starościanki, stolnikówny. Z tych ksiąg można też wywnioskować, czego się uczyły, podane są bowiem wydatki na podręczniki, a mianowicie na arytmetykę praktyczną, katechizm, geografę, gramatykę niemiecką. Była także podana pensja dla „Madame”, stąd wniosek, że uczyły się języka francuskiego. Taki stan trwał aż do roku 1802, w którym zgromadzenie przystąpiło do sprawy założenia szkoły normalnej dla dziewcząt¹¹.

⁹ K. Kantak, *Klaryski XIV i XV w.*, t. 2, s. 371.

¹⁰ Tamże, s. 343.

¹¹ Por. *Historia szkoły... PP. Klarysek w Krakowie*, maszynopis z 1956 r., s. 1.

2. Sytuacja szkolnictwa po roku 1772

Na ziemiach polskich zajętych przez Austrię w 1772 roku, znajdowały się szkoły parafialne, utrzymywane przez proboszczów. Uczono w nich czytania, pisanie, rachunków i katechizmu. W niektórych szkołach miejskich uczono początków łaciny. Jan Felbiger przygotował ordynację o szkołach elementarnych, którą w 1774 roku zatwierdziła cesarzowa Maria Teresa. Ordynacja zniósła zwierzchnictwo kościelne nad szkołami i poddała je pod władzę czynników świeckich.

Według tej ordynacji planowano założyć szkoły trywialne dla dzieci wiejskich, szkoły elementarne wyższego rzędu, tzw. główne, dla dzieci w miastach, oraz szkoły normalne dla dzieci Lwowa i innych ważniejszych miast. Celem szkół było szerzenie języka niemieckiego i germanizacja. Pod koniec XVIII wieku w Galicji istniały 144 szkoły i na 3 i pół miliona mieszkańców było 7847 uczniów.

Szkolnictwo średnie znajdowało się w gorszej sytuacji. Na ziemiach pierwszego zaboru austriackiego było 15 szkół średnich: 6 jezuickich, 4 pijarskie, reszta należąca do innych zakonów i do Uniwersytetu Jagiellońskiego. Władzę nad nimi objęła Nadworna Komisja Studiów. W roku 1784 liczbę gimnazjów zmniejszono do sześciu, a dziewięć dawnych zamieniono na szkoły elementarne. Głównymi przedmiotami była łacina, niemiecki, religia. Inne przedmioty traktowano ubocznie. Prowadzono akcję germanizacyjną. Od roku 1784 istniał drugi uniwersytet, założony przez cesarza Józefa II we Lwowie, z językiem wykładowym łacińskim.

W 1805 roku wyszła tzw. ustawa szkolna. Dla wsi i małych miast przeznaczone były szkoły trywialne, a ich głównym zadaniem było umoralnianie. Inicjatywa wychowawcza należała do proboszcza, a utrzymanie szkół do właścicieli ziemskich. Nauczanie było w języku polskim i częściowo niemieckim.

W miastach obwodowych zakładano szkoły główne dla dzieci, które albo miały kształcić się wyżej, albo pracować w zawodzie. I tu uczono w języku niemieckim. W poszczególnych stolicach krajów podlegających Austrii i w ważniejszych miastach ustawa z 1805 roku przewidywała szkoły realne w miejsce dawnych szkół normalnych. W 1805 roku władze austriackie oddały szkolnictwo ludowe pod nadzór biskupów.

Rok 1805 przyniósł gimnazjom austriackim zmiany na lepsze. Ustanowiono nauczycieli do poszczególnych przedmiotów, zwiększono wymiar przedmiotów matematycznych i przyrodniczych. Nauczanie odbywało się w języku niemieckim i łacińskim, język polski był tylko pomocniczym. Posługiwano się metodą pamięciową. Kierownikiem gimnazjum był prefekt, dyrektorem najczęściej starosta obwodowy, który od strony politycznej czuwał nad działalnością nauczycieli i uczniów. Nauczanie odbywało się według zatwierdzonych podręczników. Celem szkoły była germanizacja i wychowanie na dobrych poddanych. W roku

1805 władze austriackie zamknęły uniwersytet lwowski i w jego miejsce otworzyły gimnazjum. Część profesorów ze Lwowa przeniesiono do Krakowa, gdzie germanizowano Uniwersytet Jagielloński. Uniwersytet we Lwowie otwarto ponownie w roku 1817¹².

W myśl zasad józefinizmu władze zaborcze austriackie znosiły klasztory kontemplacyjne. Aby nie ulec kasacji, klasztory te często podejmowały się działalności społecznej, stając się w ten sposób pożyteczne. Najczęstszą formą tej działalności było prowadzenie szkół i szpitali. Siostry Klaryski krakowskie i starsądeckie podjęły się prowadzenia szkół, nawiązując w ten sposób do swojej tradycji ogólnozakonnej i polskiej.

3. Szkoła klariańska w Krakowie

Do przedstawienia działalności szkoły krakowskiej miałem do dyspozycji obfity materiał w publikacjach drukowanych i w źródłach archiwalnych. Do druków należy przede wszystkim wydawnictwo pamiątkowe: *Stulecie Szkoły Żeńskiej PP. Franciszkanek przy kościele Św. Andrzeja w Krakowie 1803–1903*, Kraków 1903, ss. 107. Oprócz innych zawartych w tej publikacji materiałów znajduje się w niej opracowanie Józefy Januszówny: *Krótki zarys stuletnich dziejów szkoły przy klasztorze Św. Andrzeja w Krakowie*, ss. 20–35.

Nowszy zarys dziejów zaczerpnąłem z pracy o. Zenona Pięty OFMConv: *Szkoła klarysek w Krakowie*, [w:] „Polskie klaryski pod zaborami i w Księstwie Warszawskim 1772–1815”, Warszawa–Rzym 1981, ss. 204–213, oraz: *Prowadzenie szkół*, [w:] „zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970, cz. I, Warszawa 1978, ss. 13n.

Materiały archiwalne, z których mogłem korzystać, są następujące, w porządku chronologicznym:

1. *Przepisy dla Szkół Normalnych Krakowskich Panien Świeckich przy klasztorze WW. PP. Franciszkanek od roku 1804*, rękopis, ss. 68.
2. *Kronika Szkoły św. Andrzeja od roku 1802 do 1899, do 1918. Zebrana i ułożona z dawnych dokładnych notatek przez teraźniejszą Prefektę tejże Szkoły IMCi P. Emilię Bugielską*, Kraków 1899.
3. *Zdarzenia od r. 1899 do 1901, i spisane przez S. Zofię Ciechańską, i Od roku 1901 do 1917 i (H.J.)*. Faktycznie *Kronika* kończy się na roku 1918.
4. Dwa luźne fascykuly zapisów kronikarskich.
5. *Historia Prywatnego Żeńskiego Gimnazjum Krawieckiego im. Św. Andrzeja PP. Klarysek w Krakowie w okresie okupacji do 1 lipca 1942 r.*, maszynopis, ss. 39–49.

¹² Por. Z. Pięta, *Polskie Klaryski*, Warszawa–Rzym 1981, ss. 195–197.

6. S. Jadwiga Kosińska, *Historia szkoły podstawowej i zawodowej im. Św. Andrzeja PP. Klarysek w Krakowie (na podstawie aktów kroniki i z własnego przeżycia)*, Kraków 1956, maszynopis, ss. 38.

Siostry klaryski w klasztorze św. Andrzeja w Krakowie, „pragnąc przyczynić się do pomnożenia pospolitego dobra”, postanowiły w roku 1802 założyć i utrzymywać własnym kosztem szkołę dla panien świeckich. Przez cały rok 1802 i część roku 1803 trwały przygotowania pod nadzorem odpowiednich komisji państwowych. Gdy budynek był gotowy, cesarz dekretem z dnia 25 listopada 1802 roku zatwierdził erekcję szkoły.

Ksieni Marianna hr. Sierakowska, za wiedzą i radą ks. Józefa Olechowskiego, administratora diecezji krakowskiej, zwróciła się o pomoc w przygotowaniu nauczycielek do klasztoru sióstr Benedyktynek w Staniątkach. Chodziło głównie o wyćwiczenie się przyszłych nauczycielek w języku niemieckim. W tym celu wyjechały do Staniątek trzy siostry: Kunegunda Borówkiewiczówna, Anna Bogdani i Katarzyna Piątkowska, którym towarzyszyły siostry: Katarzyna Napiórkowska i Julianna Zygmuntowska.

Po wizycie w lipcu 1803 roku gubernatora lwowskiego, Józefa de Urmont, w towarzystwie m.in. dyrektora szkół normalnych Wohlfeila i komisarza klasztoru ks. Augustyna Lipińskiego, oraz 31 sierpnia ks. Józefa Olechowskiego, 1 września 1803 roku nastąpiło uroczyste otwarcie szkoły mszą św., którą odprawił ks. kanonik katedralny Augustyn Lipiński.

Szkoła składała się z klasy elementarnej i z trzech klas normalnych. Co do wymiaru godzin, czasu nauki i sposobu uczenia, stosowano się do rządowych przepisów dla szkół normalnych. Jako podręczników do nauki używano książek przepisanych na szkoły w Królestwie Polskim. Szkoła przyjmowała wszystkie dzieci, nawet najuboższe. Lekcje odbywały się dwa razy dziennie, po 5 godzin naukowych i 2 godziny robót kobiecych. Pierwszą prefektą szkoły była s. Agnieszka Hebdówna, pierwszym, tymczasowym katechetą ks. Dominik Reisman, dominikanin, jako umiejący po niemiecku.

W roku 1806 radca dworu z Wiednia, J.W. Dankesreiter, zwiedził szkołę i uczestniczył w egzaminie półrocznym, który wykazał „znakomity postęp uczenia w nauce”. Na podstawie jego relacji Gubernium wydało dekret najwyższego uznania, podpisany przez Józefa Jana Berskiego, dyrektora szkół normalnych, 4 grudnia 1805 roku.

14 lipca 1809 roku wkroczył do Krakowa na czele wojska polskiego książę Józef Poniatowski. Ówczesna ksieni, Katarzyna Napiórkowska, zadeklarowała dalszą gotowość prowadzenia szkoły, m.in. pisząc:

Nie mogę nie oświadczyć, iż jeżeli tę ofiarę z majątku i usług naszych nie wzdrygałyśmy się uczynić, zostając pod obcym panowaniem, tym

słodziej będzie nam nieść ją teraz dla okrywającej się pod opieką Napoleona nieśmiertelną sławą Ojczyzny naszej.

Gdy w roku 1813 Rosjanie zajęli Księstwo Warszawskie, a rząd Księstwa opuścił Warszawę i przybył do Krakowa, wtedy na egzaminie publicznym szkoły przewodniczył Stanisław Potocki, senator i wojewoda Księstwa Warszawskiego.

Kongres Wiedeński z 1815 roku ustanowił z Krakowa wraz z okręgiem wolne i naturalne miasto. Część biskupstwa krakowskiego znalazła się za granicą rosyjską, również dobra klasztorne, od których dochody służyły na utrzymanie szkoły. Dla klasztoru Św. Andrzeja nastały ciężkie czasy. Mimo tego Konwent nadal utrzymywał szkołę, która rozwijała się powoli, lecz stale. Wzrastała liczba dziewcząt wychowywanych w konwikcie. Było ich po 21, pomimo że w akcie erekcyjnym klasztor zobowiązał się tylko do utrzymywania 10-ciu. Wszyscy wizytatorzy szkoły oddawali jej zawsze wielkie pochwały.

W roku 1831 weszła w urzędowanie Wielka Rada Uniwersytetu Jagiellońskiego i Dozór Główny szkół początkowych. Szkołę wizytowali m.in. ks. Łańcucki, scholastyk katedralny, Ferdynand Koisiewicz, prof. UJ, ks. Leon Laurysiewicz, prof. UJ, ks. Karol Teliga, prof. UJ delegowany do nadzoru szkoły.

W 1846 roku Austria zajęła Wolne Miasto Kraków, wszakże ten rok niczym szczególnym nie zaznaczył się w dziejach szkoły. Natomiast straszny pożar, który w roku 1850 zniszczył Kraków, wpłynął na działalność szkoły. W tym roku popis publiczny nie odbył się wcale, na skutek „zamieszania pożarem tego roku przyciągniętego”.

W roku 1853 weszły zmiany w organizacji szkoły. Dotyczyły głównie większego nacisku na naukę języka niemieckiego, rachunków z pamięci, nauki poglądu (*Anschauungsunterricht*), zniesienie rozdziału nauki jednego przedmiotu pomiędzy dwie nauczycielki. W 3 lata później usunięto klasę elementarną, a dodano klasę czwartą. W każdej klasie uczennica przechodziła dwa oddziały, dlatego nauka trwała 8 lat. Niebawem wprowadzono nowe przedmioty, m.in. fizykę i historię literatury, wykładane przez profesorów dochodzących.

W roku 1868 „publiczność domaga się nauki języka niemieckiego i francuskiego od rodowitych cudzoziemek. Ulegając temu, Zgromadzenie musiało ponieść nowy wydatek, sprowadzając rodowitą Francuzkę w osobie panny Progin”.

Powstanie styczniowe w roku 1863 i jego stłumienie odbiły się na klasztorze i szkole. W 1866 r. Rosja zabrała dobra duchowieństwa diecezji krakowskiej. Fundusz na utrzymanie szkoły zabezpieczony na dochodach z tamtych dóbr, zniknął zupełnie. Nad szkołą zawisło widmo zagłady, groziło jej zamknięcie.

Reskryptem z dnia 19 sierpnia 1866 roku Namiestnictwo zezwoliło na przekształcenie szkoły w 5-klasową. Działo się to za przełożęstwa ksieni Teresy Leszczyńskiej. Kierownikiem i katechetą był wtedy światły i energiczny ks. Marcin Chmielewski, prefektą była s. Marcjanna Bednarska.

Podniesiono wpisowe. Krakowianie chętnie je płacili, byle tylko szkoła trwała nadal, a kształciła około 300 uczennic. Przez kilka lat z rzędu, od 1867 do 1876, miasto Kraków wspierało zakład subwencjami. Gdy rząd rosyjski zwrócił częściowo zabrane fundusze, odpadł zasiłek od miasta i klasztor nadal swoim kosztem szkołę utrzymywał, a nawet ją rozszerzył, dodając w roku 1870 klasę szóstą. W roku 1876 przygotował dla tej klasy osobną salę.

Ustawa z 25 maja 1869 roku, w miejsce dawniejszych duchownych i świeckich organów nadzorczych, ustanowiła Rady Szkolne Krajowe, okręgowe i miejscowe. Szkoła przeszła pod ich nadzór. Inspektor szkolny zażądał w 1878 roku, by wszystkie nauczycielki miały patent nauczycielski. Kilka siostr klarysek po dłuższym przygotowaniu złożyło wymagany egzamin.

Mimo zmiany nadzoru władza duchowna żywo interesowała się tą szkołą: Albin kardynał Dunajewski, Jan kardynał Puzyna, biskup Anatol Nowak, ksiądz prałat Teofil Miodowicz, długoletni komisarz klasztoru i delegat biskupi...

W roku 1891 objął kierownictwo i obowiązki katechety ks. Marcelli Ślepicki. Pełen gorącego zapału i gorliwości, dbały o dobro zakładu, z wielkim taktem przeprowadził różne korzystne zmiany. Przede wszystkim zmienił plany nauki, które Rada Szkolna Krajowa zatwierdziła w lipcu 1894 roku. W roku 1901 dzięki ksieni Zofii Lekszyckiej zaprowadzono w budynku szkolnym znaczne ulepszenia: wodociąg, nowa klatka schodowa, dodanie jednej sali szkolnej na parterze...

W roku 1901 kierownikiem i katechetą został ks. Jan Masny, godny następcą takich poprzedników jak ks. Chmielewski i ks. Ślepicki. Dzięki jego zabiegom Rada Szkolna Krajowa reskrytem z dnia 31 sierpnia 1902 roku przekształciła szkołę na pięcioklasową wydziałową, połączoną z czterowydziałową ludową polską.

W ciągu stu lat istnienia dokonał się rozwój szkoły. Jako trzyklasowa normalna po pół wieku zamieniła się na czteroklasową, w trzecim ćwierćwieczu rozszerzyła się na pięcio- i sześcioklasową. Stuletni okres zamknęła jako pięcioklasowa wydziałowa połączona z czteroklasową ludową, czyli mającą dziewięć klas¹³.

26 czerwca 1903 roku szkoła obchodziła stulecie swego założenia. Uroczystość opisała jej uczestniczka, s. Jadwiga Kosińska:

Uroczystość rozpoczęła się cichą Mszą św., odprawioną w naszym kościele przez księdza kardynała Puzynę. W czasie Mszy św. wykonywane zostały utwory muzyki kościelnej Tenaglia, Palestriny, Mozarta

¹³ Por. J. Januszówna, *Krótki zarys stuletnich dziejów szkoły przy klasztorze św. Andrzeja w Krakowie*, w: *Stulecie szkoły żeńskiej PP. Franciszkanek przy kościele św. Andrzeja w Krakowie 1803 – 1903*, Kraków 1903, ss. 20–35.

i Händla, pod artystycznym wizerunkiem p. Hocka, kapelmistrza 13 pułku. Po Mszy św. przemówił od ołtarza książę kardynał Puzyna. Zaznaczył, że zgromadzenie zakonne pozostało wiernie zasadom swych założycieli – św. O. Franciszka i św. M. Klary, a zasady te wykonuje nie tylko w życiu kontemplacyjnym, ale zajmuje się także wychowaniem i kształceniem młodych dziewcząt. Jak się wywiązuje ze swojego zadania – dowodem serdeczny stosunek między szkołą a dawnymi i dzisiejszymi uczennicami zakładu. Wspomniął także, że Ojciec święty Leon XIII nadesłał swoje błogosławieństwo dla Zgromadzenia zakonnego i szkoły.

W dziedzińcu szkolnym ustawiono bramę triumfalną a na kościele i w budynku szkolnym umieszczono chorągwie o barwach papieskich, narodowych, państwa, kraju i miasta. Na korytarzu I piętra umieszczono pamiątkową tablicę z napisem: „W setną rocznicę założenia szkoły WW. Sióstr Franciszkanek przy kościele św. Andrzeja hołd niewygasłej wdzięczności składają trzy pokolenia uczennic, 28 czerwca 1903”.

Po uroczystym poranku w dużej sali szkolnej przybranej kwiatami, festonami, portretem Ojca Świętego i herbem Polski, chór uczennic odśpiewał „Bogurodnicę” i wszyscy goście zwiedzili wystawę zabytków i pamiątek klasztoru. Zakończeniem jubileuszu było śniadanie w refektarzu OO. Franciszkanów – dla mężczyzn, i w sali pensjonatu sióstr Klarysek – dla kobiet, gdzie „rozrzewniający był widok: siwe staruszki, ich córki i wnuczki – wychowanki tej samej szkoły przy jednym stole! Było około 200 osób!” Po odbytej wizytacji przez radcę Zaleskiego, 3 października 1903 roku, szkoła otrzymała dekret pochwalny.

W styczniu 1904 roku ks. Jan Masny został mianowany katechetą w ck. Seminarium żeńskiego w Krakowie, wobec tego nauczanie religii w niższych klasach objął za niego o. Bernard Kalisz, franciszkanin. W lipcu 1904 roku na miejsce ks. Masnego dyrektorem szkoły i kapelanem klasztoru został ks. Stanisław Makowski. Po rekolekcyjnym przygotowaniu, w 50-lecie ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia NMP, 8 grudnia, dokonał przyjęcia 12 aspirantek do Kongregacji „Dzieci Maryi”.

1 marca 1905 roku mistrzynią pensjonatu została s. Franciszka Lekszycka, a prefektą szkoły s. Wiktoria Pillar. Siostra prefekta bardzo ofiarnie zajęła się Kongregacją „Dzieci Maryi”, a dla uczennic z niższych klas założyła Stowarzyszenie „Aniołów Stróżów”. „Wyczerpana pracą i trudnościami połączonymi z przebudową wewnętrzną gmachu szkolnego, umarła 4 września 1914 roku, mając 47 lat”. Po jej niepowetowanej śmierci prefektą szkoły została s. Helena Janusz i była nią do 3 lutego 1917 r.”.

Po wybuchu wojny światowej w 1914 roku ks. Dyr. Makowski został powołany na kapelana wojskowego, a jego miejsce zajął ks. Adam Górkiewicz, wikariusz katedry na Wawelu.

Rok 1914/15 upłynął w bardzo trudnych warunkach. Na prośbę inspektora szkolnego oddano z dniem 15.X.1914 budynek szkolny na popołudniowe godziny na naukę dla uczennic publicznej szkoły im. Konarskiego, ponieważ ich gmach oddano na szpital. Trwało to aż do 1920 r. Magistrat dostarczał za to opału i przeprowadzał naprawy wakacyjne. W szkole odbywały się także lekcje praktyczne nauczycielek składających egzaminy wydziałowe państwowe.

Od roku 1917 prefektą szkoły była przez 15 lat s. Maria Szumlakowska, nadzwyczaj obowiązkowa. Była to 15 lat żmudnej, pełnej poświęcenia i młodzięczego wprost zapału, pracy. Nie szczędziła grosza na pomoce naukowe. Sprowadziła piękny epidiaskop, zorganizowała bibliotekę, którą prowadziła s. Anna Majerska, zwiększała rokrocznie nowymi książkami i pismami periodycznymi (...). Ustaliła lekturę szkolną. Zawiązała w szkole „Ligę Lotniczą” i „Czerwony Krzyż” (...). Za jej prefektury młodzież urządziła ze świeckim Gronem wycieczki naukowe. Były w Warszawie, Częstochowie, Wieliczce (kilka razy) i najbliższych okolicach Krakowa (...). Wprowadziła nieobowiązkową naukę języka angielskiego.

8 grudnia 1929 roku było 25-lecie Kongregacji „Dzieci Maryi”:

Po Mszy św., odprawionej przez pierwszego Moderadora Kongregacji ks. Jana Masnego, przyszły dawne i obecne sodaliski po Komunii św. do szkoły na śniadanie. Po południu zaszczylił zebrane sodaliski swoją obecnością ks. Metropolita Sapieha (...), który zakończył uroczystość piękną, serdeczną mową i zezwolił na wejście do pensjonatu, który był za klauzurą, aby dawne uczennice mogły oglądać miejsca, w których spędzały dziecięce lata”.

Na skutek nowego kierunku w szkolnictwie, iż mianowicie uczennice po czwartej klasie przechodziły do gimnazjum, gdzie córkom urzędników państwowych wracano chesne, liczba uczennic malała rokrocznie. Wobec tego, na propozycję s. Jadwigi Kosińskiej, ksieni Zuzanna Kaliska zgodziła się na otwarcie 1 września 1930 roku szkoły zawodowej krawieckiej. Szkoła powszechna trwała nadal pod kierownictwem s. Jadwigi Kosińskiej, prefektki.

Szkołą zawodową kierowała dyrektorka świecka, kolejno: mgr Stefania Biskówna Donthowa (1930–1932), mgr Irena Burnatowa (1932–1934), dr Zofia Michalska (1934–1942; 1945–1947), mgr Anna Moeser (1947–1949), mgr Zofia Roszek (1949–1951).

Ze strony klasztoru nauczycielkami w szkole były: s. Jadwiga Michalowska, s. Maria Glatzel, s. Jadwiga Kosińska, s. Antonina Janusz, s. Emilia Lucht, s. Aniela Cybińska, s. Maria Pyko, oraz sekretarkami: s. Salomea Welnic i s. Jadwiga Różyczko.

Od 1931 do 1951 roku było ośmiu katechetów, wśród nich najdłużej: ks. Julian Małysiak (1934–1940) i ks. Kazimierz Figlewicz (1945–1951)¹⁴.

Rok szkolny 1939/40. – od 15 do 23 września 1939 roku szkołę zajęło wojsko niemieckie. 30 grudnia grupa 50 osób wysiedlonych z Poznańskiego została przyjęta w szkole. Oddano im połowę budynku. 24 lipca 1940 roku Niemcy zamknęli szkołę powszechną, a od kwietnia do 3 sierpnia 1942 roku cały budynek został obrócony na bursę dla młodzieży niemieckiej. W lipcu 1944 roku zajęło go wojsko niemieckie, aż 17 stycznia 1945 roku opuściło go na zawsze.

Nastał czas Polski Ludowej. Dnia 1 września 1945 roku zaczęła się nauka w szkole powszechnej. Uruchomiono I i II klasę dla 30 uczennic. W roku 1946/47 przybyła klasa trzecia. Uczennic było 39. Rok szkolny 1947/48 był ostatnim w istnieniu szkoły powszechnej. „Władze rządowe Polski Ludowej zamknęły ją z powodu małej liczby uczennic i z racji, że jest prywatną. Usilne starania rodziców, prośba delegacji w Ministerstwie były bezcelowe”.

Tak więc szkoła, która prawie przez półtora wieku wychowywała tysiące uczennic, zajmujących później w społeczeństwie stanowiska nauczycielek szkół podstawowych i średnich, lekarek, urzędniczek, matek i całego szeregu zakonnic różnych reguł – musiała zamknąć progi dla dalszego pokolenia.

Do klasztoru sióstr Klarysek w Krakowie wstąpiło 16 uczennic: Bronisława Felko, Zofia Ciechańska, Helena Konopacka, Franciszka Lekszycka, Stanisława Kozubska, Maria Szumlakowska, Laura Mikosz, Józefa Gąsiorowska, Paulina Dubicka, Maria Glatzel, Maria Mroczek, Jadwiga Kosińska, Stanisława Tyranowska, Jadwiga Witkowska, Anna Krukar i Waleria Śmigielska¹⁵.

Prywatna Średnia Szkoła Zawodowa. Oddział krawiecczyzny. Prefekta, s. Jadwiga Kosińska, 1 września 1930 roku otworzyła szkołę zawodową. W pierwszym roku było zaledwie 9 uczennic. Nadszedł rok 1931/32. O prawie publiczności, wydanym w lipcu, kuratorium zawiadomiło szkołę dopiero w listopadzie. Wobec tego bardzo mało uczennic zgłosiło się na pierwszy kurs – tylko 6.

W roku 1932, niespodziewanie do pierwszej klasy wpisało się 81 uczennic. Powodem było zamknięcie seminariów nauczycielskich i ogłoszenie prawa publiczności szkoły.

¹⁴ J. Kosińska OSC, *Historia szkoły podstawowej i zawodowej im. Św. Andrzeja PP. Klarysek w Krakowie*, Kraków 1956, maszynopis archiwalny, ss. 38.

¹⁵ Tamże, ss. 23–25.

Pierwsze siły nauczycielskie zakonne to: s. Jadwiga Michałowska – j. polski i śpiew; s. Maria Glatzel – kostiumologia; s. Magdalena Mandy – j. francuski; s. Jadwiga Kosińska – księgowość; s. Antonina Janusz – zawód.

Ponieważ utrzymanie pensjonatu wymagało bardzo wiele pracy i przynosiło deficyt, zamknięto go, a jego pomieszczenie włączono do budynku szkolnego. W całym budynku przeprowadzono remont.

Szkoła w ciągu 21 lat istnienia była reorganizowana kilka razy. W 1937/38 przekształcono szkołę średnią zawodową na czteroletnie gimnazjum. W czasie okupacji Niemcy zmienili ją na trzyletnią szkołę krawiecką, a w roku 1942 ją zamknęli. Została otwarta w 1945 roku, od 1 września, jako trzyletnie gimnazjum. W 1949 otrzymała nazwę Liceum Przemysłu Odzieżowego I stopnia i trwała do 30 czerwca 1951 roku, kiedy władze Polski Ludowej nie pozwoliły na jej dalsze prowadzenie.

W roku 1940/41 wskutek zamknięcia przez Niemców gimnazjów ogólnokształcących, uczennic zgłosiło się do szkoły bardzo dużo. Było ich ponad 200.

W 1942 roku został aresztowany ks. Franciszek Bojdoł, katecheta szkoły, jako że był kapelanem wojska polskiego w rezerwie. Został rozstrzelany 26 maja tego roku w Oświęcimiu.

Dnia 1 lutego 1949 roku stanowisko dyrektorki szkoły objęła mgr Zofia Roszek i była nią do jej zamknięcia, czyli do 30 czerwca 1951 roku.

Od 1935 roku były przy szkole kursy kroju, szycia, modelowania, trykotarstwa ręcznego i gospodarstwa domowego dla dorosłych. Kroju i szycia uczyła s. Antonina Janusz, a trykotarstwa ręcznego s. Janina Skolarczyk. Od 1947 do 1949 roku były też przy szkole prowadzone kursy państwowe¹⁶.

4. Szkoła klariańska w Starym Sączu

Szkic działalności szkoły prowadzonej przez siostry klaryski w Starym Sączu oparłem na publikacjach drukowanych i na archiwaliach klasztornych. Wykorzystałem następujące opracowania:

1. O. Z. Pięta, *Polskie Klaryski pod zaborami i w Księstwie Warszawskim 1772–1815*, Warszawa – Rzym 1981, ss. 195–204; *Szkoła Klarysek w Starym Sączu oraz Klaryski w: Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, cz. 1, Warszawa 1978, s. 13; *Prowadzenie szkół*.
2. U. Perkowska, *Stary Sącz w latach absolutyzmu austriackiego (1770–1860)*; J. Dybiec, *Stary Sącz w epoce autonomicznej (1860–1918)* i T. Du-

¹⁶ Por. *Historia Prywatnego Żeńskiego Gimnazjum Krawieckiego im. Św. Andrzeja PP. Klarysek w Krakowie w okresie okupacji*, maszynopis w archiwum klasztoru św. Andrzeja.

da, *Stary Sącz w okresie międzywojennym (1918–1939)*, w: H. Barycz [red.], *Historia Starego Sącza*, Kraków 1979.

3. C. Niezgoda, *700-lecie klasztoru starosądeckiego*, w: „Tygodnik Powszechny”, 27 lipca 1980 r.

Materiał archiwalny dotyczący szkoły starosądeckiej Sióstr Klarysek otrzymałem do wykorzystania w artykule od ksieni klasztoru, m. Elżbiety Wielebińskiej OSC, w maszynopisie pt. *Szkoła żeńska sióstr Klarysek w Starym Sączu*, za co składam szczególne podziękowanie.

Do czasu rozbiorów Polski istniała w Starym Sączu szkoła parafialna. Działała też szkołka dla chłopców przy klasztorze Franciszkanów. W roku 1774 wprowadzono w Austrii powszechny obowiązek szkolny dla dzieci od 5 do 12 lat. W każdej parafii miała powstać szkoła trywialna, czyli ludowa, a w miastach tzw. szkoła normalna. Taka szkoła w Starym Sączu została otwarta w specjalnie w tym celu wzniesionym budynku, w sąsiedztwie plebani, 10 czerwca 1791 roku. Nauczycielem był Czech Jan Hlaczek, znający język polski, niemiecki i łacinę. W roku 1793 uczęszczało do niej 63 uczniów, w tym 13 dziewcząt.

Po wielkim pożarze w kwietniu 1795 roku, który zniszczył budynek szkolny, naukę przeniesiono do domu prywatnego. Tak było do roku 1818. Wówczas ks. Jan Bayer, proboszcz i wikariusz generalny, ofiarował część ogrodu na plac pod szkołę, na którym wzniesiono murowany budynek, który stoi do dnia dzisiejszego.

Rozporządzeniem z 9 lipca 1842 roku nadworna komisja zatwierdziła w Starym Sączu szkołę główną czteroklasową, dla której powiększono personel nauczający. Uczono w niej religii, historii biblijnej, czytania, pisania, rachunków, początków łaciny, a językiem wykładowym był niemiecki. W latach pięćdziesiątych wprowadzono przedmioty zawodowe, naukę rolnictwa, ogrodnictwa. Dobrowolnie i bezpłatnie uczył pszczelarstwa ks. Ignacy Liszay, były kapelan sióstr Klarysek.

Oprócz tej szkoły istniała w Starym Sączu szkoła przyklasztorna dla dziewcząt, prowadzona przez siostry klaryski. Kształciły one zarówno kandydatki na zakonnice, jak i dziewczęta świeckie¹⁷.

W roku 1782 władze zaborcze austriackie skasowały klasztor klariański w Starym Sączu. Oto opis tej tragedii, sporządzony przez wikarię klasztoru s. Annę Eleonorę Dydyńską:

Przed rokiem spisali wszystko urzędnicy niemieccy. Potem komisja. Stan: 63 siostry i 6 próbantek, które zaraz musiały wyjechać. Przyje-

¹⁷ Por. U. Perkowska, *Stary Sącz w latach absolutyzmu austriackiego*, s. 185n.

chali w poniedziałek zapustu ostatniego – kapitan Shweiss z 12 inszymi, i trzech duchowni. Dekret. Niemcy chcieli klasztor odebrać, żebyśmy się przebrały po świecku i wyjechały do swojej rodziny lub gdzie się której podoba (...). Księży do nas wysyłali, aby nas animowali, czyli wyjeździemy z klasztoru. Radzi by byli, żeby choć jedna się dała nakłonić (...). Chcieli, abyśmy odmieniły habity, strój swój, ale i na to nie mogli żadnej z nas namówić, bo Bóg Najwyższy tak dysponował i protekcja św. M. Kunegundy, że nie przyszło do tego¹⁸.

Siostry klaryski, chcąc trwać w konwencie aż do śmierci, postanowiły, że chcą zostać nauczycielkami. Powstała trudna sytuacja, bo klasztor nie miał kadry nauczycielskiej według wymagań austriackich. Przede wszystkim trzeba było znać język niemiecki i nową metodę nauczania. Mimo tych trudności siostry podjęły się prowadzenia szkoły według przepisów austriackich. Z powodu braku danych źródłowych nie można podać liczby nauczycielek, uczniów, metody i przedmiotów nauczania oraz charakteru szkoły w pierwszych latach jej istnienia.

Źródłowa wzmianka pochodzi dopiero z 4 marca 1791 roku. Mianowicie w odpowiedzi ksieni na pytanie urzędu cyrkularnego: „Z czego się institutum, czyli fundacja edukowania panienek w tamtejszym klasztorze składa”, dowiadujemy się, że klasztor na polu szkolnictwa miał bogatą tradycję, sięgającą czasów św. Kingi, i że sama fundatorka wyznaczyła uposażenie szkoły, które w czasie kasaty zabrano na fundusz religijny.

Klaryski stopniowo starały się o kadre nauczycielską i wychowawczą. Z pomocą przyszły im bernardynki i sakramentki, które przybyły do Starego Sącza po kasacie ich klasztorów. Nauczały i pomagały w prowadzeniu szkoły i pensjonatu. W roku 1809 biskup Andrzej Rawa Gawroński pozwolił wpuszczać za kłauzurę nauczycielki i dziewczęta.

W 1811 roku były już tylko 4 klaryski nadające się do uczenia. Klasztor wymierał¹⁹.

Jego dalsze istnienie uratowało przywrócenie nowicjatu przez cesarza Franciszka I, dekretem z dnia 15 marca 1811 roku. Postulantki klasztorne pobierały wykształcenie w Wiedniu. Po powrocie pełniły obowiązki nauczycielek w szkole, w języku wykładowym niemieckim. Nazwa szkoły w tym języku brzmiała obco: „Mädchen Hauptschule an der Erziehungs Anstalt des Sancta Clara Nonnen Klosters zu Alt Sandez”. Obejmowała cztery klasy: elementarną, pierwszą, drugą i trzecią²⁰.

¹⁸ C. Niezgoda, *700-lecie klasztoru starosądeckiego*.

¹⁹ Por. Z. Pięta, *Polskie Klaryski*, s. 198n.

²⁰ Por. E. Wielebińska, *Szkoła żeńska siostr Klarysek w Starym Sączu*.

Tymczasem gubernium lwowskie 1 maja 1812 roku upoważniło ks. J. Bayera do przyjęcia dwu guwernantek. Zaznaczono, że podczas pobytu w klasztorze powinny przyporządkować się zakonnemu regulaminowi. Ks. J. Bayer sprowadził wówczas ze Staniątek benedyktynek, Karolinę Wata, Niemkę, do pomocy w prowadzeniu szkoły i wychowaniu dziewcząt. Po kilku latach opuściła szkołę i klasztor, udała się do Wiednia, gdzie wystąpiła z zakonu i żyła jako osoba świecka. Klaryski sądeckie miały do niej żal, gdyż była im nieprzyjazna, a na końcu okazała się niewdzięczna. Jednak źródła nie podają, na czym ta niewdzięczność polegała. Drugą guwernantką była Amalia de Welhom.

W dekrete cesarskim z marca 1811 roku postanowiono, że szkoła będzie miała osobnego katechetę. Został nim ks. Kasper Kmietowicz. Na wniosek ks. Jana Bayera gubernium lwowskie zniosło stanowisko dyrektora szkoły, a na jego miejsce wprowadziło katechetę. W dekrete wizytacyjnym z 1813 roku ks. J. Bayer zobowiązał księdza katechetę, by dostarczał nowicjuszkom potrzebnych książek i informował ich mistrzynię o planie zajęć w szkole. Razem z ksienią miał przyjmować dziewczęta do szkoły.

Do szkoły klasztornej uczęszczały dziewczęta z różnych okolic i w różnej liczbie. Urząd powiatowy sądecki w opinii o klasztorze w roku 1803 zazначył, że wychowało się tu już przeszło 500 dziewcząt. Wiadomo, że w roku 1805 do szkoły uczęszczało 20 pensjonarek, ale brak wiadomości, ile było wszystkich uczennic. Natomiast w roku 1811 było 31 pensjonarek i 35 dziewcząt dochodzących, razem 66 uczennic. Wśród pensjonarek mieszkających w klasztorze 18 pochodziło z powiatu sądeckiego, 5 – z bocheńskiego, 1 – z tamowskiego, 3 – z jasielskiego, i 3 – z Galicji Zachodniej.

Matki, które uczyły się w szkole klasztornej chciały, aby także ich córki pobierały tam naukę. Stąd usilnie zabiegały o otwarcie nowicjatu i o napływ młodych kandydatek do zakonu, który zająłby się szkołą i wychowaniem.

Przy klasztorze znajdował się pensjonat. Nie wolno było przyjmować dziewcząt przed ukończeniem siódmego roku życia. Każda uczennica powinna była mieć przyzwoite ubranie, bieliznę, przedmioty potrzebne do stołu... W czasie trwania nauki rodzice czy wychowawcy nie powinni zabierać ich ze szkoły. Warunkiem przyjęcia było dobre zdrowie. Za wikt i inne świadczenia dziewczęta płaciły.

Po reformie szkolnictwa austriackiego w roku 1805, w dekrete cesarskim z roku 1811 zaznaczono, że nauka w szkole ma się odbywać według programu szkół głównych. Ich program przewidywał religię, czytanie, pisanie, rachunki, język niemiecki, rysunki, geometrię, geografię, historię, fizykę i chemię. Językiem nauczania był niemiecki. Język polski traktowano jako pomocniczy.

Szkoła klarysek starsądeckich cieszyła się dobrą opinią wśród obywateli miasta i urzędników państwowych. W roku 1811 na terenie 6 powiatów: Myślenice, Sącz, Bochnia, Jasło, Sanok, Rzeszów, były tylko dwie szkoły dla dziewcząt, w Staniątkach u benedyktynek i w Starym Sączu u klarysek. Do Starego Sącza przysyłali swoje córki urzędnicy z daleka, np. z Węgier.

Szkoła mieściła się w klasztorze. Nowy budynek dla niej wzniesiono w roku 1822. Przyczynili się do tego ksieni Petronela Zdzieńska, dając na ten cel 500 fl. reńskich. Patronował budowie proboszcz ks. Jan Bayer²¹.

Wiosna Ludów w 1848 roku zapoczątkowała w monarchii habsburskiej proces powolnej liberalizacji. W wyniku klęski poniesionej na wojnie włoskiej w 1859 roku ogłoszono 20 października 1860 roku tzw. dyplom październikowy. Nadawał on poszczególnym krajom monarchii sejmy prowincjonalne i zapowiadał utworzenie w Wiedniu centralnej Rady Państwa. W ciągu lat 60-tych ugruntowały się i rozwinęły zasadnicze czynniki autonomii, a więc sejm krajowy we Lwowie i jego organ wykonawczy – Wydział Krajowy, rady powiatowe i gminne. I co bardzo ważne, spolonizowane szkolnictwo i większość urzędów.

Władze Starego Sącza bardzo wcześnie rozpoczęły akcję polonizacyjną. Dnia 8 lutego 1861 roku magistrat wprowadził język polski do urzędowania. W herbie miasta szkoły zmieniono napisy niemieckie na polskie. Wprowadzono nowe pieczęcie miejskie i szkolne²².

Podobne zmiany nastąpiły w szkole klasztornej, która od roku 1864 nazywała się już po polsku: "Cesarsko-królewska Wyższa Szkoła Panieńska". Była szkołą 5-klasową z językiem wykładowym polskim. Pozwolenie na otwarcie 5-ej klasy szkoła otrzymała z Ministerstwa Oświaty we wrześniu 1861 roku²³.

Na okres autonomii galicyjskiej przypada znaczny rozwój starosądeckiego szkolnictwa. Jego wyrazem była działalność dwu szkół ludowych, miejskiej szkoły dla chłopców i szkoły klasztornej dla dziewcząt, oraz powstanie szkoły przemysłowej uzupełniającej, szewskiej, robót kobiecych oraz otwarcie seminarium, a także publicznej szkoły żeńskiej niezależnej od klasztoru.

Szkoła klasztorna

Od dawna uczęszczali do niej córki miejscowych i okolicznych mieszczan, chłopów, a także szlachty i dzierżawców z odległych nieraz regionów. Szkoła funkcjonowała na zasadzie dekretu cesarskiego z roku 1811. W roku 1861 Ministerstwo Oświaty zezwoliło na otwarcie klasy piątej, a po dziesięciu latach utworzono klasę szóstą.

Kiedy w roku 1869 Rada Szkolna Krajowa wydała ustawę regulującą działalność szkolnictwa, szkoła klariańska znalazła się w trudnościach. Szkoła bowiem jako klasztorna otrzymywała dotację z Funduszu Religijnego; siostry klaryski uważały ją za szkołę publiczną, mimo że miała charakter prywatny. Ponieważ nie spełniała warunków określonych nowymi ustawami, dlatego Rada

²¹ Por. Z. Pięta, *Polskie Klaryski pod zaborami*, ss. 199–203.

²² Por. J. Dybiec, *Stary Sącz w epoce autonomicznej*, ss. 210 i 218.

²³ Por. E. Wielebińska, *Szkoła żeńska sióstr Klarysek w Starym Sączu*.

Szkolna Krajowa uważała ją za nieistniejącą. Groziło jej zamknięcie. Wówczas miasto i klasztor rozpoczęły batalię o utrzymanie jej i nadanie statusu publicznego. Dopiero w roku 1892 Ministerstwo Oświaty przyznało szkole klasztornej „prawo publiczności”, które równało ją z zakładami krajowymi i państwowymi.

Od roku 1897 szkoła była 7-klasowa, a od roku 1902 została przekształcona na Szkołę Pospolitą Ludową, 4-klasową, i Szkołę Wydziałową, 3-klasową. Szkoła ta w 1904 roku uzyskała ponownie prawo publiczności.

Nastąpił duży wzrost liczby młodzieży tak, że lokale klasztorne stawały się zbyt ciasne. Władze miasta nie kwapiły się do dania subwencji na ich rozbudowę, a chłopcy z przyległych miejscowości nie widzieli potrzeby nauki. Kiedy nie pomogły wezwania klasztoru o pieniądze, zwolniono najpierw dzieci żydowskie, a później klasztor odmówił przyjęcia pewnej liczby dzieci mieszczan starosądeckich. Rada Szkolna Krajowa poleciła władzom miasta znaleźć odpowiedni lokal i otworzyć szkołę dla dziewcząt. Stało się to 1 września 1912 roku, kiedy Rada otworzyła 4-klasową „etatową”, publiczną szkołę żeńską, niezależną od klasztornej. Nadano jej imię królowej Jadwigi. Szkoła ta zaczęła działać w budynku klasztornym, zanim przeniesiona została do nowego budynku blisko kościoła parafialnego.

Dla tych, którzy ukończyli szkołę ludową od roku 1860 istniały w Starym Sączu kursy uzupełniające: pszczelarstwa, sadownictwa, gospodarstwa wiejskiego i rzemiosła. Oprócz tych kursów zawodowych była także nauka niedzielna dla terminatorów, którą prowadzili nauczyciele szkoły męskiej dla chłopców, a nauczycielki klasztorne dla dziewcząt. Nauka ta od lat 80-tych odbywała się w Szkole Przemysłowej Uzupełniającej.

W roku 1884 pojawił się wniosek założenia przy klasztorze szkoły kroju i szycia, którą prowadziła Stanisława Żarnowiecka z Warszawy. Naukę rozpoczęto 16 listopada 1885 roku. Zobowiązano do niej wszystkie uczennice klasztorne. Po 3 latach przerwano tę naukę, bo władze miejskie stwierdziły, że nauczycielki klasztorne mogą samodzielnie uczyć robót ręcznych, a kasa miejska nie ma dostatecznych funduszy na prowadzenie osobnej szkoły.

Jedyną szkołą, o którą miasto zabiegało przez kilka lat, było Seminarium Nauczycielskie. Otwarto je w październiku 1903 roku. W roku 1906/7 Seminarium osiągnęło pełny kształt organizacyjny, a dopiero w roku 1908 otwarto internat. Seminarium to przygotowywało do nauczycielstwa tylko młodzież męską. Toteż niemal równocześnie z jego otwarciem, bo w roku 1904, klasztor otworzył Prywatne Seminarium Nauczycielskie Żeńskie, które w ciągu 4 lat przygotowało 22 uczennice do egzaminu dojrzałości w miejscowym Seminarium Męskim, po którym to egzaminie otrzymały uprawnienia nauczycielskie. Z braku miejsca w budynku klasztornym, na polecenie Władzy Kościelnej Seminarium zostało zamknięte w roku 1908²⁴.

²⁴ Por. J. Dyblec, *Stary Sącz w epoce autonomicznej*, ss. 258–261; E. Wielebińska, *Szkoła żeńska sióstr Klarysek w Starym Sączu*.

W okresie międzywojennym w strukturze i organizacji szkolnictwa starosądeckiego zaszły zasadnicze zmiany w stosunku do okresu galicyjskiego. Już w roku 1920 do istniejących szkół powszechnych wprowadzono program szkół wydzielonych. W roku 1925 Kuratorium Okręgu Szkolnego Krakowskiego przemianowało 4-klasową szkołę żeńską im. Królowej Jadwigi w szkołę 7-klasową. Podobnie zorganizowano szkołę męską.

W roku 1922/23 ponownie zostało otworzone przy klasztorze Prywatne Seminarium Nauczycielskie Żeńskie. Istniało do roku 1935/6. Miało 5 klas. W roku szkolnym 1927/8 było w nim 187 uczennic, w 1929/30 – 220, w 1933/4 – 109.

Szkoła powszechna, której dyrektorem do roku 1928 był ksiądz mianowany przez Kurie Biskupią w Tarnowie, istniała do roku 1935.

Wskutek reorganizacji szkół, dokonanej przez Jędrzejewiczów w roku 1932, otwarte zostało Prywatne Gimnazjum Żeńskie im. Św. Kingi w Starym Sączu. Na polecenie Kurii Diecezjalnej w Tarnowie klasztor przekazał prawo prowadzenia tego gimnazjum Zarządowi Miasta Starego Sącza. Na jego miejscu w roku 1937 utworzono Miejskie Gimnazjum i Liceum Pedagogiczne, które było własnością miasta, ale posiadało prawa szkół państwowych. Tak więc zakończyła się działalność szkolna klasztoru²⁵.

A oto niektóre dane z działalności szkoły klariańskiej w Starym Sączu:

- Dla dziewcząt zamieszkujących i ubogich przy klasztorze był konwikt, czyli internat. W zachowanej księdze konwiktorek od 1844 roku najwięcej dziewcząt było w roku szkolnym 1906/7, bo aż 79.

- Dla ożywionej pobożności i pilności w nauce wśród uczennic, a szczególnie konwiktorek, pomocnymi były stowarzyszenia religijne: Kółka Różańcowe, od 1888/9 roku; Kongregacja Dzieci Maryi, założona przez księży jezuitów w roku 1904; Kongregacja Świętych Aniołów Stróżów dla dziewcząt do lat 14, od 9 grudnia 1905 roku; Apostolstwo Modlitwy, wprowadzone przez Jana Pabisa w roku 1907/8, oraz Krucjata Eucharystyczna, od roku 1931.

Na przestrzeni ponad 100 lat w szkole klasztornej pracowało około 60 sióstr klarysek. Wybitnie na tym polu zasłużyły się siostry: Petronela Zdzieńska (+1838), ksieni, organizatorka szkoły w latach 1811–1821; Karolina Helena Łomińska (+1915), nauczycielka, inicjatorka Kongregacji Dzieci Maryi; Łucja Kinga Haidinger (+1915), nauczycielka i ksieni, która rozszerzyła budynek szkolny i zapoczątkowała Seminarium Nauczycielskie Żeńskie w roku 1904; Maria Immakulata Rogalska (+1937), utalentowana nauczycielka, poetka i pisarka, autorka żywotu bł. Kingi, który osiągnął trzy wydania; Zofia Michaela Konopka (+1914) nauczycielka, prefekta i kierowniczką Szkoły Ćwiczeń przy Seminarium Nauczycielskim.

²⁵ Por. Z. Pięta, *Klaryski*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, cz. I, Warszawa 1978, s. 13; T. Duda, *Stary Sącz w okresie międzywojennym*, s. 296n.

Szczególną chlubą szkoły klariańskiej w Starym Sączu są trzy uczennice: Świętobliwa Emilia Podoska, norbertanka, zmarła 22 maja 1889 roku, pochowana w klasztorze krakowskim swego zakonu; słynna śpiewaczka Ada Sari, czyli Jadwiga Szayer, córka burmistrza starosądeckiego, sopran kolaturowy, pedagog, zmarła w roku 1968; Rozalia Anna Dudzianka (1892–1968), w zakonie Filomena, przełożona generalna Służebniczek Starowiejskich w latach 1948–1961, osoba o wielkiej kulturze ducha, ubogacona wielorakimi darami natury i łaski.

W czasach Polski Ludowej budynek szkolny klasztoru był w rękach władz cywilnych. Siostry klaryski odzyskały go dopiero w roku 1990. 10 czerwca tego roku ks. biskup Władysław Bobowski dokonał poświęcenia budynku oraz tablicy pamiątkowej, ufundowanej przez wychowanki szkoły, wmurowanej w ścianę budynku. Tekst napisu na tej tablicy brzmi następująco:

W HOŁDZIE BŁ. KINDZE
W PODZIĘCIE SS. KLARYSKOM
I PROFESOROM SEMINARIUM NAUCZYCIELSKIEGO
W LATACH 1922–1939
WDZIĘCZNE UCZENNICE I WYCHOWANKI

Od tego czasu istnieje w budynku dawnej szkoły ekspozycja dotycząca świętej Kingi, historii miasta Starego Sącza i klasztoru. Wystawa z biegiem czasu ulega pewnym zmianom, jest uzupełniana i aktualizowana (np. została urządzona sala ilustrująca kanonizację św. Kingi). Na piętrze znajduje się sklepik z pamiątkami, a sale na parterze bywają wykorzystywane także do różnych innych celów, np. jako lokal wyborczy czy sala powołaniowa lub pomieszczenie dla innych wystaw, np. w roku 2001 dla wystawy dotyczącej sł. bożego prymasa Stefana kardynała Wyszyńskiego²⁶.

Summary

Cecylian Niezgoda OFM Conv

Educational Activity of Poor Clares in Krakow and Stary Sacz

Occupying Austrian government was eliminating contemplative convents. To avoid closing, the convents were undertaking social service activities—running schools and hospitals. The Poor Clares in Krakow and Stary Sacz started running schools, relating in this way to their Franciscan and Polish tradition.

²⁶ E. Wielebińska, *Szkoła żeńska sióstr Klarysek w Starym Sączu*.

In 1802, the Poor Clares in Krakow decided to run a school for girls. The school started on September 1, 1803. There was one elementary class and three normal classes. This school was reformed and developed depending on political changes. Since 1815 this school was in the free city of Krakow, starting 1846 it was under Austrian occupation, since 1918 it was in independent Poland and after World War II it was in Polish Republic whose authorities closed the school in 1948.

In September 1, 1930 the convent in Krakow opened a second school: seamstress trade. It existed 21 years and few times underwent organization. The Communist authorities of Polish Republic closed it on June 30, 1951.

After closing the convent by Austrian authorities in 1782, the Poor Clares in Stary Sacz undertook running a school for girls in accordance with Austrian rules in order to avoid total liquidation. In the beginning, the school was located in the convent. In 1822, a separate school building was erected. Since 1861, this was a five-grade school taught in Polish. Since 1897 it had seven grades.

In 1904 the convent opened a private teacher's school for women. It was closed in 1908 and opened again in 1932. In 1932 it was converted into a private school for women and named after St. Kinga and was taken over by the city. The elementary school led by the convent existed until 1935–1936.

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ BERNARDYNÓW NA TLE STOSUNKÓW PAŃSTWO-KOŚCIOŁ W POLSCE W LATACH 1918–1939

Odzyskanie przez Polskę niepodległości i budowa nowej rzeczywistości to zagadnienie bardzo istotne w naszej narodowej historii. Niniejszy artykuł stawia sobie za zadanie ukazać działalność bernardyńskich zakonników w okresie międzywojennym na tle ówczesnej sytuacji politycznej, społecznej i wyznaniowej.

1. Sytuacja polityczna i społeczna w Polsce po odzyskaniu niepodległości

W wyniku I wojny światowej trzy wielkie państwa, do niedawna mocarstwa zaborcze, poniosły klęskę wojenną oraz ulegały postępującemu rozkładowi wewnętrznemu, jak np. w monarchii Austro-Węgier. W Rosji od roku 1917 toczyła się wojna domowa, która przybrała cechy rewolucji narodowej, zaś w Berlinie zaczęły wybuchać pierwsze strajki, przekształcające się stopniowo w rewolucję niemiecką¹. W wyniku takiego stanu rzeczy wytworzyła się dogodna sytuacja dla wszystkich uciemnionych wcześniej państw, aby odbudować swoją niezależność i niepodległość. W gronie tych państw znalazła się również Polska, która długo musiała czekać na taki moment w historii. Wielki wpływ na odzyskanie niepodległości wnieśli wybitni politycy polscy, do których należeli: Józef Piłsudski, Roman Dmowski, Ignacy Paderewski, Wincenty Witos, Wojciech Korfanty oraz Ignacy Daszyński². Wszyscy oni, mimo dzielących ich

¹ Por. J. Żaryn, *II Rzeczypospolita*, w: A. Sucheni-Grabowska i E.C. Król [red.], *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych do współczesnych*, Warszawa 1998, s. 224, 227.

² Por. tamże ss. 226–227; L. Trzeciakowski, *Ziemia polska pod panowaniem państw zaborczych*, w: J. Wąsicki, L. Trzeciakowski [red.], *Dzieje Polski 1795–1918*, Warszawa 1993, s. 237.

różnic, jak np. pochodzenie społeczne, odmienne powiązania polityczne, potrafili podporządkować to wszystko jednej i naczelnej sprawie – odbudowie państwowości polskiej³.

Dnia 11 listopada roku 1918, przedstawiciele rządu niemieckiego podpisali rozejm z państwami Ententy, który kończył pierwszą wojnę światową. Dzień ten stał się również pierwszym dniem wolności i suwerenności Polski⁴.

Granice nowego państwa polskiego zostały ustalone na mocy wielu aktów politycznych, wśród których wyróżnić można: traktat pokojowy z Niemcami z 28 czerwca 1919 r., zawarty w Wersalu, traktat pokojowy z Austrią w St. Germain z 10 października 1919 r., plebiscyt na Warmii i Mazurach, przeprowadzony 11 lipca 1920 roku, plebiscyt na Śląsku oraz traktat pokojowy między Polską a Rosją oraz Ukrainą z 18 marca 1921 r. Tak więc w granicach nowego państwa znalazły się następujące ziemie: Wielkopolska bez małych skrawków zachodnich; Pomorze bez Gdańska, Bytowa i Lęborka; część Mazur i Warmii oraz małe skrawki powiatów malborskiego, sztumskiego, kwidzyńskiego i suskiego; a także część Górnego Śląska. Były to ziemie, które wcześniej znajdowały się pod okupacją zaboru pruskiego. Ziemie znajdujące się pod okupacją austriacką, weszły w skład państwowości polskiej w całości wraz z częścią Śląska Cieszyńskiego, Orawy i Spisza. Natomiast z ziem byłego zaboru rosyjskiego w granicach Polski znalazło się Królestwo Kongresowe, bez ziem północnych guberni suwalskiej oraz ziemie biegnące na zachód linii Połock–Nieśwież i Ostróg–Wołyń wraz z rzeką Zbrucz. Poza granicami znalazła się oprócz wyżej wymienionych ziem, także Litwa Kowieńska. Ukształtowane w ten sposób państwo obejmowało obszar, który wynosił 388 634 kilometrów kwadratowych oraz ponad 27 milionów ludności, na którą składało się wiele narodowości. Wśród najliczniejszych wymienić należy: Ukraińców, którzy stanowili 14,3%, Żydów – 7,8%, Białorusinów – 3,9%, Niemców – 3,9% oraz nieznaczny procent, który przypadał na inne narodowości. Polacy w ogólnym rozrachunku stanowili 69,2% społeczeństwa. Było ono również zróżnicowane pod względem wyznaniowym. Ogromną przewagę stanowiło wyznanie katolickie, bo stanowiło 75,3% ogólnej liczby ludności, następnie plasowało się prawosławie, które wynosiło 11,8%, a na dalszych pozycjach – wyznawcy religii mojżeszowej – 9,8%, protestantów – 2,6% oraz 0,5% przypadało na inne chrześcijańskie wyznania. Polska była wtedy krajem typowo rolniczym, z którego utrzymywa-

³ Por. W. Roszkowski, *Historia Polski 1914–1991*, Warszawa 1992, s. 19.

⁴ Por. H.E. Wyczawski, *Ogólna sytuacja w Kościele powszechnym i w państwie polskim*, w: B. Kumor, Z. Obertyński [red.], *Historia Kościoła w Polsce*, t. II 1764–1945, cz. 2 1919–1945, Poznań–Warszawa 1979, ss. 9–10; A. Albert, *Najnowsza historia Polski 1918–1980*, cz. 1, Warszawa 1989, s. 50nn.

ło się ponad 70% ludności. Z takim stanem nowa Polska przystąpiła do budowy rządu⁵. Zaraz po uzyskaniu niepodległości, w dniu 11 listopada 1918 roku, Rada Regencyjna i Tymczasowy Rząd Ludowy w Lublinie przekazał władzę Józefowi Piłsudskiemu, który spełniał rolę Tymczasowego Naczelnika Państwa⁶.

Już 10 lutego roku 1919 zebrał się jednoizbowy sejm ustawodawczy, składający się z przedstawicieli 17 różnych ugrupowań politycznych, które wzajemnie się zwalczały. Było to powodem tego, iż gabinety rządu zmieniały się ośmiokrotnie w czasie tej kadencji, która trwała do 1922 r. Sejm ten uchwalił tymczasową, tzw. Małą Konstytucję w dniu 20 lutego 1919 r, a 15 lipca 1920 r. ustawę o reformie rolnej, zaś 17 marca 1921 r. konstytucję państwa, zwaną marcową. Według tej konstytucji władzę ustawodawczą sprawował dwuizbowy sejm o 5 letniej kadencji. Głową państwa był prezydent, nie posiadający jednak żadnej władzy – jego rola ograniczała się do reprezentowania państwa. Konstytucja zapewniała każdemu obywatelowi prawo do pracy, ubezpieczeń społecznych i nauki. Następny sejm zebrał się 29 listopada 1922 r. Na nim wybrano prezydentem Gabriela Narutowicza. Został on niebawem zamordowany, a na jego miejsce wybrany został Stanisław Wojciechowski. Józef Piłsudski został wtedy szefem sztabu generalnego, zaś w 1923 r. usunął się z życia politycznego. Trudności wewnętrzne Polski były wielkie. Spowodowane były głównie postępującą inflacją i niepewnym budżetem państwa. Zajął się tym rząd Władysława Grabskiego, któremu udało się uzdrowić budżet i doprowadzić do stabilizacji waluty. Jednak już w 1925 r. znów pojawiły się trudności gospodarcze. Ogromne bezrobocie wprowadzało niespokojną sytuację w kraju. Doprowadziło to w konsekwencji do przewrotu, którego dokonał Piłsudski wraz z grupą oficerów i podległym im oddziałom wojskowym. Było to wynikiem surowej oceny dotychczasowych rządów w Polsce, które nie znalazły rozwią-

⁵ Por. T. Nałęcz, *Odzyskana niepodległość*, w: H. Samsonowicz, J. Tazbir, T. Nałęcz [red.], *Polska. Losy państwa i narodu*, Warszawa 1992, ss. 476nn; J. Topolski, *Polska dwudziestego wieku 1914–1995*, Poznań 1995, ss. 39nn; A. Czubiński, *Historia Polski 1864–2001*, Wrocław 2002, ss. 75nn; A. Czubiński, *Historia Polski XX wieku*, Poznań 2000, ss. 118nn; J. Żaryn, *II Rzeczypospolita*, ss. 224nn; B. Polak, *Walka o polską granicę wschodnią 1918–1921. Wybór źródeł*, Koszalin 1993, ss. 47Ann; B. Polak, *Walka o polską granicę zachodnią 1918–1921. Wybór źródeł*, Koszalin 1993, ss. 5Ann; W. Roszkowski, *Historia Polski 1914–1997*, Warszawa 1998, ss. 32nn; H. Dylągowa, *Historia Polski 1795–1990*, Lublin 2000, s. 131. – Warto zwrócić uwagę na problemy związane z odbudową państwowości polskiej, przedstawioną przez J. Pajewskiego. Autor w swoim opracowaniu sięga do czasu rozpoczęcia I wojny światowej i na tle ówczesnej sytuacji politycznej ukazuje w szerokim spektrum stosunki między państwami zaborczymi a Polską. – Por. J. Pajewski, *Odbudowa państwa polskiego 1914–1918*, Warszawa 1978.

⁶ N. Davies, *Boże Igrzysko. Historia Polski*, t. 2. Od roku 1795, Kraków 1992, ss. 491–492; W. Roszkowski, *Historia Polski 1914–1997*, ss. 19nn.

zania różnych problemów i trudności. Po dwudniowych walkach w Warszawie, tj. 12–14 maja 1926 r., Piłsudski zmusił prezydenta Wojciechowskiego i rząd Witosa do ustąpienia. Wtedy Józef Piłsudski został wybrany prezydentem, lecz wyboru nie przyjął. Wybrano nowego prezydenta, którym został Ignacy Mościcki oraz uchwalono zmiany w konstytucji, które wzmacniały władzę prezydencką. Piłsudski został premierem rządu oraz zarazem ministrem spraw wojskowych i spełniał urząd generalnego inspektora sił zbrojnych. W 1927 r. nastąpiła pewna poprawa w gospodarce, która niebawem uległa pogorszeniu za sprawą ogólnoświatowego kryzysu. Klęska gospodarcza znów wywołała lawinę niezadowolenia wśród społeczeństwa. Okres ten obfitował również w nieporozumienia i walkę stronnictw politycznych. Wspomnieć w tym miejscu trzeba, iż obóz Piłsudskiego w roku 1928 utworzył Bezpartyjny Blok Współpracy z Rządem. Walka stronnictw opozycyjnych z Piłsudskim doprowadziła do rozwiązania sejmu kadencji z roku 1928. Nastąpiło to w 1930 r. Uwięziono około 70 posłów opozycyjnych. Zaczęły się też ukazywać w obozie sanacyjnym pewne tendencje faszystujące. W tymże duchu podpisano też nową konstytucję w 1935 r., która ograniczała władzę sejmu i senatu, jednocześnie wzmacniając rolę prezydenta poprzez możliwość wydawania dekretów z mocą ustawy. Sytuacja polityczna ulegała dalszemu pogorszeniu, kiedy zmarł Piłsudski (12 maja 1935 r.). Odbijające się w tymże roku wybory do sejmu zostały zbojkotowane przez stronnictwa opozycyjne. Zawirowaniom na scenie politycznej towarzyszyło szerokie niezadowolenie społeczne, które spowodowało liczne demonstracje i strajki⁷.

W strukturze społecznej Polski okresu międzywojennego wyróżnić można wiele warstw. Na czele owej drabiny społecznej znajdowała się arystokracja rodowa i właściciele rozległych majątków ziemskich, których prestiż opierał się na tradycji i historii oraz posiadanym majątku. Drugą z kolei grupą społeczną była burżuazja, skupiająca właścicieli wielkich zakładów przemysłowych i handlowych. Zarówno jedni jak i drudzy nie stanowili wielkiego procentu w społeczeństwie. Trzecią klasą społeczną była inteligencja, do grona której należeli ludzie wykształceni, jak pracownicy umysłowi oraz przedstawiciele wolnych zawodów. Następną warstwą było drobnomieszczaństwo, składające się z drobnych właścicieli przedsiębiorstw handlowych, przemysłowych i rzemieślniczych.

⁷ Por. H.E. Wyczawski, *Ogólna sytuacja w Kościele powszechnym i w państwie polskim, w: Historia Kościoła w Polsce*, t. II 1764–1945, cz. 2 1918–1945, ss. 10–11.

Ważną sprawą w Polsce tego okresu były sprawy ustrojowe. Warto zapoznać się z artykułem A. Ajnenkiela, w którym autor przedstawia konstytucje II Rzeczypospolitej. – A. Ajnenkiel, *Konstytucje Drugiej Rzeczypospolitej*, w: J. Tarnowski [red.], *Polska niepodległa 1918–1939*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1984, ss. 101–137.

Najlichnieszą grupą społeczną byli chłopci, którzy stanowili 16,5 miliona ludności. Wśród nich znajdowali się nieliczni bogaci chłopci oraz liczniesza grupa średniozamożna i najlichniesza – gospodarstw ubogich. W grupie tej znajdowali się ludzie nie posiadający własnej ziemi, pracujący u bogatych gospodarzy. Ostatnią grupą społeczną byli robotnicy, którzy stanowili duży procent społeczeństwa, bo liczący w 1931 roku około 6,5 miliona, z czego wielka rzesza była bezrobotna⁸.

Polityka zewnętrzna Polski w tym okresie obfitowała w zawieranie wielu traktatów pokojowych. Zawarto przymierze z Francją w r. 1921, Rumunią w 1921, Łotwą i Estonią w 1922, Rosją w 1932 i Niemcami w 1934 roku. Podpisano również konkordat ze Stolicą Apostolską w 1925 r. W ostatnim zaś okresie przed wybuchem II wojny światowej, kiedy Niemcy zaczęli wysuwać pretensje odnośnie polskich granic, 31 marca 1939 r. premier Anglii w imieniu swego państwa i Francji przyrzekł udzielić Polsce pomocy na wypadek ataku ze strony niemieckiej. Formalny układ został podpisany między Polską a Anglią 25 sierpnia 1939 roku⁹.

Sumując wyżej przedstawione fakty odnoszące się do nowej Polski, można dojść do przekonania, iż budowanie niepodległego i wewnętrznie mocnego państwa nie było łatwą sprawą. Po okresie radości i euforii z odzyskania niepodległości, przyszedł czas pracy i niejednokrotnie wyrzeczeń. Pojawiały się problemy i trudności, które były zapewne w większości przeniesione z poprzedniego okresu Polski rozbiorowej. Trzeba więc było czasu, aby usunąć wszelkie podziały i rozbieżności, zarówno w życiu politycznym, jak i społecznym. Czasu tego było zbyt mało, bowiem tylko dwadzieścia lat, po których wybuchła II wojna światowa, będąca znów okresem bardzo ciężkim w dziejach państwa i narodu polskiego.

⁸ Por. tamże, ss. 11–12. Charakterystykę społeczeństwa II Rzeczypospolitej przedstawili również M.M. Drozdowski oraz J. Żarnowski. Pierwszy z autorów przedstawił bardzo istotne zagadnienie, a mianowicie przemiany strukturalne społeczeństwa polskiego. Drugi z kolei autor, nie opierając się na ogólnym rysie ówczesnego społeczeństwa, ukazuje go bardzo szczegółowo. Omawia poszczególne warstwy społeczne oraz ich różnorodne powiązania i przeobrażenia. – M.M. Drozdowski, *Sprawy i ludzie II Rzeczypospolitej*, Kraków 1979, ss. 7–31; J. Żarnowski, *Epoka dwóch wojen*, w: I. Ichnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Tarnowski [red.], *Spółczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1988, ss. 593–651; J. Żarnowski, *Spółczeństwo i kultura w II Rzeczypospolitej*, w: A. Garlicki [red.], *Z dziejów Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1986, ss. 290–312.

⁹ Por. H.E. Wyczawski, *Ogólna sytuacja w Kościele powszechnym i w państwie polskim*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. II 1764–1945, cz. 2 1918–1945, s. 11. Polską politykę zagraniczną w II Rzeczypospolitej porusza również A. Albert. Autor ukazuje sytuację Polski na arenie międzynarodowej, zaraz po utworzeniu nowego rządu do roku 1935 oraz od 1935 roku do początku II wojny światowej – A. Albert, *Najnowsza historia Polski 1918–1980*, Londyn 1991, ss. 120–130, 188–197, 220–229, 256–275.

2. Sytuacja Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej

Zanim zostanie przedstawiona sytuacja Kościoła w tym okresie dziejów Polski, trzeba zwrócić uwagę, iż Kościół katolicki włączył się w dzieło budowy niepodległego państwa. Duchowieństwo i episkopat wypowiedziały się za niepodległością, czego potwierdzeniem było uczestnictwo w życiu społecznym i politycznym kraju. Kościół stał się jednym z głównych czynników integrujących państwo polskie. Jeszcze w czasie trwania wojny, bo już 15 lipca 1915 r. zebrali się biskupi z trzech zaborów, którzy wystosowali apel skierowany do całego świata o pomoc materialną i moralną dla Polski. Nieco wcześniej, bo w dniach 12–13 stycznia tego roku, zebrali się w Warszawie biskupi metropolii warszawskiej, którzy zdecydowanie opowiedzieli się za ideą przyszłego niepodległego i zjednoczonego państwa oraz zaapelowali do wiernych o podjęcie wszelkich wysiłków dla jej odbudowy. Po raz kolejny biskupi potwierdzili wcześniejsze poglądy 10 marca 1917 r., kiedy zebrali się w Warszawie z okazji 100-lecia metropolii warszawskiej. Biskupi podkreślili wtedy dążenie do połączenia wszystkich dzielnic i całego narodu w jeden organizm¹⁰.

Podobnie jak wcześniej i teraz już po proklamowaniu niepodległej Polski, Kościół katolicki włączył się w dzieło kilkuletniej walki o granice odrodzonej ojczyzny. Szczególnie mocno wtedy duchowieństwo poparło powstanie w Wielkopolsce, które wybuchło pod koniec 1918 r. Na Pomorzu, gdzie istniała nieco odmienna sytuacja, duchowieństwo także włączyło się w nurt pracy społecznej i narodowej, np. ks. F. Wróblewski, ks. S. Pelka z Grabowa czy ks. J. Szydzik z Wiecka. Podobnie było na Warmii i Mazurach, gdzie działalność propolską podjęli między innymi: ks. Walenty Barczewski, ks. W. Pieniężny, ks. R. Biliński, ks. Józef Palmowski i ks. Konrad Majewski oraz wielu innych¹¹. Działalność owa nie przyniosła Polsce oczekiwanych rezultatów, ponieważ przyznano jej tylko część Warmii i Mazur, jednakże działalność duchowieństwa świadczyła o wielkiej determinacji i dążeniu włączenia tych ziem do Polski. Bardzo pręźnie włączyło się duchowieństwo w akcję dla Polski na Śląsku. Wśród księży przeważała liczba wikariuszy, co oznaczało, że musieli być zależni od niemieckiego biskupa i niemieckich proboszczów. Ogólnie można podać, iż w ruchu propolskim było zaangażowanych około 200 księży, którzy działali także na Śląsku Cieszyńskim. Nie inaczej było także na ziemiach wschodnich, Spiszu i Orawie,

¹⁰ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8. *Czasy współczesne 1914–1992. Kościół katolicki w okresie systemów totalitarnych i odnowy soborowej. Zniewolenie kościołów wschodnich. Sekularyzacja i rozdrobnienie kościołów i wspólnot protestanckich*, Lublin 1996, s. 380; R. Bender, *I wojna światowa i Polska niepodległa (1914–1939)*, w: J. Kłoczowski [red.], *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1979*, Lublin 1992, ss. 510–511.

¹¹ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 383–384.

gdzie duchowieństwo zdecydowanie opowiadało się za przynależnością tych ziem do Polski¹².

Sprawy Kościoła katolickiego i innych wyznań znalazły swoje miejsce w pierwszej konstytucji państwa polskiego po odzyskaniu niepodległości, która została uchwalona 17 marca 1921 r. Sytuację Kościoła regulowały artykuły 110, 111, 112, 113 oraz 120. Artykuły te traktowały ogólnie sytuację Kościoła, zaś artykuł 114 konstytucji był poświęcony Kościołowi katolickiemu. Konstytucja gwarantowała każdemu mieszkańcowi państwa wolność sumienia, swobodę w wyznawaniu religii, zarówno publicznie, jak i prywatnie, możliwość zakładania instytucji dobroczynnych, religijnych i społecznych, prowadzenie samodzielnie spraw wewnętrznych, nabywania i posiadania majątku, posiadania fundacji. Wreszcie konstytucja wprowadzała w każdym zakładzie naukowym utrzymywanym przez państwo, z wyjątkiem szkół wyższych, naukę religii jako przedmiot obowiązkowy. Przepisy powyższe obejmowały wszystkie wyznania w Polsce wraz z Kościołem katolickim¹³. Dopiero wspomniany wyżej artykuł 114, dawał Kościołowi uprzywilejowane stanowisko. Artykuł ten głosił, iż „wyznanie rzymsko-katolickie, będące religią przeważającej większości narodu, zajmuje w państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych. (...) Kościół rzymsko-katolicki rządzi się własnymi prawami, a stosunek państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez sejm”¹⁴.

Duchowieństwo przyjęło kościelne postanowienia konstytucji z zadowoleniem, bowiem dawało mu gwarancję swobodnego rozwoju i prężnej działalności, nie tylko duszpasterskiej. Jednakże wyczekiwano z wielką niecierpliwością na zawarcie konkordatu, który by szczegółowo sprecyzował stosunki między państwem a Kościołem. Konkordat został podpisany w Rzymie 10 lutego 1925 r. Dokonali tego ze strony polskiej Stanisław Grabski i rezydujący przy Watykanie ambasador Polski Władysław Skrzyński, zaś ze strony Stolicy Apostolskiej kardynał sekretarz stanu Piotr Gasparri. Pomimo istniejącej opozycji, konkordat został ratyfikowany przez sejm 26 marca 1925 r. i senat 23 kwietnia tegoż roku i wszedł w życie 2 sierpnia 1925 roku¹⁵.

¹² Tamże, ss. 385–386.

¹³ H.E. Wyczawski, *Sytuacja prawna Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 1764–1945, cz. 2 1918–1945, Poznań–Warszawa 1979, ss. 13–14.

¹⁴ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*. Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. (Wg urzędowego tekstu), Poznań 1924, s. 28.

¹⁵ H.E. Wyczawski, *Sytuacja prawna Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 15. – Konkordat zawarty między Rzeczypospolitą Polską a Stolicą Apostolską regulował wiele ważnych kwestii we wzajemnych stosunkach państwo-Kościół. Problem ten został podjęty przez W. Wójcika oraz K. Skubiszewskiego, którzy w swoich opracowaniach zajmują się wyżej wymienionym konkordatem. – W. Wójcik, *Konkordat polski z 1925 roku. Próba oceny*, w: Z. Zieliński, S. Wilk [red.], *Kościół w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1980, ss. 15–34.

Nowa konstytucja Polski z 23 kwietnia 1935 r. nie wprowadzała żadnych zmian odnośnie do spraw wyznaniowych, chociaż pojawiały się głosy by to uczynić. Przejęła wszystkie wcześniejsze artykuły z konstytucji z 1921 r. Szczegółowe sprawy kościelne były regulowane wieloma szczegółowymi rozporządzeniami państwowymi, które dotyczyły takich spraw jak: obowiązkowego udziału młodzieży w nabożeństwach i praktykach religijnych, łączenia nauczania szkolnego z nauką religii, tworzenia w szkołach organizacji religijnych, czy zbiorów publicznych¹⁶.

Działalność duszpasterska duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego rozwijała się pod każdym względem w klimacie wolności i nieskrępowania. Oprócz zwyczajnej pracy duszpasterskiej, jak: odprawianie mszy św., nabożeństw, udzielanie sakramentów świętych, głoszenie kazań, prowadzenie nauki religii w szkołach oraz katechizacji pozaszkolnej, odprawianie rekolekcji i misji ludowych, organizowanie pielgrzymek, coraz bardziej stawała się widoczna dążność do tego, aby praca duszpasterska zmierzała do osiągnięcia wyższego poziomu¹⁷.

Praca ta była uzależniona w pewnym stopniu od ilości wiernych i wielkości parafii, które niejednokrotnie dochodziły do bardzo wielkiej liczby wiernych, jak np. parafia Wszystkich Świętych w Warszawie, licząca 80 tys. osób. Okres ten cechował się również poważnymi niedoborami księży, których liczba kształtowała się następująco: 11 394 księży diecezjalnych i 1663 zakonnych. Powstawały w tym okresie nowe zgromadzenia zakonne, zarówno męskie jak i żeńskie, mające charakter stowarzyszeń czynnych. Należały do nich: chrystusowcy, siostry misjonarki św. Benedykta, siostry urszulanki Serca Jezusa Konającego, siostry karmelitanki Dzieciątka Jezus, siostry benedyktyнки-samarytanki, siostry pasjonistki, antonianki, siostry benedyktyнки-loretanki oraz dominikanki-misjonarki i wiele innych. Przybyły też do Polski nowe żeńskie zgromadzenia zakonne, jak: orionistki, oblátky, pallotynki, salezjanki i salwatorianki. Troską ówczesnego Kościoła było także objęcie opieką duszpasterską wszystkich Polaków poza granicami kraju¹⁸.

W okresie tym znacznie polepszyła się jakość głoszonych kazań, na co bez wątpienia miało wpływ lepsze kształcenie kleryków w seminariach, bogatsza niż

¹⁶ Por. H.E. Wyczawski, *Sytuacja prawna Kościoła katolickiego w Polsce*, ss. 19–20. Były to następujące artykuły: 110, 111, 112, 113, 114 i 120. – Konstytucja Polska z dnia 23 kwietnia 1935 roku wraz z ustawą wyborczą do Sejmu, Senatu oraz ustawą o wyborze Prezydenta Rzeczypospolitej, Warszawa 1935, ss. 89–93.

¹⁷ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła, Czasy współczesne 1914–1992* cz. 8, s. 405; H.E. Wyczawski, *Działalność religijna i społeczna*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 1764–1945, cz. 2 1918–1945, Poznań–Warszawa 1979, s. 51.

¹⁸ Por. F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848–1978*, w: R. Aubert, P.E. Crunican, J. Tracy Ellis [red.], *Historia Kościoła*, t. 5, Warszawa 1985 s. 592. Zagadnienia związane z opieką duszpasterską Polaków poza granicami kraju podjął H.E. Wyczawski, który w swojej publikacji ukazał szerzej ten problem. – H.E. Wyczawski, *Opieka nad Polakami na obczyźnie*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 1764–1945, cz. 2 1918–1945, Poznań–Warszawa 1979, ss. 70–76.

wcześniej literatura homiletyczna oraz większe wymagania stawiane przez wiernych. Wspomnieć należy również o katechetach, do obowiązków których nie należało tylko nauczanie religii. Byli zobowiązani do jeszcze innych posług religijnych, jak: odprowadzanie niedzielnych nabożeństw oraz głoszenie kazań do młodzieży, troska o organizację rekolekcji wielkopostnych, przygotowywanie młodzieży do spowiedzi i Komunii św. w ciągu roku oraz kierowanie Krucjatą Eucharystyczną w szkołach podstawowych i Sodalicią Mariańską w szkołach średnich. Opiekę duszpasterską nad garnizonami wojskowymi sprawowali proboszczowie wojskowi i kapelani pod jurysdykcją biskupa polowego. Wielką rolę w duszpasterstwie nadal odgrywały różne bractwa i organizacje kościelne, a po r. 1930 głównie Akcja Katolicka¹⁹. Można zatem powiedzieć, iż Kościół w tym czasie przystosował swoją działalność duszpasterską do nowych potrzeb społecznych, jak np. zakładanie nowych stowarzyszeń religijnych czy kształcenie zawodowe młodzieży i dorosłych.

Wpływ Kościoła zaznaczył się także na polu oświaty i nauki. W 1918 roku powstał prywatny Katolicki Uniwersytet w Lublinie. Obok istniejących już wydziałów teologicznych powstały nowe w Warszawie i Wilnie, jak również nowe seminaria duchowne. Zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie prowadziły szkoły podstawowe. Rozwinięta była dobrze kościelna oświata pozaszkolna. Wreszcie zakony i instytucje kościelne prowadziły wiele żłobków, sierocińców, internatów oraz przytułków dla sierot i chorych. Imponująco rozwijała się działalność wydawnicza prasy katolickiej, która obejmowała: dzienniki, pisma religijno-ascetyczne, pisma naukowe oraz pisma społeczne²⁰.

Biorąc pod uwagę całokształt stosunków między państwem a Kościołem w dwudziestoleciu międzywojennym, trzeba stwierdzić, iż współpraca ta układała się pozytywnie²¹. Duchowieństwo, jak wyżej ukazano, wniosło duży wkład w zjednoczenie poszczególnych dzielnic w suwerenne państwo na polu pracy duszpasterskiej i społecznej.

¹⁹ Por. H.E. Wyczawski, *Działalność religijna i społeczna*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 1764–1945, cz. 2 1918–1945, ss. 52–53; F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848–1978*, ss. 592–593.

²⁰ Por. R. Bender, *I wojna światowa i Polska niepodległa (1914–1939)*, ss. 535–536. Zagadnieniem prasy katolickiej w tym okresie zajął się W. Mysiek, który podjął się opracowania dorobku prasy tej kategorii. – W. Mysiek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966, ss. 189–243.

²¹ Do pełnego obrazu stosunków państwo-Kościół w odrodzonej Polsce trzeba również dodać takie zagadnienia, jak: nuncjatura apostolska w Polsce, organizacja diecezji i metropolii, prymasostwo, episkopat i konferencje episkopatu, sytuację zakonów męskich i żeńskich, uposażenie Kościoła, odzyskiwanie majątków kościelnych oraz udział duchowieństwa w życiu politycznym Polski, a także całościowo spojrzeć na wyzwoloną Polskę, stojącą wobec problemów społecznych i politycznych. – H.E. Wyczawski, *Organizacja kościelna*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 1764–1945, cz. 2 1918–1945, Poznań-Warszawa

3. Życie i działalność bernardynów w II Rzeczypospolitej

Ten okres dziejów narodowych przyniósł wolność działania także zakonnikom, które mogły się swobodnie rozwijać oraz odbudowywać się wewnętrznie. Przystąpili do tego zadania również bernardyni, którzy na kapitule zakonnej, która odbyła się w dniach 4–6 czerwca 1918 roku podejmowali decyzje odnośnie swoich klasztorów na najbliższą przyszłość. Postanowiono co do odzyskania klasztorów, skasowanych przez rząd rosyjski na terenie Kongresówki. Od razu też wysłano zakonników do Zasławia, aby objęli tamtejszy klasztor i rozpoczęli działalność duszpasterską. Następnie włączono do prowincji dwa dalsze klasztory – w 1918 roku w Kole²² i w 1919 roku w Radecznicy²³. Wspomnieć trzeba, iż zakonnicy bernardyńscy nie byli w stanie przejąć wszystkich swoich dawnych klasztorów, zarówno w byłym zaborze rosyjskim, jak i pruskim. Dlatego ograniczali się do przejęcia tylko niektórych. Objęli w tym okresie – oprócz wyżej już wymienionych klasztorów – następujące domy zakonne: w Dubnie (1921)²⁴, Piotrkowie Trybunalskim (1922)²⁵, Warcie (1929)²⁶, Skępem (1923)²⁷, Radomiu (1936)²⁸, Husiatynie (1938)²⁹ i Opatowie (1939)³⁰. Przejęli też wtedy

1979, ss. 22–44; H.E. Wyczawski, *Uposażenie Kościoła, Historia Kościoła w Polsce*, t. II 1764–1945, cz. 2 1918–1945, ss. 44–50; W. Mysiek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939*, ss. 13–143, 551–590; R. Bender, *Kościół katolicki w Polsce odrodzonej wobec problemów narodowych i społecznych*, w: J. Tarnowski [red.], *Życie polityczne w Polsce 1918–1939*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1985, ss. 309–341; W. Mysiek, *Przedmurze. Szkice z dziejów Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1987, ss. 64–72.

²² Por. K. Grudziński, *Kolo*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 145.

²³ Por. A. Chadam, *Radecznica*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, ss. 288–289.

²⁴ Por. H.E. Wyczawski, *Dubno*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 52.

²⁵ Por. K. Grudziński, *Piotrków Trybunalski*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 263; Archiwum Prowincji Bernardyńskiej Krakowskiej [=APBK], rkps RGP-a-3 Akta Prowincji Ruskiej, tzw. Galicyjskiej ... 1651–1948, s. 419; APBK rkps RGP-a-12 Acta Provinciae ... in Galicia... 1911–1933, s. 136; APBK rkps RGP-a-16 Akta różne Prowincji Galicyjskiej ... 1785–1945, s. 391; APBK rkps RGP-a-24 Acta capitulorum ... ab 1933, s. 83; APBK rkps RGP-e-52 Akta różne 1883–1923, s. 1129nn.

²⁶ Por. K. Grudziński, *Warta*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, ss. 424–425.

²⁷ Por. W. Murawiec, *Skępe*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 332; H.E. Wyczawski, *Sanktuarium Matki Boskiej w Skępem*, „Studia Płockie”, 13(1985), s. 154, 160.

²⁸ Por. K. Grudziński, *Radom*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, ss. 299–300. Warto również sięgnąć do zachowanych akt klasztoru bernardyńskiego w Radomiu. – APBK rkps XI-2 Akta różne klasztoru Bernardynów w Radomiu 1907–1949, ss. 1–1352.

²⁹ Por. A. Chadam, *Husiatyn*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 92.

³⁰ Por. K. Grudziński, *Opatów*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 243.

obcą placówkę, a mianowicie w Miączynie-Zawalowie w 1938 roku³¹. W tym też czasie wybudowali w Łodzi gmach pod przyszły klasztor i gimnazjum oraz tymczasowy kościół. Inicjatorem pomysłu i kierownikiem prac w Łodzi był o. Anastazy Pankiewicz³².

Prowincja bernardynów w tym okresie bardzo prężnie się rozwijała. Przybywało klasztorów oraz zakonników, których liczba wynosiła w 1939 roku – 368, w tym 122 księży, 68 kleryków, 13 nowicjuszy-kleryków, 94 braci, 21 nowicjuszy-braci oraz 144 uczniów w kolegium w Radecznicy. Zakonnicy zamieszkiwali wówczas 38 placówek, z czego 14 było klasztorami, a 24 rezydencjami. Wspomnieć należy, iż bernardyni w 1917 roku posiadali 17 klasztorów oraz 7 ekspozytur parafialnych. Dwie z nich powstały w okresie niepodległej Polski, bo w roku 1934 w Zarudczku oraz w 1936 roku w Kretowcach³³.

Ważną sprawą dla prowincji było utworzenie Kolegium Serafickiego w Radecznicy, które zostało otwarte w 1922 roku z programem gimnazjów klasycznych w zakresie klasy I–IV, a od 1929 roku – klasy I–V. Wychowanie w kolegium było podobne do formacji w innych tego typu szkołach. Codziennie odbywały się wspólne modlitwy poranne, następnie uczestniczono we mszy św., a wieczorem w modlitwach wieczornych. Odbywały się również trzydniowe rekolekcje wielkopostne oraz kilka razy w roku spowiedź i Komunia św. Do roku 1939 wstąpiło do nowicjatu 138 kolegiastów, z czego święcenia przyjęło 82³⁴. Wspomnieć należy, iż do roku 1923 istniał jeden wspólny nowicjat w Leżajsku, dla braci i kleryków. W tym roku został podzielony. Nowicjat dla kleryków nadal pozostał w Leżajsku, a nowicjat dla braci został zorganizowany w Kalwarii Zebrzydowskiej³⁵.

Ważną sprawą dla żywotności i dobrego rozwoju prowincji bernardyńskiej była formacja kleryków oraz ich dobre przygotowanie do podjęcia przyszłych obowiązków w prowincji. Po upadku w 1915 roku Studium Teologicznego klerycy kształcili się w Innsbrucku, Salzburgu i Wiedniu. W nowych warunkach, kiedy księży było zbyt mało, nie przystąpiono do reaktywowania studium, lecz

³¹ Por. H.E. Wyczawski, *Miączyn*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, ss. 217–218.

³² Por. H.E. Wyczawski, *Łódź*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, ss. 209–210.

³³ Por. APBK rkps RGP-a-16 Akta różne Prowincji Galicyjskiej ... 1785–1945, s. 415; APBK rkps RGP-a-24 Acta capitulorum ... ab 1933, s. 89, 108; Schematismus ... Provinciae ... Bernardinorum in Polonia ... pro anno Domini 1939, s. 115.

³⁴ Por. A. Chadam, *Radeczna*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 289.

³⁵ Por. H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, ss. 376–377.

wybrano inną możliwość. Otóż zgromadzonych we Lwowie kleryków, którzy kończyli wyższe klasy gimnazjum uczyli ojcowie Jan Kapistran Cieślik i Gabriel Czupka oraz 2 świeckich nauczycieli. Dalsza nauka filozofii i teologii odbywała się na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Lwowie³⁶. Kształcenie kleryków zmieniło się w 1921 roku, kiedy prowincjałem został Benedykt Wiercioch, który podjął decyzję o kształceniu kleryków w włoskich prowincjach zakonnych, co spotkało się ze sprzeciwem niektórych ojców³⁷. Sprawa zorganizowania własnego studium nadal pozostawała otwarta. Wstępem do tego było przeniesienie kleryków gimnazjalistów ze Lwowa do klasztoru w Sokalu, gdzie urządzono takie gimnazjum zakonne. Doczekała się w końcu realizacji w 1930 roku, kiedy uchwalono wznowienie Studium Teologicznego oraz oddano je pod kierownictwo o. Julianowi Kędziorowi³⁸. Wykładali w nim ojcowie oraz profesorowie Uniwersytetu Lwowskiego, uzyskując uznanie lwowskiego Wydziału Teologicznego i zgodę na uzyskiwanie stopni naukowych przez bernardyńskich kleryków³⁹.

Bardzo istotną sprawą w latach międzywojennych w prowincji bernardyńskiej była sprawa zakonnej obserwacji. Nad poziomem życia zakonnego czuwał prowincjał, odbywający co 3 lata wizytację oraz wizytator generalny i generał. Każdorazowy prowincjał wizytował w ciągu jednej kadencji, trwającej 3 lata, dwukrotnie wszystkie podległe mu klasztory. Zapoznawał się z działalnością duszpasterską i katechetyczną kapłanów, pracą braci zakonnych, działalnością gospodarczą oraz wynikami w nauce braci kleryków. Głównie jednak kładziono nacisk na sprawę zachowywania reguły i konstytucji oraz udziału braci w codziennych modlitwach klasztoru. Prowincjałowie po odbytych wizytacjach rozsyłali do wszystkich domów zakonnych kurendy, w których wytykali zauważone błędy oraz zachęcali współbraci do dążenia do doskonałości chrześcijańskiej⁴⁰.

³⁶ APBK rkps RGP-a-13 Akta Prowincji tzw. Galicyjskiej i obecnej Polskiej ... 1803–1942, s. 1068.

³⁷ Por. H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III 1772–1946, s. 380.

³⁸ Tamże, ss. 382–383.

³⁹ Tamże, s. 384.

⁴⁰ Tamże, ss. 391–392. Jedynym źródłem na wzmiankowany w tekście temat zakonnej obserwacji bernardynów są zachowane akta kapituł i sesji zarządu prowincji. Na ich podstawie można wyciągnąć wniosek, iż stan prowincji przedstawiał się dobrze, chociaż nie brakowało również zakonników mniej gorliwych i opieszłych. – APBK rkps RGP-a-3 Akta Prowincji Ruskiej, tzw. Galicyjskiej ... 1651–1948, ss. 411–499; APBK rkps RGP-a-12 Akta Provinciae ... in Galicia... 1911–1933, ss. 94–323; APBK rkps RGP-a-13 Akta kapituł Prowin-

Praca zakonników we własnych kościołach szła wcześniej wytyczonym torem, skupiająca się wokół następujących spraw i czynności duszpasterskich: odprawianie mszy św. i nabożeństw, głoszenie słowa Bożego, słuchanie spowiedzi św., urządzenie triduów oraz oktaw ku czci świętych, kierownictwo bractw religijnych, Trzeciego zakonu św. Franciszka, organizowanie odpustów, zwłaszcza w sanktuariach bernardyńskich, oraz głoszenie rekolekcji i misji ludowych. W klasztorach, przy których istniały parafie, dochodziły wówczas jeszcze czynności parafialne⁴¹.

Wśród ojców znalazła się spora grupa, która zajmowała się pisarstwem religijno-dewocyjnym. Na wyróżnienie zasługują: Czesław Bogdalski⁴², Wiktor Biegus⁴³,

cji Galicyjskiej i obecnej Polskiej 1803–1942, ss. 1069–1165; APBK rkps RGP-a-14 Akta sesji definitorium Prowincji Galicyjskiej i obecnej Polskiej 1863–1947, ss. 363–415; APBK rkps RGP-a-24 Akta capitulorum... ab 1933, ss. 186, 1115–1157, 1185–1272; APBK rkps RGP-e-52 Akta różne 1883–1923, s. 449.

⁴¹ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III 1772–1946 s. 393–394.

⁴² Bogdalski Czesław Ignacy urodził się 1 II 1853 roku we Lwowie. Do Szkoły Powszechnej i Gimnazjum (klasy I–V) uczęszczał we Lwowie. Naukę gimnazjalną ukończył w Gimnazjum św. Jacka w Krakowie. Do Zakonu Braci Mniejszych w prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił 19 XI 1870 roku. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Seminarium Duchownym (międzyzakonnym) u OO. Dominikanów we Lwowie (1873–1876) i Seminarium Duchownym w Tarnowie (1876–1887). Świecenia kapłańskie przyjął 25 VII 1876 roku. W zakonnej prowincji spełniał następujące urzędy: magistra nowicjatu (1880), gwardiana w Leżajsku (1880–1882), gwardiana w Samborze (1882–1884), gwardiana w Brzeżanach (1884–1885), gwardiana w Dukli (1899–1903), sekretarza Prowincji (1885–1891) i przez długie lata kapelana Sióstr Bernardynek w Krakowie. Był jednym z najlepszych kaznodziejów Prowincji. Bardzo wydatnie zaznaczył się w pracy nad III Zakonem św. Franciszka. Był redaktorem pisma tercjarskiego pt. „Dzwonek III Zakonu”. Pozostawił po sobie wiele publikacji z zakresu historii Bernardynów i hagiografii. – K. Grudziński, *Bogdalski Czesław Ignacy (1853–1935)*, w: H.E. Wyczawski [red.], *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 61–66.

⁴³ Biegus Wiktor Józef urodził się 14 III 1893 roku w Biskowicach k. Sambora. Edukację w zakresie podstawowym rozpoczął w rodzinnej miejscowości. Naukę kontynuował w Gimnazjum w Samborze. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił 27 VIII 1909 roku. Studia filozoficzne odbył we Lwowie na Studium zakonnym w latach 1912–1914. Teologię studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, w Wiedniu i Innsbrucku w latach 1914–1917. Świecenia kapłańskie przyjął 16 IX 1917 roku. Po święceniach kapłańskich spełniał następujące funkcje i urzędy: wikariusza przyklasztornej parafii św. Andrzeja we Lwowie, magistra kleryków, dyrektora III Zakonu, sekretarza Prowincji. Szczególnie zaznaczył się pracą nad III Zakonem św. Franciszka. – K. Grudziński, *Biegus Wiktor Józef (1893–1939)*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 52–54.

Ewaryst Górski⁴⁴, Feliks Hermann⁴⁵, Fidelis Kędzierski⁴⁶, Julian Kędzior⁴⁷, Mau-

⁴⁴ Górski Ewaryst Leon urodził się 12 II 1884 roku w Moszczenicy koło Gorlic. Edukację rozpoczął w rodzinnej miejscowości. Dalszą naukę kontynuował w gimnazjum w Jasle. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił 18 IX 1901 roku. Po ukończeniu nowicjatu w Leżajsku dalej kontynuował edukację gimnazjalną w Przemysłu i Krakowie. Studia filozoficzne odbył w studium zakonnym w Sokalu, a teologiczne we Lwowie. Świecenia kapłańskie przyjął 4 VII 1909 roku. Pracował w duszpasterstwie na terenie archidiecezji lwowskiej (Zbaraż, Sieniawa, Zarudeczku k. Zbaraża, Dżurków na Pokuciu). Był autorem nekrologów i artykułów z zakresu ascetyki. – K. Grudziński, *Górski Ewaryst Leon (1884–1946)*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, s. 156.

⁴⁵ Hermann Feliks Faustyn urodził się 18 I 1887 roku w Szerokiej k. Pszczyny. Edukację początkową odbył w szkole ludowej w rodzinnej miejscowości. Następnie uczył się w seminarium nauczycielskim w Pilchowicach i prywatnym gimnazjum XX. Misjonarzy w Krakowie. Filozofię odbył u Misjonarzy w Krakowie, a teologię w seminarium duchownym diecezji wrocławskiej w Widnawie na Śląsku Orawskim. Świecenia kapłańskie przyjął 9 VII 1916 roku. Po święceniach kapłańskich pracował w duszpasterstwie parafialnym w diecezji wrocławskiej i katowickiej. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił w 1931 roku. W latach 1937–1948 pracował na misjach na Sachalinie japońskim. Zostawił po sobie wiele artykułów dla tercjarzy i wspomnień o misjach sachalińskich. – K. Grudziński, *Hermann Feliks Faustyn (1887–1956)*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 173–174.

⁴⁶ Kędzierski Fidelis Edward urodził się 30 XI 1904 roku we Lwowie. Do Szkoły Powszechnej Braci Szkolnych we Lwowie uczęszczał w latach 1911–1916 i tam też do Gimnazjum. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił 9 IX 1920 r. Po nowicjacie kontynuował naukę gimnazjalną we Lwowie, a następnie w Sabioncello k. Mediolanu we Włoszech. Kurs filozofii odbył w zakonnym studium we Lwowie, a teologię w studium zakonnym w Busto Arsizio k. Mediolanu. Studia uzupełniał w Seminarium Duchownym OO. Dominikanów we Lwowie i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza. Świecenia kapłańskie przyjął 29 VI 1928 roku. Pełnił następujące funkcje i urzędy: magistra kleryków w Sokalu i Krakowie, magistra nowicjatu w Leżajsku, redaktora „Dzwonka III Zakonu”, wikariusza parafii przy klasztorze we Lwowie, kaznodziei i rekolekcjonisty w Krakowie, gwardiana w Tamowie, wicepostulatora kanonizacji bł. Jana z Dukli, bł. Szymona z Lipnicy i bł. Władysława z Gielniowa. W latach 1945–1951, 1960–1966 należał do zarządu Prowincji. Zostawił po sobie wiele artykułów. – H.E. Wyczawski, *Kędzierski Fidelis Edward (ur. 1904)*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 218–220.

⁴⁷ Kędzior Julian Józef urodził się 1 III 1897 roku w Nisku n. Sanem. Edukację początkową odbył w rodzinnej miejscowości. Do gimnazjum uczęszczał w Rzeszowie. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił w 1912 roku. Naukę gimnazjalną uzupełniał we Lwowie, w Kalwarii Zebrzydowskiej i w Wadowicach. Teologię studiował w zakonnym studium w Salzburgu i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza, gdzie 20 XII 1924 roku uzyskał stopień doktora teologii. Odegrał dużą rolę w reaktywowaniu zakonnego Studium Filozoficzno-Teologicznego we Lwowie. Był jego rektorem. Wykładał historię Kościoła i patrologię. Po przeniesieniu studium do Kalwarii Zebrzydowskiej został znów jego rektorem i wykładowcą historii Kościoła. W latach 1932–1939 należał do zarządu Prowincji. Zostawił po sobie wiele artykułów z zakresu historii zakonu. – W. Murawiec, *Kędzior Julian Józef (1897–1966)*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 221–222.

rzeczy Rzecznik⁴⁸, Paulin Wilczyński⁴⁹, Jan Duklan Michnar⁵⁰ oraz Gerard Piotrowski⁵¹. Wspomnieć należy, iż bernardyni w tym okresie próbowali wydawać kilka czasopism religijnych, które niebawem podupadły. Jedyne poczytnością cieszył się wtedy „Dzwonek Trzeciego Zakonu”⁵². Drukowany był on wraz z innymi pozycjami, jak: drobne broszury, schematyzmy, rubrycele w Radecznicy, gdzie od 1938 roku do 1939 roku znajdowała się prowincjalna drukarnia. Została ona w 1939 roku przeniesiona do Lwowa⁵³.

⁴⁸ Rzecznik Maurycy Ignacy (1883–1961) urodził się 21 I 1883 roku w Jasienicy k. Brzozowa. Edukację początkową rozpoczął w rodzinnej miejscowości. Następnie naukę kontynuował w gimnazjum w Sanoku. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił 22 VI 1903 r. Studia filozoficzne odbył w Dorsten w Saksonii (1906–1908), a teologiczne w zakonnym Studium we Lwowie (1908–1911). Święcenia kapłańskie przyjął 2 VII 1911 roku. W prowincji piastował wiele funkcji i urzędów, m.in.: magistra kleryków we Lwowie, gwardiana w Bartfie i Bardowie na Słowacji, gwardiana w Sokalu, Warcie, Zbarażu, Gwoźdźcu. Duże zasługi położył nad krzewieniem III Zakonu. Był autorem modlitewników i artykułów dewocyjnych. – K. Grudziński, *Rzecznik Maurycy Ignacy (1883–1961)*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 426–428.

⁴⁹ Wilczyński Paulin Franciszek urodził się w Będziemyślu k. Rzeszowa 8 I 1881 r. Do szkoły powszechnej uczęszczał w Sędziszowie, a do gimnazjum w Rzeszowie. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił 24 IX 1899 r. Po nowicjacie kontynuował naukę gimnazjalną w Krakowie. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Krakowie i we Lwowie. Święcenia kapłańskie przyjął 1 VII 1906 roku. Po święceniach pracował w duszpasterstwie. Znaczna część swojego życia spędził na misjach (Mandżuria, Sachalin, Chiny). Był autorem artykułów o misjach. – K. Grudziński, *Wilczyński Paulin Franciszek (ur. 1881)*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 518–519.

⁵⁰ Michnar Jan Duklan urodził się 6 II 1896 r. w Markowej k. Przemyśla. Edukację rozpoczął w rodzinnej miejscowości, a do gimnazjum uczęszczał w Jarosławiu. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił 16 III 1912 r. Następnie uzupełniał wykształcenie w zakresie szkoły średniej. Studia filozoficzno-teologiczne odbył we Lwowie, Kalwarii Zebrzydowskiej oraz w Salzburgu. Święcenia kapłańskie przyjął 20 III 1920 r. Przez długie lata był wykładowcą w Kolegium Serafickim w Radecznicy. Znacznie przyczynił się do podniesienia poziomu naukowego studiów bernardyńskich, a zwłaszcza w zakresie szkoły średniej. Był autorem licznych artykułów i zbiorów kazań. – K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan Walenty (1896–1966)*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 314–316.

⁵¹ Piotrowski Gerard Bazyli urodził się 12 V 1885 roku w Rzepińcach k. Buczacza. Edukację w zakresie podstawowym rozpoczął w rodzinnej miejscowości, a następnie uczył się w gimnazjum w Buczaczu. Do zakonu wstąpił 29 IX 1903 roku. Po nowicjacie uzupełnił wykształcenie w zakresie szkoły średniej w Krakowie. Studia filozoficzne odbył w Dorsten w Saksonii, a teologiczne we Lwowie i Rzymie. Święcenia kapłańskie przyjął 15 IV 1911 r. Całe swoje życie kapłańskie i zakonne poświęcił misjom. Pracował w Chinach, Japonii i Mandżurii. Był autorem licznych reportaży i pamiętników misyjnych. – K. Grudziński, *Piotrowski Gerard Bazyli (1885–1969)*, w: H.E. Wyczawski [red.], *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 381–385 [dalej SPPF].

⁵² Por. H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III 1772–1946 s. 398.

⁵³ Tamże, s. 401.

Bernardyni w omawianym okresie podjęli akcję misji zagranicznych. Od roku 1912 w Wikariacie Apostolskim Hankow w Chinach pracował jeden ojciec. Był nim o. Gerard Piotrowski, który w 1924 r. został mianowany administratorem apostolskim Wikariatu Apostolskiego Południowej Syberii. Zamieszkał w Harbinie w Mandżurii, gdzie założył niższe seminarium duchowne oraz gimnazjum dla dziewcząt, które prowadziły polskie siostry urszulanki. W 1926 roku przybyli do pomocy współbracia, o. Paulin Wilczyński i brat Zachariasz Banaś. Zakonnicy pracowali głównie wśród miejscowej ludności pochodzenia polskiego. Misja bernardyńska została zakończona w 1930 roku⁵⁴. Tego roku biskup Wacław Kinold OFM, wikariusz apostolski w Sapporo na wyspie Hokkaido w Japonii zaproponował bernardynom objęcie misji na południowym Sachalinie. Propozycję biskupa przyjęto i wnet wyjechali ojcowie: o. Gerard Piotrowski, o. Paulin Wilczyński, o. Piotr Wilk-Witosławski i brat Zachariasz Banaś. W następnym roku dojechali następni ojcowie: o. Stanisław Mucha i o. Władysław Przybysz. Niebawem Sachalin został wydzielony z wikariatu apostolskiego Sapporo i ustanowiono osobną misję, powierzając ją bernardynom. Dokonał tego papież Pius XI. Misja działała ze zmiennym powodzeniem, dojeżdżali nowi ojcowie, a niektórzy wracali do kraju. Głównym ośrodkiem misji było miasto Toyohara, gdzie wybudowano kościół. Warto wspomnieć, iż o. Piotrowski w roku 1938 wyjechał z Sachalinu i podjął pracę w Chinach. Zmierzch misji nastąpił w okresie, kiedy południowy Sachalin został zajęty przez ZSRR⁵⁵.

Przedstawiona powyżej praca bernardyńskich zakonników, podjęta w nowej rzeczywistości, przekonuje, iż bardzo mocno zależało im na rozwoju zakonnej prowincji, jak również na pracy duszpasterskiej, stanowiącej zasadniczy przedmiot ich działalności.

Zakończenie

Reasumując wszystkie wyżej przedstawione zagadnienia, można postawić tezę, iż był to okres bardzo istotny dla losów naszej ojczyzny. Mimo wielu trudności i różnorodnych problemów potrafiiono mimo różnicy zdań i poglądów bardzo wiele zrobić, a przede wszystkim stworzyć od podstaw nową Polskę

⁵⁴ Por. A. Chadam, *Harbin*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 467nn; K. Grudziński, Banaś Zachariasz, w: SPPF, s. 15; K. Grudziński, *Piotrowski Gerard*, w: SPPF, s. 381nn; K. Grudziński, *Wilczyński Paulin*, w: SPPF, ss. 518–519.

⁵⁵ Por. H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III 1772–1946, ss. 406–407. Warto również zapoznać się z zachowanymi pamiątkami misjonarzy. – APBK rkps RGP-k-3 Pamiątnik br. Zachariasza Banasia, cz. 3, ss. 1–343; APBK rkps RGP-k-101 Pamiątnik o. Gerarda Piotrowskiego, t. 2, ss. 3–582; APBK rkps XIV-a-6 Pamiątnik o. Feliksa Hermanna ss. 1–110; APBK rkps (bez sygn.); G. Stysiak, *Moje wspomnienia misyjne z Sachalinu*, cz. 1. 1939–1945, ss. 1–80.

i umocnić ją na arenie międzynarodowej oraz stworzyć warunki społeczne do wszechstronnego rozwoju społeczeństwa. Podkreślić trzeba również, iż w latach II Rzeczypospolitej bardzo wszechstronnie rozwinął swoją działalność Kościół katolicki i inne wyznania, które miały konstytucyjnie zapewnione ku temu warunki.

Summary

Innocenty Rusecki OFM

Life and Work of Bernardine Order in the Backdrop of State-church Relations in Poland between 1918–1939

As a result of World War I, three invading super powers experienced defeat or split internally and therefore free territory opened up in the middle-eastern Europe for countries striving to rebuild their own nationality. After signing the disarmament in November 1918, following weeks and months would decide the future of the Polish nation. It must be mentioned that for over 100 years the memory of a free homeland and love of it was passed down from generation to generation. Everyone prayed for regaining independence. The most self-sacrificing gave their freedom and life in many uprisings. The Poles were able to capture this historical chance that in a large measure was merited by famous politicians representing Polish people inside the country as well as outside of its borders. Some of these politicians were Joseph Pilsudski, Roman Dmowski, Ignacy Paderewski, Vincent Witos, Wojciech Korfanty and Ignacy Daszynski. Based on the social and political relations in the II Polish Republic, the author pays special attention to the relation between church and state, and especially to the constitutional laws of Catholic religion, the most prominent among other denominations. In the last part the author presented the works of Bernardine Monks in the II Polish Republic.

WYSTRÓJ I WYPOSAŻENIE KOŚCIOŁA REFORMATÓW W BOĆKACH. PROBLEM AUTORSTWA PROJEKTU I GENEZY FORM*

1. Autorstwo projektu wyposażenia. Wykonawcy projektu

Kościół i klasztor reformatów w Boćkach¹, fundowany przez podskarbiego nadwornego litewskiego Józefa Franciszka Sapiechę i jego żonę Krystynę z Branicznych, wzniesiony został według projektu br. Mateusza Osieckiego² w latach 1726–1741. Kościół wraz z wystrojem był już niemal gotowy na jesieni 1739 r. Maria Kałamajska-Saeed słusznie uznając wyposażenie tego kościoła za „mode-

* Niniejszy artykuł jest częściowo zmodyfikowanym III rozdziałem pracy doktorskiej pt. *Brat Mateusz Osiecki i jego modelowy projekt nowego wystroju-wyposażenia kościołów reformatów prowincji wielkopolskiej w XVIII wieku*, napisanej pod kierunkiem prof. dra Jerzego Adama Miłobędzkiego i obronionej na UKSW w Warszawie. Panu Profesorowi pragnę w tym miejscu złożyć serdeczne podziękowania za podjęcie się prowadzenia pracy, a także za cenne uwagi i wszechstronną pomoc w trakcie jej pisania.

¹ Szerzej o kościele i klasztorze reformatów w Boćkach zob. J. Pułkowska, *Architektura zespołu klasztorowego w Boćkach*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” t. 16, 1971, z. 1, ss. 39–53; B. Kaczorowski, *Fundacje i sprawy artystyczne w «Państwie Boćkowskim» Franciszka Józefa Sapiechy*, „Biuletyn Historii Sztuki” 50 (1988) nr 1–2, ss. 59–70.

² Br. Mateusz Osiecki (zm. 1741 r.), architekt wielkopolskiej prowincji reformatów. Do zakonu wstąpił 10 IX 1693 r. w Osiecznej. Poza budową kościoła i klasztoru w Boćkach, uczestniczył również przy wznoszeniu innych zespołów reformackich, współpracując ze znanymi architektami. Z jego usług korzystali również Radziwiłłowie w Białej i Olyce, a także Paulini na Jasnej Górze i biskup łucki Stefan Rupniewski. Zmarł 29 VII 1741 r. w Boćkach i tam został pochowany w podziemiach kościoła. Więcej o jego działalności artystycznej w wyżej wymienionej pracy doktorskiej autora, a także w artykule: *Brat Mateusz Osiecki, architekt wielkopolskiej prowincji reformatów w I połowie XVIII wieku*, „Studia Franciszkańskie” 12(2002), ss. 249–276; tam również szczegółowa literatura.

lowy wystrój” reformackich świątyń prowincji wielkopolskiej w drugiej poł. XVIII wieku³, nie rozstrzygnęła jednak sprawy autorstwa jego projektu. Z dokumentów archiwalnych wynika, że głównymi wykonawcami wyposażenia kościoła w Boćkach byli dwaj mistrzowie z Warszawy: rzeźbiarz Stanisław Cieślikiewicz i stolarz Piotr Pawłowski wraz ze swoimi pomocnikami⁴. Nie można ich jednak uważać za autorów projektu. W obu zachowanych kontraktach z Cieślikiewiczem, *majstrem kunsztu snycerskiego*, wyraźnie zaznaczono, że wykona on ołtarze *według abrysu wydane*⁵, czyli nie mógł on być autorem projektu; był on jedynie doskonałym jego wykonawcą.

Kościół w Boćkach należał do grupy bardziej okazałych świątyń reformackich o rozbudowanym założeniu i bogatym wystroju, dorównujący programem architektonicznym kościołom w Warszawie czy Węgrowie. Jednak jego wartość artystyczna polegała przede wszystkim na wyjątkowym współdziałaniu i zgraniu architektury z równocześnie zaprojektowanym wyposażeniem, co świadczy, że autorem zarówno generalnej koncepcji przestrzennej wnętrza jak i jej elementów składowych, czyli całego wystroju, musiał być równie dobry architekt, jak i scenograf⁶. Ponadto taka wyjątkowa unifikacja elementów wystroju i wyposażenia pomiędzy sobą i architekturą była możliwa, kiedy projektodawcą architektury i wyposażenia był ten sam autor⁷. Wydaje się, iż za takiego należy uznać twórcę całego obiektu w Boćkach, mało znanego dotąd architekta reformatów, br. Mateusza Osieckiego. Wprawdzie M. Kałamajska-Saeed uważa, że Osiecki *nie mógł być autorem tak nowatorskich rozwiązań, jakie znajdujemy w zespole pięciu najważniejszych rang ołtarzy boćkowskich* (głównym i bocznych przy tarczy oraz w transepcie)⁸, jednak do opowiedzenia się po stronie br. Mateusza upoważniają nieznane dotąd materiały archiwalne⁹. Podobnie na ich

³ M. Kałamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła reformatów w Boćkach*, „Biuletyn Historii Sztuki” 42(1980) nr 2, ss. 145–158.

⁴ Tamże, s. 147.

⁵ Tamże. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD), Arch. Roskie, sygn. 318 – dwa kontrakty ze Stanisławem Cieślikiewiczem na wykonanie czterech ołtarzy bocznych w nawie (5 I 1736) i dwóch w transepcie (4 XII 1737).

⁶ M. Kałamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła*, s. 148.

⁷ Relacje pomiędzy wystrojem i wyposażeniem a architekturą kościołów omawia szczegółowo E. Gieysztor-Milobędzka, *Wnętrze sakralne w 1. połowie XVIII wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 42 (1980) nr 2, ss. 159–172.

⁸ M. Kałamajska-Saeed, *Boćki. Wystrój kościoła poreformackiego*, Warszawa 1977 (mpis), s. 106. Autorka widzi w Osieckim jedynie eksperta zakonnego do spraw budowlanych. Tamże, ss. 105–106.

⁹ Są to przede wszystkim listy br. Mateusza Osieckiego pisane do Anny Katarzyny z Sanguszków Radziwiłłowej, znajdujące się w AGAD, Archiwum Radziwiłłów, dz. V, teka 300, sygn. 12982, 12989, 12992.

podstawie sądzi Anzelm Janusz Szeinke, analizując nowy wystrój kościoła św. Antoniego w Warszawie¹⁰, zrealizowany także w oparciu o pierwowzór boćkowski. Według niego, fragment listu br. Mateusza do Radziwiłłowej z 1739 r. informujący o przekazaniu rysunków ołtarzy do kościoła w Białej, dotyczy kościoła reformatów: *Do Fabryki Bialskiego kościoła posyłam abrysy na Ołtarze, jest w czym i wolno co chcieć wybrać, jeżeli Gmachy wielkie są, wolno się samego centrum trzymać, tylko proszę aby nie były pobrukane, podarte, i w całości oddane. Miare tych ołtarzy łatwo dobry rzemieślnik przełoży sobie na mniejszą czy większą, liczba ich supplikuję Waszej Xiążęcej Mci Dobrodziejki aby mi swego czasu była dycht oddana*¹¹. Skoro br. Mateusz przekazał owe projekty do Białej, to z pewnością był ich autorem. W przeciwnym wypadku nie mógłby nimi tak swobodnie dysponować. Problem jednak w tym, że równie dobrze mogły być przeznaczone nie do kościoła reformatów ale farnego, dla którego w tym czasie księżna fundowała sześć ołtarzy¹². Ponadto, na poparcie tezy A. J. Szeinke brak jakichkolwiek innych informacji, zaś samo dawne wyposażenie kościoła reformatów w Białej jest dzisiaj w stanie szczątkowym i rozproszone¹³. Niemniej już nawet pobieżna analiza zachowanych elementów nie wykazuje jakiegokolwiek powiązania z pierwowzorem boćkowskim. Być może, iż w kościele bialskim należącym po 1750 r. do prowincji pruskiej, nie dokonano wymiany ołtarzy, zaś istniejące w interesującym nas okresie pochodziły z lat 1682–86 i zostały wykonane przez zespół architekta warszawskiego Andrycza Hubera¹⁴. Ale nawet brak jedno-

¹⁰ A. J. Szeinke, *Kościół świętego Antoniego i klasztor Franciszkanów-Reformatów w Warszawie 1623–1987*, Kraków 1990, s. 78.

¹¹ AGAD, Arch. Radz., dz. V, teka 300, sygn. 12982 (Reformaci Olyccy), ss. 17–18. Być może chodzi o te same projekty, o których br. Mateusz wspominał w pierwszym liście z 17 czerwca 1739 r. Tamże, s. 21.

¹² W. Karkucińska, *Anna z Sanguszków Radziwiłłowa (1676–1746). Działalność gospodarcza i mecenat*, Warszawa 2000, s. 79.

¹³ Po kasacji klasztoru w 1870 r. kościół farny w Białej otrzymał dwa ołtarze boczne: Matki Bożej i św. Antoniego (z kaplicy), a także dwa konfesjonały. Zob. Archiwum Diecezjalne w Siedlcach (dalej: AD Siedlce), *Kościół poref. w Białej. Inwentarz z dn. 25 listopada 1870 r. rzeczy z kła po Ref. do kła par. w Białej Podl.*; *Korespondencja Przeglądu Katolickiego, z Białej dn. 4 lutego 1874 r.*, „Przegląd Katolicki” 12(1874), s. 267. Według świadectwa starszych mieszkańców Białej spisanych w 1923 r., z kościoła poreformackiego w Białej przeniesiono do Kąkolewnicy ołtarz główny, ambonę, trzy konfesjonały i organy. Z elementów ołtarza głównego miano wykonać dwa ołtarze boczne. Zob. AD Siedlce, *Akta parafii w Białej Podlaskiej – filia po Reform.*

¹⁴ AGAD, Arch. Radz., dz. VIII, sygn. 13, *Akta uposażenia Reformatów w Białej na dobrach radziwiłłowskich*, k. 3. Świadczy o tym umowa pomiędzy sekretarzem dóbr Biała Michałem Żyszkiewiczem a architektem Andryczem Huberem na wykonanie wystroju wnętrza kościoła reformatów w Białej. Kwotę 3000 zł wyasygnowaną na ten cel przez księżnę Katarzynę Radziwiłłową architekt pobierał w ratach przez cztery lata (1682–1686).

znacznego potwierdzenia dla wysuwanej hipotezy w niczym nie wyklucza ani nie umniejsza możliwości przypisywania Osieckiemu autorstwa projektu wyposażenia w Boćkach, skoro wiadomo, iż zajmował się również projektowaniem ołtarzy, a te zostały wykonane zgodnie z umową *według abrysu wydanego*.

Wszystko wskazuje na to, że najpóźniej w 1736 r. zawarto kontrakt z rzeźbiarzem Stanisławem Cieślikiewiczem i stolarzem Piotrem Pawłowskim z Warszawy, na wykonanie ołtarza głównego¹⁵. Potwierdzają to pokwitowania wypłaty rat, piątej i szóstej dla Cieślikiewicza, z października i grudnia 1737 r. *od ołtarza wielkiego w kościele OO. Reformatorów*¹⁶. Również 5 stycznia 1736 r. zawarto z nim umowę na wykonanie czterech ołtarzy bocznych *do mniejszych kaplic klasztornych kościoła boćkowskiego*¹⁷. O rozpoczęciu prac przy ołtarzach już 14 stycznia tegoż roku donosił podskarbiemu Jakub Wesserling, generalny zarządca dóbr sapieżyńskich¹⁸. Osiecki osobiście czuwał nad wykonywaniem wyposażenia wnętrza. W liście do Sapiehy z dnia 18 marca 1736 r. br. Mateusz informował o stolarzu który *robi koło kolumn wielkiego ołtarza*, i o dwóch innych, którzy *ugodzili się na dwa ołtarze ostatnie*¹⁹. Kontrakt na wykonanie owych „ołtarzy ostatnich” zawarto z Cieślikiewiczem w grudniu 1737 r., który miał je wykonać w ciągu następnego roku²⁰. We wspomnianym liście br. Mateusz pisał nadto, że *Snicerz osób do wielkiego ołtarza nie skończył i wątpię, aby na św. Michała były, a zapłatę, alias ostatnią ratę, którą miał odebrać przy oddaniu roboty, już odebrał*²¹. Jednak już pod koniec listopada 1739 r., admini-

¹⁵ M. Kalamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła*, s. 147.

¹⁶ Tamże, ss. 150–151; AGAD, Arch. Roskie, sygn. CC/4, *Porachowanie Kwitów Arędy Roczney Boćkowskiej ...*, 1737–1738.

¹⁷ M. Kalamajska-Saeed, *Boćki. Wystrój kościoła*, s. 19 (aneks nr 1); B. Kaczorowski, *Fundacje i sprawy artystyczne w «Państwie Boćkowskim»*, s. 61; AGAD, Arch. Roskie, sygn. 318 – kontrakt ze Stanisławem Cieślikiewiczem z 5 I 1736 r.

¹⁸ M. Kalamajska-Saeed, *Boćki. Wystrój kościoła*, s. 19; AGAD, Arch. Roskie – korespondencja, sygn. LVII, nr 49 – list z 14 I 1736 r.

¹⁹ B. Kaczorowski, *Fundacje i sprawy artystyczne w «Państwie Boćkowskim»*, s. 61 i 69 (aneks nr 2); AGAD, Zob. Anny Branickiej, sygn. 443 – list br. Mateusza do J. F. Sapiehy z 18 III 1736 r.

²⁰ M. Kalamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła*, s. 147; AGAD, Arch. Roskie, sygn. 318 – kontrakt ze Stanisławem Cieślikiewiczem z 4 XII 1737 r.; Tamże, sygn. CC/4, *Porachowanie Kwitów Arędy Roczney Boćkowskiej ...*, 1737–1738.

²¹ B. Kaczorowski, *Fundacje i sprawy artystyczne w «Państwie Boćkowskim»*, s. 61 i 69 (aneks nr 2); AGAD, Zob. Anny Branickiej, sygn. 443 – list br. Mateusza do J. F. Sapiehy z 18 III 1736 r. Sprawa autorstwa rzeźb do ołtarza głównego nie jest do końca jasna. Już bowiem 10 listopada 1729 zawarto w Pratolinie umowę z Franciszkiem Gruszewiczem na wykonanie figur do głównego ołtarza (Chrystusa na krzyżu, Matki Bożej i św. Jana Ap.). Rzeźbiarz jako zaliczkę na pracę odebrał od p. Szumkowskiego 5 złotych czerwonych przyrzekając, iż wykona wspomnianą pracę (B. Kaczorowski, *Fundacje i sprawy arty-*

strator Boćkowski Antoni Brzozowski pisał do podskarbiego, że *snycerz wszystko już kończy, oddaje do malowania*²². Ukończone zostały również ambona i tablica fundacyjna, których wykonanie zlecono wspomnianym wielokrotnie, Stanisławowi Cieślíkiewiczowi i Piotrowi Pawłowskiemu²³, a także wyposażenie chóru zakonnego oraz zakrystii²⁴.

W tych samych latach powstało również monumentalne tabernakulum do ołtarza głównego, wykonane jak się wydaje, według projektu br. Mateusza²⁵. Tabernakulum w formie miniaturowej budowli kopułowej złożone z wielu elementów konstrukcyjnych, materiałowych i dekoracyjnych, jest wprawdzie dziełem kilku artystów i rzemieślników, jak na to wskazują badania źródłowe²⁶, jednak wszyscy oni wykonali swoje prace zgodnie z określonym zamówieniem. Podobnie elementy dekoracyjne ze złożonego brązu, które zostały wykonane w Gdańsku, w pracowni Chrystiana Ludwika Sartoriusa, według otrzymanych nań rysunków oraz drewnianych modeli²⁷. Pewne części do tabernakulum zostały zamówione również w Białej, o czym Świadczy fragment cytowanego wcześniej listu do księżnej z 1739 r., w którym br. Mateusz przypominał się

styczne w *«Państwie Boćkowskim»*, s. 61 i 69, aneks 1; AGAD, Zb. Anny Branickiej, sygn. 420). Czy zatem br. Mateusz ma na myśli Gruszevicza czy też innego snycerza. Te wątpliwości powiększa kolejna informacja z 22 II 1741 r., że wydano *snycerzowi do osób stawiania w kościele O.O. Reformatów, pretów 4* (B. Kaczorowski, *Fundacje i sprawy artystyczne w «Państwie Boćkowskim»*, s. 61; AGAD, Zob. Anny Branickiej, sygn. 444).

²² B. Kaczorowski, *Fundacje i sprawy artystyczne w «Państwie Boćkowskim»*, s. 61; AGAD, Arch. Roskie – korespondencja, sygn. LII, nr 9 – list z 23 XI 1739 r.

²³ M. Kałamajska-Saeed, *Boćki. Wystrój kościoła*, s. 21.

²⁴ Tamże, s. 22.

²⁵ Wskazuje na to fragment listu br. Mateusza Osieckiego do Anny Katarzyny z Sanguszków Radziwiłłowej z 17 VI 1739 r. Zob. AGAD, Arch. Radz., dz. V, teka 300, sygn. 12982 (Reformaci Olyccy), ss. 18–19. Szczegółową analizę tabernakulum boćkowskiego przeprowadziła M. Kałamajska-Saeed (*Boćki. Dwa tabernakula z dawnego kościoła reformatów*, Warszawa 1975 (mps), ss. 10–23, 39–50, 65–66), ujawniając wykonawców niektórych jego elementów. Nie rozstrzygnęła jednak sprawy autorstwa projektu, niemal wykluczając możliwość udziału w nim br. Mateusza. Na temat tabernakulum, w związku z jego konserwacją, pisał również K. Chmielewski, *Konserwacja barokowego tabernakulum z ołtarza głównego w kościele parafialnym w Boćkach*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego”, z. 5, Białystok 1999, ss. 67–76.

²⁶ M. Kałamajska-Saeed, *Boćki. Dwa tabernakula*, ss. 11–12. W oparciu o dane archiwalne uzyskane z zespołu Archiwum Roskiego, autorka ustaliła nazwiska kilku wykonawców tabernakulum. Części drewniane, intarsje oraz montowanie plaketek mozaikowych zlecono grupie stolarzy z Ciechanowca, zaś malowidła w obrotowej niszy tabernakulum wykonał malarz warszawski Mikołaj Dunin-Szpot.

²⁷ Tamże, s. 11. W AGAD, Arch. Roskie, sygn. 318, znajduje się szczegółowy kontrakt zawarty z wykonawcą w imieniu Józefa Sapiehy przez Kazimierza Godlewskiego w dniu 22 II 1738 r., w którym zostały również dokładnie wymienione wszystkie zamówione elementy dekoracji tabernakulum.

w tej sprawie: *Do Cemboryum Tuteyszego Boćkowskiego ocom prosił, zalecam w respekt Waszey Xięcey Mci, takich Pilasterków na które model posyłam potrzeba ośm, wolno dać czy na wierzch, czy na spod filarki, iako w modelusz stoi, nad każdym taką lilię dać iaki model posyłam, bo ten należy do herbu Waszey Xięcey Mci y Sapieżynskiego, nieodrzeczyby było żeby na każdym pilasterku per medium uważając (...) po jednej stronie były herby Radziwillowskie, a po drugiej Sapieżyńskie in ipso medio byle do siebie były zwrócone (...)*²⁸. Skoro br. Mateusz wysłał do nich modele i inne zalecenia, musiał być projektodawcą tabernakulum, a przynajmniej jego generalnej koncepcji. Na architekta jako autora projektu, mimo jego dekoracyjnego charakteru, wskazuje również wyraźnie sposób rozwiązania bryły i swobodne operowanie elementami podziałów oraz ich logika konstrukcyjna²⁹. Te dodatkowe argumenty przemawiają aż nadto za Osieckim, jako autorem całościowego projektu wystroju i wyposażenia kościoła w Boćkach³⁰.

Na koniec trzeba jeszcze wspomnieć o jedynym kolorystycznym akcencie tego wnętrza, jakim było iluzjonistyczne malowidło w kopule³¹. Już w czerwcu 1738 r. br. Mateusz prowadził poszukiwania odpowiedniego malarza do tej pracy³². Miał nim być m. in. Franciszek Ekstein z Wrocławia, który jednak nie mógł przyjechać³³. Starania o freskanta prowadzili równolegle do lata 1740 r. również inni pośrednicy Sapiehy w tym dziele, m. in. jezuita Michał Obrębski³⁴, który w liście z 27 lipca 1740 r. informował podskarbiego o malarzu, który *kopulę dość prędko i bardzo dobrze skończył*, zaś w następnym, z 3 sierpnia tegoż roku, że cieszy się, iż *W Mość Dobrodziey kontent z niego*, nie podając jednak jego nazwiska³⁵. M. Kalamajska-Saeed uważa, że mógł być nim Jerzy

²⁸ AGAD, Arch. Radz., dz. V, teka 300, sygn. 12982 (Reformaci Olyccy), ss. 18–19.

²⁹ M. Kalamajska-Saeed, *Boćki. Dwa tabernakula*, s. 49.

³⁰ Ogromnie rozbudowane tabernakulum, związane konstrukcyjnie z architekturą ołtarza głównego i idealnie wpasowane w przestrzeń wyznaczoną szerokością przęsła środkowego, jest także pośrednim dowodem na to, iż musiało być projektowane równocześnie z ołtarzem. Por. M. Kalamajska-Saeed, *Boćki. Wystrój kościoła*, ss. 86–87.

³¹ Było ono odstępstwem od zasady niestosowania malarstwa monumentalnego w dekoracji kościołów, dotąd dość konsekwentnie przestrzeganej w świątyniach reformackich. Wcześniej podobną dekorację malarską otrzymał jedynie kościół w Węgrowie (ok. 1706–11), natomiast z pocz. XVIII w. pochodzi polichromia wykonana przez Adama Swacha w Szamotułach, jednak nie w samym kościele, tylko na sklepieniu osobnej, ośmiobocznej kaplicy św. Antoniego.

³² B. Kaczorowski, *Fundacje i sprawy artystyczne w «Państwie Boćkowskim»*, s. 61.

³³ M. Kalamajska-Saeed, *Polichromia w Boćkach i jej domniemany twórca J. W. Neunhertz*, „Biuletyn Historii Sztuki” 47 (1985) nr 1–2, s. 79.

³⁴ M. Obrębski nie był artystą, lecz dzięki pełnionym funkcjom w zakonie, doskonale orientował się w środowisku architektów, malarzy i rzeźbiarzy w różnych ośrodkach artystycznych. Zob. B. Kaczorowski, *Fundacje i sprawy artystyczne w «Państwie Boćkowskim»*, s. 63.

³⁵ Tamże, s. 61; AGAD, Arch. Roskie, sygn. LIII nr 68 – listy z 27 lipca i 3 sierpnia 1740 r.

Wilhelm Neunhertz³⁶, który pozostawał na usługach Jana Klemensa Branickiego, brata fundatorki, rezydującego w Białymstoku, w bliskim sąsiedztwie Boćiek i że przebywał tam w tym samym czasie, kiedy trwały poszukiwania wykonawcy dekoracji malarskiej w kopule³⁷.

2. Koncepcja ołtarza głównego i aranżacja wnętrza kościoła

Koncepcja wnętrza jednoprzestrzennego przy znacznym akcentowaniu przęseł i opracowaniem miejsc na ołtarze boczne, była obowiązująca w świątyniach reformackich i stosowana już od pierwszego murowanego kościoła wzniesionego w Wieliczce w latach 1624–26³⁸, a później rozwijana aż do wprowadzenia systemu ściennie-filarowego w różnych odmianach³⁹. Br. Mateusz Osiecki, znając obowiązujące zasady, a równocześnie korzystając z wcześniej zdobytych doświadczeń, zaprojektował w Boćkach zespół najlepiej odpowiadający potrzebom zakonu. Przy rozwiązaniu planu korzystał zapewne z projektu kościoła węgrowskiego wprowadzając doń nieznaczne zmiany w części północno-wschodniej i obudowie prezbiterium. Zastosował natomiast całkowicie odmienną koncepcję przestrzenną. Stosując w rozwiązaniu konstrukcyjnym system ściennie-filarowy, podniósł wysokość aneksów kaplicowych do wysokości nawy⁴⁰. Przy tak osiągniętym wyrazie architektoniczno-plastycznym wnętrza, jednorodnym i zwartym przestrzennie, umiejętnie wyzyskał rozbudowany zespół ołtarzowy i pozostałe elementy wyposażenia do jego scenograficznego uzupełnienia.

W kościołach reformackich, które *powinny i mają być białe, czyste i lśniące, zarówno zewnątrz, jak i wewnątrz*⁴¹, wyposażenie wnętrza odgrywało wyjątkowo ważną rolę, jako uzupełnienie architektonicznego wystroju. Zgodnie z normami ustawodawstwa zakonnego miało być w całości wykonane z drewna dębowego i pomalowane pokostem o jasnej barwie, zaś figury nieco ciemniejszym. Zespół ołtarzowy w Boćkach został wykonany zgodnie z treścią

³⁶ M. Kalamajska-Saeed, *Polichromia w Boćkach*, ss. 73–84. Autorka szczegółowo analizuje malowidło na kopule w Boćkach i dokonuje porównań z innymi dziełami tego malarza.

³⁷ Tamże, s. 80.

³⁸ J. Putkowska, *Architektura zespołu klasztorowego w Boćkach*, s. 50; A. J. Blachut, *Architektura zespołów klasztorowych reformatów małopolskich w XVII wieku*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, 24(1979), z. 3, s. 227.

³⁹ A. Miłobędzki, *Kościoły ściennie-filarowe. Z problematyki budownictwa Polski centralnej w wieku XVIII*, [w:] *Rokoko. Studia nad sztuką 1 połowy XVIII wieku*, Warszawa 1970, s. 89, 99 nn. Reformaci wprowadzili ten system po raz pierwszy w Gliwicach, kontynuując go w kolejnych realizacjach murowanych małopolskiej prowincji, a także w kościołach prowincji wielkopolskiej.

⁴⁰ Szczegółową analizę architektoniczną kościoła przeprowadziła J. Putkowska, *Architektura zespołu klasztorowego w Boćkach*, ss. 43–49.

⁴¹ *Statuta alphabetice confecta Almae Reformatae Provinciae S. Antonii Paduani Poloniae Majoris, Fratrum Minorum Sancti Patris N. Francisci Reformatorum ...*, Ravicii 1757, s. 63.

statutów nie tylko co do materiału i kolorystyki, ale również w zakresie tematu i formy określonych przedstawień oraz usytuowania najważniejszych ołtarzy⁴². Natomiast zmiana w stosunku do tradycyjnego schematu polegała przede wszystkim na odstąpieniu od płaskiej formy ołtarza głównego na korzyść wyraźniejszego zaakcentowania jego roli plastycznej, jak również całej przestrzeni przed prezbiterium. Zostało to osiągnięte m.in. przez wprowadzenie nowego typu ołtarza głównego o strukturze przestrzennej i teatralizującej formie oraz dodanie skośnie ustawionych ołtarzy przy filarach tęczowych, przy równoczesnym wyciszeniu nawy z przesuniętymi w głąb kaplic ołtarzami bocznymi⁴³. Dodatkowo zastosowano nowy rodzaj falistej balustrady, odcinającej część prezbiterialną i ołtarze przy tęczy od reszty kościoła⁴⁴. Jednak to, co najistotniejsze w plastycznym wyrazie wyposażenia, autor projektu uzyskał dzięki zróżnicowaniu i bogactwu kształtów, dynamiczności bryły i ekspresji rzeźb.

Dominantę wyposażenia stanowił ołtarz główny, pięcioosiowy, dwukondygnacyjny ze zwieńczeniem, ustawiony pomiędzy przesłami prezbiterium i wypełniający całą jego przestrzeń. Za nim w przeszle dwukondygnacyjnym umieszczono zakrystię (w przyziemiu) i chór zakonny w górnej kondygnacji. Część cokółowa ołtarza dzięki swej wysokości tworzyła odrębną, pierwszą kondygnację. Dopiero na niej spoczywała zasadnicza, trójpłaszczyznowa kondygnacja ołtarza, ujęta po bokach niższymi, płaskimi i jednoosiowymi bramkami, sięgającymi wysokością ok. połowy ołtarza. Tworzyło ją sześć wolnostojących kanelowanych kolumn korynckich, zgrupowanych po trzy i rozstawionych na rzucie trójkąta. Dwie z nich ujmowały wklęsłą część centralną, pozostałe tworzyły konstrukcje silnie wysuniętych do przodu przeszle bocznych. Na nich wspierało się wysokie, pełne belkowanie o bardzo wydatnym i bogato profilowanym gzymsie, zataczającym miękką falę nad parą skrajnych kolumn, podkreślając zbliżony do pełnej elipsy rzut bocznych przeszle ołtarza. Całą wysokość belkowania na osi środkowej przesłaniał potężny wolutowy kartusz z inskrypcją: *Altare privilegiatum perpetuum*

⁴² Tamże, s. 64. Przepisy zakonne nakładały obowiązek sytuowania na poczesnym miejscu i naprzeciw siebie ołtarzy Niepokalanego Poczęcia NMP i św. Franciszka z Asyżu w scenie stygmatyzacji. Tradycyjne programy ikonograficzne były jednak często modyfikowane przez lokalne potrzeby kultowe istniejące zarówno w momencie budowy ołtarzy lub pojawiające się później. Tak też stało się w kościele boćkowskim, gdzie drugi ołtarz przy tęczy był dedykowany św. Józefowi, patronowi kościoła, zaś ołtarz św. Franciszka znalazł się dopiero w transepcie, ale po tej samej stronie co ołtarz Niepokalanego Poczęcia NMP.

⁴³ R. Bakota, *Wyposażenie kościołów reformackich prowincji wielkopolskiej w XVIII w.*, Warszawa 1978 (mps), ss. 20–21.

⁴⁴ Tamże, s. 23. Taka forma balustrady pojawiła się później na gruncie reformackim w nowym wyposażeniu kościoła w Miejskiej Górze, powstałym w latach 1742–45. Zastosował ją także warsztat J. Eglauera w realizacjach w Koninie i Szamotułach, a potem stosowano ją przez resztę wieku XVIII, m. in. w Brodnicy, Toruniu, Ząrzębach Kościelnych, Płocku i Osiecznej.

pro defunctis quotidie (ołtarz obdarzony wieczystym przywilejem codziennych mszy za zmarłych), ujęty w dwie palmowe gałęzie, a nad nim zamknięta korona. Środkowa część ołtarza, to półkolistą wnęką arkadową, której tylną Ścianę tworzyły dwuskrzydłowe drzwi, będące tłem dla dużych rozmiarów rzeźbionego krucyfiksu. Po bokach, ale przed kolumnami ustawiono figury Matki Bożej Bolesnej i Św. Jana Ewangelisty, wsparte na wolutowych konsolach z różnymi girlandami. Dodatkowo w półkolistych niszach bramek nad przejściami umieszczono siedzące postacie świętych: Piotra Apostoła i Marii Magdaleny.

W zwieńczeniu ujętym zdwojonymi pilastrami rozszerzającymi się ku dołowi, znajdował się obraz Boga Ojca Stworzyciela świata. Nad nim bogato ukształtowany przerywany gzyms tworzyły dwa ćwierćkoliste naczółki z wieńczącym szczyt trapezoidalnym postumentem, na którym płaskorzeźbiona Chusta Św. Weroniki i stojące putto podtrzymujące kartusz z inskrypcją: *Sic Deus dilexit mundum* (tak Bóg umiłował świat). Kulisy zwieńczenia stanowiły wysunięte ku przodowi naczółki nad kolumnowymi przesłami ołtarza, wygięte miękką falą i powtarzające pełny profil gzymsu wieńczącego. Na nich spoczywały wielkie rzeźby klęczących aniołów, adorujących obraz Boga Ojca.

Uzupełnieniem wystroju głównego ołtarza było wielkie architektoniczne tabernakulum w formie budowli kopułowej, umieszczone we wklęsłej części środkowej pierwszej kondygnacji nad mensą, organicznie związane ze strukturą ołtarza. Także trzy pary drewnianych relikwiarzy szafkowych, z których dwa przechowywane są obecnie w zakrystii.

3. Ołtarze boczne i pozostałe elementy wyposażenia

W skład pełnego wyposażenia kościoła wchodziło nadto osiem ołtarzy bocznych: dwa skośne, usytuowane przy tarczy, dalsze dwa w ramionach transeptu i cztery w aneksach kaplicowych nawy.

Pierwsze dwa ołtarze boczne, najbardziej dekoracyjne, zostały ustawione skośnie na filarach transeptu przy tarczy, przewężając kulisowo widok na prezbiterium; od strony północnej – z obrazem Niepokalanego Poczęcia NMP, a od południowej – św. Józefa z Dzieciątkiem, patrona kościoła⁴⁵. Były one architektoniczne, jednokondygnacyjne z trójkątnym zwieńczeniem, ale dwuplanowe, z prostą częścią środkową i parawanowo wylamanymi w tył częściami bocznymi. Prostokątne pole zawierające obraz ujmowały półkolumny kompozytowe, ustawione na tle podobnych pilastrów i dźwigające belkowanie z wydatnym gzymsem, wygiętym półkoliście nad kolumnami i załamanym nad skrajnymi pi-

⁴⁵ Zgodnie z ustawodawstwem zakonnym dwa pierwsze ołtarze boczne winny być dedykowane Matce Bożej i św. Franciszkowi z Asyżu (*Statuta alphabetice*, 1757, s. 64, n. 6). W tym przypadku odstąpiono częściowo od zaleceń sformułowanych w przepisach i w

lastrami. W środkowej strefie belkowania znajdował się rzeźbiony kartusz zakończony muszlą. Trójkątne zwieńczenia obu ołtarzy zostały wypełnione płaskorzeźbami treściowo związanymi z ich wezwaniami, dodatkowo ozdobione grupami aniołków, płomienistymi wazonami i girlandami kwiatowo-owocowymi.

Podobnie dwuplanowe, architektoniczne, ale dużo większe od poprzednich, a równocześnie bardziej płaskie i znacznie skromniejsze od głównego, były dwa kolejne ołtarze w transepcie, ustawione na osi poprzecznej przy ścianach zewnętrznych. Na ścianie północnej – z przedstawieniem św. Franciszka z Asyżu otrzymującego stygmaty, zaś na przeciwległej – poświęcony św. Antoniemu Padewskiemu, drugiemu patronowi kościoła. Część środkowa ołtarzy z obrazem w prostokątnym polu i ażurowym obramieniu, założona na rzucie łagodnego łuku, ujęta była kanelowanymi pilastrami i wysuniętymi ku przodowi podobnymi kolumnami, z nietypowymi, również kanelowanymi głowicami. Na nich spoczywało szerokie belkowanie z gładkim fryzem i wydatnym gzymsem, wyłamane nad kolumnami. Część środkową belkowania zdobiła rzeźbiona muszla z dwiema gałązkami palmowymi. Płaskie zwieńczenie z obrazem pośrodku, zostało zakończone dwoma falistymi naczółkami i przykryte wydatnym gzymsem; pomiędzy nimi profilowany postument z krzyżem i herbem franciszkańskim (w ołtarzu św. Franciszka), lub gałązkami lilii (w ołtarzu św. Antoniego). Zwieńczenie dodatkowo zdobiły cztery kwietne wazony ustawione na półkolistych naczółkach z odwróconą wolutą (nad kolumnami) i na prostokątnych postumentach nad skrajnymi pilastrami. Skromną dekorację rzeźbiarską ołtarzy uzupełniały pary stojących aniołków, trzymające owalne tablice inskrypcyjne. Ustawione były na konsolach, na tle skrajnych, kanelowanych pilastrów z prostym narysem belkowania.

Cztery najprostsze pod względem formy ołtarze i wyraźnie odbiegające od pozostałych, ustawione zostały w aneksach kaplicowych po obu stronach nawy⁴⁶. Płaskie, przyścienne, z polem środkowym na obraz w prostokątnej ramie zamkniętej półkoliście, zostały niemal wtopione w ściany wnęk kaplicowych. Zdobiły je pilastry toskańskie na wysokich cokołach, ujęte w wydłużone woluty i wspierające płaskie belkowanie z wydatnym, lekko wyłamanym gzymsem. Różniły się od siebie jedynie odmiennymi formami zwieńczenia w kształcie przerwanego naczółka z krzyżem pośrodku; w pierwszym prześle – półkolistego, a w drugim – trójkątnego. Dekoracja snycerska ograniczona została do kampanulowych zwisów na pilastrach i czterech płomienistych wazonów, ustawionych na zwinięciach wolut i na naczółkach.

drugim ołtarzu umieszczono obraz św. Józefa, pierwszego patrona kościoła. Ołtarz ze sceną stygmatyzacji św. Franciszka znalazł się dopiero w transepcie, chociaż po tej samej stronie co ołtarz z obrazem Niepokalanego Poczęcia NMP. Po przeciwnej stronie transeptu usytuowano ołtarz św. Antoniego Padewskiego, drugiego patrona kościoła.

⁴⁶ Są one niemal dokładnym powtórzeniem analogicznych ołtarzy w kaplicach nawy w kościele reformackim w Węgrowie.

W nawie znalazły się również ambona i tablica fundacyjna⁴⁷, ustawione na przeciw siebie, na skrajnych filarach przed transeptem. Zostały rozwiązane według identycznego schematu kompozycyjnego z analogicznymi baldachimami, zaś różnice widoczne w elementach dekoracyjnych i symbolicznie wynikały z innej ich treści. Sama tablica wykonana została z czarnego marmuru i wprawiona w prostokątną, profilowaną ramę, której tło tworzyły rzeźbione i złożone panoplia.

Dopełnieniem całego wyposażenia było sześć konfesjonaliów⁴⁸ (dziś nie istniejące), ławki dla wiernych i tralkowe balustrady wydzielające prezbiterium, ramiona transeptu i wnęki kaplicowe, a także balustrada na gzymsie koronującym, obiegająca wnętrze dookoła.

4. Geneza form i artystyczne wartości wyposażenia

Wnętrze świątyni boćkowskiej stanowi bardzo jednorodną całość zarówno poprzez wyjątkową spójność snycerskiego wystroju, jak również jego doskonale wkomponowanie w architekturę kościoła, która powstawała właściwie równolegle. Zarówno ołtarz główny, także boczne, ambona i tablica fundacyjna, musiały zostać zaprojektowane równocześnie z kościołem, a później wykonane w jednym ciągu realizacyjnym. Tylko w ten sposób można wytłumaczyć doskonale współdziałanie i organiczne zespolenie architektury z wyposażeniem, którego nie zakłóca żaden zgrzyt kompozycyjny⁴⁹. Harmonii tej nie przeszkadza nawet widoczna różnica stylowa, uwypuklona poprzez połączenie awangardowych wówczas regencyjnych form wystroju, z zachowawczym, jak na czas powstania, kształtem architektury wnętrza, utrzymanego w stylu klasycyzującego baroku⁵⁰.

Ustalenie datowania całego wyposażenia na lata 1736–39 stawia analizowany wystrój w rzędzie prekursorskich rozwiązań w skali krajowej, podnosząc zarazem jego znaczenie jako wzorca dla całej serii podobnych realizacji w kościołach reformackich prowincji wielkopolskiej i pruskiej niemal do końca XVIII wieku.

W zespole ołtarzowym na pierwszy plan wysuwa się zdecydowanie ołtarz główny i to nie tylko z racji swej funkcji, z natury rzeczy naczelnej, ale jako

⁴⁷ Tekst tablicy zawiera informację o uroczystym wprowadzeniu zakonników w dniu 28 września 1739 r. do klasztoru ufundowanego przez Józefa i Krystynę Sapiehów oraz ich córkę Teresę. Podano również datę położenia kamienia węgielnego w dniu 19 lipca 1730 r. oraz, że fakt ten miał miejsce w czasie wakansu na Stolicy Apostolskiej po śmierci papieża Benedykta XIII, a za panowania w Polsce króla Augusta II i za rządów diecezją biskupa Stefana Rupniewskiego. Pełny tekst tablicy w tłumaczeniu na język polski podaje publikacja ks. Zdzisława Młynarskiego, *Sanktuarium św. Antoniego Padewskiego w Boćkach*, Boćki 2000, s. 65.

⁴⁸ Arch. parafialne w Boćkach, *Opisanie klasztoru reformackiego w miasteczku Boćkach ... przy skasowaniu pomienionego klasztoru ... 1832 roku*, s. 5. Zob. M. Kalamajska-Saeed, *Boćki. Wystrój kościoła*, s. 76.

⁴⁹ Tamże, s. 85.

⁵⁰ Tamże.

zagadnienie artystyczne samo w sobie⁵¹. Przede wszystkim różni się on zasadniczo od dotychczasowych ołtarzy w kościołach reformackich, chociaż o jego odmienności decyduje nie tylko jego forma, ale również niezwykłość koncepcji artystycznej i ściśle powiązanie z pozostałymi elementami wystroju. W zamyśle scenograficznym jaki towarzyszył autorowi projektu w dyspozycji ołtarzy i ogólnej aranżacji wnętrza, uwidoczniły się zarówno wpływy idei *theatrum sacrum* Andrea Pozza, jak również koncepcja barokowego teatru Józefa Furtenbacha⁵². Dla kompozycji całości wyposażenia istotną sprawą było przesunięcie ołtarzy bocznych w nawie w głąb kaplic, co równocześnie spowodowało, że przestały one odgrywać decydującą rolę w plastycznym wyrazie wnętrza. Przy takim wyciszeniu nawy, gdzie jedynymi widocznymi elementami dekoracyjnymi były symetrycznie ustawione ambona i tablica fundacyjna, bardzo wyraźnie została zaakcentowana rola plastyczna ołtarza głównego i przestrzeni przed prezbiterium ze skośnie ustawionymi ołtarzami przy filarach tęczowych, wzmacniającymi oddziaływanie części centralnej kościoła⁵³. Tam też oraz w transepcie zostały zgrupowane najważniejsze wątki treściowe i artystyczne, w tym jedyny barwny akcent w białym wnętrzu, jakim była wielobarwna kompozycja malarska w kopule nad transeptem⁵⁴. Nowatorska rola wyposażenia z Bociek polegała jednak przede wszystkim na przyjęciu nowego typu ołtarza głównego, przestrzennego i o teatralizującej formie, który przy zachowaniu określonych ustawodawstwem zasad skromności satysfakcjonował zakonników, a równocześnie zaspokajał ambicje artystyczne fundatorów.

Struktura ołtarza głównego wyróżniająca się wyjątkową przestrzennością, budowana była na planie przeciwstawnych wycinków elipsy z cofniętym w głąb przesłem środkowym i wysuniętymi silnie do przodu dwoma trójkolumnowymi przesłami bocznymi, przez co oddziaływała nie tylko silną ekspresją, ale również efektami światłocieniowymi. Miękkie, a zarazem dynamiczne wygięcie linii wydatnego belkowania i cofnięcie w głąb pilastrów stanowiących tło dla kolumnady, wywoływało dodatkowy efekt światłocieniowy, w który wplecione zostały doskonale rzeźbiarsko i silnie poruszone postacie Matki Bożej Bolesnej i św. Jana Apostoła, zwracające się ku centralnej scenie Ukrzyżowania, umieszczonej w arkadzie cofniętego również pola środkowego; także figury św. Piotra i św. Marii Magdaleny, ustawione w niszach nad bramkami. Tło arkady mieszczącej krucyfiks stanowiły dodatkowo dwuskrzydłowe drzwi, otwierające się

⁵¹ M. Kalamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła*, s. 148.

⁵² Tamże, s. 148, 157.

⁵³ R. Bakota, *Wyposażenie kościołów reformackich*, ss. 20-21.

⁵⁴ M. Kalamajska-Saeed, *Boćki. Wystrój kościoła*, s. 74.

⁵⁵ M. Karpowicz, *Sztuka polska XVIII wieku*, Warszawa 1985, s. 131.

Wystrój i wyposażenie kościoła Reformatów w Boćkach...



↑ Boćki, kościół poreformacki, widok na dzwonnice i fasadę.

↓ Boćki, kościół poreformacki, widok wnętrza od strony wejścia głównego.



Boćki, kościół poreformacki, ołtarz boczny św. Józefa na filarze tęczowym. ↓



↑ Boćki, kościół poreformacki,
ołtarz boczny św. Piotra
z Alkantary w nawie.



Boćki, kościół poreformacki,
tablica fundacyjna w nawie.



na chór zakonny, usytuowany na pierwszym piętrze za ołtarzem. Przy ich otwarciu, poprzez wysoką arkadę przeciętą ramionami krzyża, do wnętrza kościoła wlewało się światło padające z okna na osi prezbiterium. Wprowadzenie dodatkowych efektów świetlnych musiało jeszcze bardziej potęgować wrażenie jego dynamicznej przestrzenności. Efekty te dopełniało również dwuplanowe zwieńczenie z cofniętym szczytem wieńczącym pole środkowe, kulisowo flankowane przez przerwane naczółki w kształcie miękkiej wolutowej fali z siedzącymi nań rzeźbionymi figurami aniołów.

Dla określenia genezy zrealizowanego w Boćkach zespołu ołtarzowego, kluczowe znaczenie może mieć ustalenie autorstwa jego projektu.

Gdy chodzi o ołtarz główny, wydaje się, że źródłem inspiracji dla Osieckiego był w dużym stopniu ołtarz bazyliki jasnogórskiej. Kwestię tę już wcześniej podnosił Mariusz Karpowicz w odniesieniu do nowego wystroju kościołów reformackich prowincji wielkopolskiej, gdzie ołtarz główny – w zasadzie oparty na schemacie jasnogórskim – stawiano według jednakowego projektu we wszystkich świątyniach⁵⁵. Podobnie uważa Elżbieta Jackiewicz, dla której owe ołtarze co do struktury najbardziej przypominają dzieło z bazyliki jasnogórskiej, aczkolwiek nie są jego naśladownictwami. Nie można jednak wykluczyć ewentualnych inspiracji ołtarzem paulińskim przy projektowaniu modelowego wyposażenia w Boćkach⁵⁶.

Istotą koncepcji ołtarza jasnogórskiego było ustawienie po bokach jednolitej nastawy dwóch wysuniętych ku przodowi elementów stworzonych z trzech wolnostojących kolumn i połączonych od wewnątrz, czyli od strony osi nastawy, prostymi odcinkami belkowania, a od zewnątrz wybrzuszonymi. W ten sposób powstała ażurowa sceneria dla białych stiukowych figur czterech Ewangelistów⁵⁷. Podobny sposób projektowania zastosowany został również w Boćkach z wykorzystaniem owych owalnych elementów trójkolumnowych jako przesł boczych ołtarza i częściowo zmodyfikowanym gzymsem.

Ołtarz w bazylice jasnogórskiej należy do tych dzieł, których koncepcja artystyczna wpłynęła w znacznym stopniu na ukształtowanie się nowej, przestrzennej formy ołtarza, tak charakterystycznej dla XVIII wieku⁵⁸. Został wzniesiony w latach 1725–28 z fundacji wojewody mazowieckiego Stanisława Chomętowskiego i był jedną z pierwszych wielkich realizacji po koronacji Obrazu w 1717 roku, podjętych z inicjatywy ówczesnego prowincjała paulinów, o. Konstantego Moszyńskiego⁵⁹.

⁵⁵ E. Jackiewicz, *Naśladownictwa ołtarza głównego bazyliki jasnogórskiej*, „*Studia Claromontana*” 15, Częstochowa – Jasna Góra 1995, ss. 374–375.

⁵⁷ M. Karpowicz, *Ołtarz główny jasnogórskiej bazyliki*, „*Studia Claromontana*” 15, Częstochowa – Jasna Góra 1995, s. 331.

⁵⁸ Tamże, s. 325.

⁵⁹ A. Jaśkiewicz, *Z dziejów mecenatu artystycznego i kulturalnego o. Konstantego Moszyńskiego, prowincjała Paulinów*, „*Studia Claromontana*” 4, Częstochowa – Jasna Góra 1983, s. 372.

Interesujące nas wyposażenie kościoła w Boćkach razem z ołtarzem głównym powstało w niespełna dziesięć lat po ukończeniu ołtarza paulińskiego. Wiemy zaś dobrze o szczególnie bliskich związkach br. Mateusza z o. Konstantym Moszyńskim oraz, że współpraca między nimi na polu artystycznym nie była tylko jakimś pojedynczym epizodem⁶⁰. Z tych też względów ołtarz jasnogórski musiał być dobrze znany br. Mateuszowi i to nie tylko jako już gotowy, ale nawet na etapie projektów⁶¹. Może o tym świadczyć obecność Osieckiego na Jasnej Górze wiosną 1725 roku⁶², kiedy nanoszono pewne poprawki do zasadniczego projektu ołtarza⁶³ i gdy Moszyński prowadził rozmowy na temat jego budowy z konkretnymi wykonawcami⁶⁴, którymi byli artyści pochodzący ze Śląska. Właśnie ze Śląskiem utrzymywali paulini z Jasnej Góry najbardziej ożywione kontakty i często korzystali z usług tamtejszych artystów i rzemieślników, co uwidaczniało się szczególnie w okresie prowincjalstwa o. Konstantego Moszyńskiego, wyraźnie preferującego śląskich artystów⁶⁵.

W boćkowskim ołtarzu głównym uderzająca jest architektoniczność kompozycji przestrzennej, założonej na rzucie zbudowanym z przeciwstawnych sobie i przenikających się wycinków elips. Przy ograniczeniu do minimum dekoracji ornamentalnej, oddziałuje on przede wszystkim dynamicznie sfalowaną bryłą, dla której trudno jest znaleźć odpowiednik wśród innych ołtarzy, nawet pośród przodujących wówczas monumentalnych ołtarzy Śląska⁶⁶. Można go jedynie porównać z potężnie sfalowanymi śląskimi fasadami kościelnymi z kręgu

⁶⁰ Archiwum Paulinów na Jasnej Górze (dalej: AJG), sygn. 1225, *Moszyński*, listy 1725 r., ss. 225, 227–228; A. Jaśkiewicz, *Z dziejów mecenatu*, ss. 373–374.

⁶¹ Wg M. Karpowicza (*Ołtarz główny*, ss. 325–340), autorem projektu był włoski architekt Karol Antoni Bai.

⁶² AJG, sygn. 1225, *Moszyński*, listy 1725 r., ss. 225–227.

⁶³ M. Karpowicz, *Ołtarz główny*, ss. 325–326. Było to wprowadzenie pewnej modyfikacji w projekcie ołtarza, odnoszącej się do dolnej części cokolu, której dokonał Jakub Antoni Buzzini, uchodzący dotychczas za autora całego projektu. Owa zmiana zatwierdzona przez Moszyńskiego została wprowadzona jeszcze przed podpisaniem umów z wykonawcami ołtarza.

⁶⁴ Wykonania ołtarza podjął się kamieniarz wrocławski Jan Adam Karinger, z którym kontrakt zawarto 18 lipca 1725 r. Wcześniej, 30 czerwca tegoż roku, podpisano umowę z marmurzystą Ignacym Provisore, który zobowiązał się wystawić doń sześć kolumn. W lipcu 1728 r. wspomniani rzemieślnicy finalizowali swoje prace, chociaż nie można z całą pewnością stwierdzić czy nie trwały przy nim jeszcze jakieś inne, bowiem dopiero 28 listopada 1734 r. miała miejsce konsekracja ołtarza, a dokonał jej sam Moszyński, mianowany rok wcześniej biskupem inflanckim. Zob. E. Jackiewicz, *Naśladownictwa ołtarza głównego bazyliki jasnogórskiej*, ss. 350–351.

⁶⁵ K. Kalinowski, *Związki artystyczne Śląska i Polski w XVIII wieku*, w: *Sztuka 1 poł. XVIII wieku*, Warszawa 1981, ss. 334–336.

⁶⁶ M. Kalamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła*, s. 149.

Krzysztofa i Kiliana Ignacego Dientzenhoferów⁶⁷, u których w twórczości architektonicznej widoczne są silne wpływy idei Guarino Guariniego i Francesco Borrominiego⁶⁸. Nie sposób zatem nie zauważyć pewnych inspiracji, których źródłem mogły być chociażby elementy fasad kościoła pojezuickiego św. Jana Chrzyciela w Legnicy, ukończonego ok. 1722 r. czy kościoła Matki Bożej Łaskawej w Krzeszowie, zbudowanego w latach 1728–1734⁶⁹. Dotyczy to głównie takich elementów jak wklęsła część środkowa fasady, ujęta w podobnie ustawione kolumny i pilastry oraz dynamicznie wyginające się belkowanie międzykondygnacyjne.

Podobne, chociaż nie tak dalece ekspresyjne rozwiązania, w których wyraźnie zaznaczona jest dążność do uzyskania efektów światłocieniowych poprzez artykulację kolumn, wybrzuszenia lub cofnięcia poszczególnych elementów, uwidaczniają się w szeregu zbliżonych fasad kolumnowych, jakie powstały w tym czasie w warszawskim środowisku architektonicznym⁷⁰. Zapoczątkowała je fasada kościoła wizytek, którego projektantem był zapewne Gaetano Chiaveri, przybyły z Petersburga do Warszawy w 1727 roku⁷¹. Jednakże najbliższą ołtarzowi boćkowskiemu wydaje się być fasada kościoła pijarów w Łowiczu, wzniesiona ok. 1730 r., będąca równocześnie najbardziej monumentalnym dziełem w tej grupie fasad kolumnowych. Porównując ją z ołtarzem głównym w Boćkach, można dostrzec pewne i dość wyraźne zbieżności zasadnicze, widoczne przede wszystkim w rzucie i sposobie rozwiązania poszczególnych kondygnacji, z kondygnacją kolumnową włącznie, zwieńczoną potężnym belkowaniem i miętko wygiętymi naczółkami przesł boczných⁷².

Wskazując na podane powyżej źródła inspiracji, trzeba również pamiętać o istnieniu wydawnictw i licznych seriach rycin architektonicznych, propagujących wzorcowe rozwiązania wybitnych artystów. Niewykluczone, że Osiecki

⁶⁷ J. Wrabec, *Dientzenhoferowie czescy a Śląsk*, Wrocław 1991.

⁶⁸ Tamże, ss. 64–65.

⁶⁹ Tamże, s. 63.

⁷⁰ J. Lileyko, *Zachariasz Longuelune i Gaetano Chiaveri inspiratorzy późnego baroku w architekturze warszawskiej*, w: *Sztuka 1 poł. XVIII wieku*, Warszawa 1981, s. 127; M. Kalamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła*, s. 149. Odnosi się to m.in. do fasad kościołów warszawskich wizytek, augustianów i dominikanów obserwatorów, pijarów w Łowiczu, czy również paulinów w Leśnej. Por. T. Jaroszewski, J. Kowalczyk, *Kilka uwag o grupie późnobarokowych kolumnowych fasad kościelnych w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki” 21(1959) nr 3–4, ss. 384–390.

⁷¹ J. Lileyko, *Zachariasz Longuelune i Gaetano Chiaveri*, ss. 127–130.

⁷² M. Kalamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła*, ss. 149–150. Tam także szczegółowa analiza obu omawianych obiektów, z zestawieniem zasadniczych elementów pokrywających się ze sobą.

projektując ołtarz główny dla kościoła w Boćkach, korzystał z takich właśnie „wzorników”, przejmując z nich niektóre szczegóły architektoniczne. Niezależnie jednak od wzorów i źródeł inspiracji z jakich czerpał, a nadto uwarunkowań podyktowanych względami ideowymi narzuconymi przez normy zakonne, jemu samemu nie brakowało inwencji w tworzeniu nowych form. Ołtarz boćkowski posiada bowiem wiele cech indywidualnych, zdradzających duże umiejętności i twórczy temperament jego autora, co można dostrzec przy analizie użytych środków plastycznych i co świadczy o zdecydowanym nowatorstwie tego ołtarza.

Summary

Adam Jan Blachut OFM

*Style and interior Design in Church of Reformation in Bocki.
Problem of Authorship of the Project and the Origin of Forms.*

The church in Bocki erected in 1726–41 belonged to a group more grand sanctuaries of reformation with extensive founding and rich style. However, its artistic value relied, first of all, on specific cooperation and unity of architecture and interior design. This unification of style and interior decoration with architecture was possible when the same person did all elements. It seems that Brother Matthew Osiecki, although a little known architect of reformation, was such a person. Brother Matthew who knew very well the reality and demands of the Order, but at the same time, relying on earlier experiences, designed the church in Bocki to meet the demands of the Order, utilizing the extensive altar structure and other elements of interior decoration to complement it aesthetically. His precursor role was mainly introduction to construction practices of reformats of new style of main altar with theatrical form, dynamic style of its shape which was expressed in curved and wavy lines which at the same time followed all rules of the Order. The unique value of the main altar as well as the whole interior decoration of the church in Bocki was the effect of early origin as well as novel use of artistic media used in particular elements especially in architecture of the main altar which places it in leading accomplishments in the second quarter of the 18th century in Poland. This testifies also to the special skills of Osiecki who was capable of following through on his own artistic concept as well as on his individual creative style.

ZABÓR KLASZTORU FRANCISZKANÓW W CHĘCINACH W 1817 R. I DALSZA ICH OBECNOŚĆ W TYM MIEŚCIE (W DZIESIĄTĄ ROCZNICĘ ODZYSKANIA KLASZTORU FRANCISZKANÓW W CHĘCINACH)

1. Sprawa kasaty

Odzyskany przez Prowincję św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strze-
mię przed dziesięciu laty (17.04.1991) klasztor w Chęcinach należy do najstar-
szych klasztorów franciszkańskich w Polsce. Jako czas jego założenia przyjmuje
się rok 1368¹. W swojej długiej historii, jeszcze przed rozbiorami Polski, był on
związany z prowincją czesko-polską, a od jej podziału w 1517 r., z prowincją
polską. Fakt niewielkiej odległości Chęcin od Krakowa nie przesądził o przyna-
leżności tego miasta do diecezji krakowskiej. Chęciny bowiem nie należały do
niej tak jak pobliskie Kielce, ale do archidiecezji gnieźnieńskiej², znajdowały się
bowiem w granicach archidiejonatu kurzelowskiego, należącego wówczas do
archidiecezji gnieźnieńskiej³.

W latach poprzedzających bezpośrednio rozbiory Polski klasztor chęciński
należał do większych klasztorów Prowincji i liczył kilkunastu zakonników. I tak⁴:

¹ Por. B. Makowski - *Brevis descriptio conventuum Provinciae Poloniae - Conventus Chencinensis*, s. 92

² Por. J. Kłoczowski [red.], *Historia Kościoła w Polsce - 1- Średniowiecze*, Znak, b.r.w., ss. 292, 309, 317; ponadto - E. Wiśniewski, *Sieć parafialna w Archidiecezji Gnieźnieńskiej (Bez Archidiejonatu Kamieńskiego) w początkach XVI w.* - Mapa dołączona do książki. Chęciny na mapie oznakowane w Archidiec. Gnieźnieńskiej jako parafia miejska ze szkołą i szpitalem.

³ *Katalog duchowieństwa i parafii Diecezji Kieleckiej* - 1999, s. 20 i 30.

⁴ *Acta Provinciae Poloniae OFMConv. Ab anno D-ni 1764.*

rok	ojców	braci	kleryków	razem
1765	10	4	-	14
1766	9	5	-	14
1767	11	4	-	15
1768	9	3	-	12
1769	9	3	2	14
1771	12	3	-	15

Po trzecim rozbiore Chęciny znalazły się na 14 lat w zaborze austriackim (Galicja Zachodnia) i należały wówczas do „Prowincji Galicji Zachodniej”. W tym czasie liczba zakonników w klasztorze przedstawiała się następująco:

rok	ojców	braci	kleryków	razem
1802	8	1	-	9
1805	7	3	-	10
1812	4	1	-	5
1813	4	1	1	6

Od 1809 r., gdy wojska Księstwa Warszawskiego przyłączyły Galicję Zachodnią i okręg zamojski do Księstwa, Chęciny znalazły się w granicach tego Księstwa. Po wojnie z Rosją, przegranej przez Napoleona I, na Kongresie Wiedeńskim w 1815 r. ustanowiono „nowy porządek” w Europie. W tym „nowym porządku” nie znalazło się miejsce dla niepodległej Polski, a jej podział został jeszcze utrwalony. Utworzono wprawdzie z części ziem Rzeczypospolitej Królestwo Polskie (Kongresowe), ale poddano je Rosji i złączono z nią unią personalną panującego. W wyniku tego car Rosji został dziedzicznym królem Królestwa Polskiego. Pierwszym królem tego Królestwa był car Aleksander I. W jego imieniu w Warszawie rezydował namiestnik, którym był brat cara – książę Konstanty Romanowicz. Ten zajął się sprawami wojska i z kolei przybrał sobie namiestnika, którym był generał Józef Zajączek.

Jeszcze przed utworzeniem Księstwa Warszawskiego zmieniła się przynależność Chęcin do diecezji, gdyż 13.06.1805 r. została erygowana nowa diecezja – kielecka⁵. Powstała ona z połączenia północnej części diecezji krakowskiej oraz części diecezji chełmskiej i archidiaconatu kurzelowskiego, należącego do tej pory do archidiecezji gnieźnieńskiej. Pierwszym biskupem nowej diecezji

⁵ Por. *Katalog duchowieństwa i parafii Diecezji Kieleckiej* – 1999, s. 20.

został ks. Wojciech Górski⁶. W granicach nowej diecezji kieleckiej znalazły się trzy klasztory franciszkańskie: w Lelowie, Nowym Korczynie i Chęcinach.

Wśród zachodzących wówczas spraw była ta, która bezpośrednio dotyczyła franciszkanów, a mianowicie utworzenie w r. 1810 r. jednej Prowincji Polskiej, do której weszły wszystkie klasztory znajdujące się na terenie Księstwa Warszawskiego, a po 1815 r. do Królestwa Polskiego, niezależnie od wcześniejszej przynależności do prowincji. Było tych klasztorów na terenie Królestwa jeszcze 18. Ponadto należało do niej przez pewien czas sześć klasztorów, znajdujących się na terenie Wielkiego Księstwa Poznańskiego i jeden w Rzeczypospolitej Krakowskiej. W sumie było ich 25. Później, co pewien czas liczba ta spadała na skutek przeprowadzanych kasat. W latach 1834–1864 do Prowincji Polskiej należały już tylko klasztory znajdujące się w granicach Królestwa i w Krakowie. Było ich razem 19⁷. Prowincjałowie tej prowincji rezydowali w różnych klasztorach, a przy końcu jej istnienia – w Warszawie.

Prowincjałem Prowincji Polskiej w latach 1817–1820 był o. Hieronim Kaczorkiewicz, który rezydował w klasztorze w Dobrzyniu nad Wisłą. Właśnie wtedy spadł na klasztor franciszkanów w Chęcinach cios, który w przekonaniu wielu jest uznawany za kasatę klasztoru. Mianowicie Rada Administracyjna Królestwa w dniu 11 listopada 1817 r. wydała w imieniu króla-cara Aleksandra I *Dekret*, który w trzech artykułach miał rozwiązać sprawę dalszego istnienia, a raczej likwidacji chęcińskiego klasztoru⁸.

Pomijając wcześniejsze (1812 r.) kasaty przez władze Księstwa Warszawskiego m.in. dwóch klasztorów dawnej prowincji ruskiej, tj. w Szczepieszynie i Zamościu, był to pierwszy przypadek zabrania klasztoru franciszkańskiego przez władze Królestwa Polskiego.

Artykuł 1-szy *Dekretu* postanawia odebranie franciszkanom budynków klasztoru i kościoła w Chęcinach i zleca Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Policji przystosowanie ich do celów więziennictwa.

Artykuł 2-gi zawiera polecenie dla Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przemieszczenia franciszkanów mieszkających w klasztorze chęcińskim do innego klasztoru franciszkańskiego.

Artykuł 3-ci ustanawia wykonawców postanowień dekretu, którymi mają być: Komisja Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego i Komisja Spraw Wewnętrznych i Policji. Każda w granicach swoich kompetencji.

⁶ Por. tamże, s. 23.

⁷ Por. D. M. Synowiec, *Franciszkanie Polscy 1772–1970*, s. 25, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, Warszawa ATK, 1978.

⁸ Archiwum Prowincji św. Antoniego... Kraków. Teczka Chęciny. Kopia do Nr 4563.

Dekret podpisało czterech urzędników. Dwóch z nich przy nazwisku dopisało stopień wojskowy: generał. Trzecim generałem był sam namiestnik, Józef Zajączek.

Rada Administracyjna, podejmując decyzję o zabranii klasztoru franciszkanom na więzienie, które do tego czasu mieściło się w Jędrzejowie, uzasadniała to złym stanem jędrzejowskiego budynku. Drugim powodem zabrania chęcińskiego klasztoru była mała – według dekretu – liczba zakonników przebywających w klasztorze.

Już w 1811 r. władze Księstwa Warszawskiego wydały ustawę o znoszeniu klasztorów liczących mniej niż 12 zakonników. Może rzeczywiście w r. 1817 było ich w Chęcinach mniej niż 12, i być może, że Rada Administracyjna oparła się o to postanowienie zabierając im klasztor.

Trudno teraz dociec ilu ich faktycznie było wtedy w klasztorze. Na pewno mniej niż więźniów w Jędrzejowie. Jednak ta mała ich liczba nie doprowadziłaby do ruiny klasztoru tak, jak to się stało z budynkami więzienia jędrzejowskiego przy większej ilości więźniów!

Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego powiadomiła Biskupa Kieleckiego listem z dnia 15 listopada 1817 r. o dekreście Rady Administracyjnej i poleciła mu porozumieć się z prowincjałem franciszkańskim w sprawie przeniesienia zakonników do innego klasztoru oraz w sprawie rozporządzenia ich „funduszami”.

Sprawę przemieszczenia zakonników, pod nadzorem Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, realizowały władze diecezji i sami franciszkanie. W dniu 16.12. 1817 r. nad rozwiązaniem jej zastanawiano się w kancelarii konsystorza w Kielcach. Uczestniczący w spotkaniu gwardian chęcińskiego klasztoru, o. Aleksander Rutkiewicz – jak podaje protokół spotkania⁹ – oświadczył, że jako zakonnik nie może pozwolić na zabranie dobra nadanego zakonowi od wieków, ale jeżeli do tego już dochodzi, to proponuje, ażeby pozwolono trzem zakonnikom zamieszkać w oficynach klasztoru sióstr klarysek (franciszkanek) w Chęcinach. Poza tym uważa, że władza państwowa powinna w ramach przynajmniej częściowej rekompensaty za zabranie klasztoru, pokryć koszty remontu mieszkań w oficynach.

Powodem, dla którego proponuje pozostanie franciszkanów w oficynach klarysek jest to, że siostry potrzebują opieki duchowej, którą dotychczas sprawowali franciszkanie. Racją natomiast, dla której powinno być ich trzech jest to, że dla sióstr jest potrzebny spowiednik i kapelan, a trzeci byłby przełożonym i administratorem „funduszu”.

⁹ Tamże, „Kopia Protokołu” z dnia 16.12.1817 r.

Projekt takiego rozwiązania odpowiadał władzom diecezji, dlatego ks. Aleksander Dobrzański, w imieniu Konsystorza kieleckiego wystosował w tej sprawie jeszcze w dniu 17.12.1817 r. pismo do prowincjała na adres klasztoru w Dobrzyniu nad Wisłą. Odpowiedź prowincjała na ten list jest datowana na dzień 10 stycznia 1817 r. Ten rok 1817, to oczywista pomyłka, do której doszło, choć list podpisywał i sam prowincjał i zastępujący sekretarza prowincji o. Tomasz Głowacki, kaznodzieja dobrzyński.

Prowincjał w swej odpowiedzi popiera stanowisko gwardiana i sam wyraża protest przeciwko zaborowi klasztoru i kościoła Zakonowi, a następnie w czterech punktach podaje rozwiązanie sprawy translokacji zakonników. Najbardziej do niej odnosi się punkt pierwszy, w którym prowincjał podtrzymuje myśl umieszczenia zakonników w oficynie klasztoru sióstr klarysek „za poprzedzonym wynagrodzeniem Panien Franciszkanek, a wyreparowanie jej dla zakonników kosztem Rządu”.

Delegat Konsystorza Kieleckiego 14.01.1818 r. wysłany do Chęcin, dla zapoznania się na miejscu z opiniami franciszkanów i sióstr klarysek, a także z sytuacją oficyny, wydał pozytywną opinię na temat przeniesienia tam franciszkanów.

Zdaje się, że także Komisja Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego akceptowała ten projekt, choć minister St. Potocki 24.02.1818 r. domagał się od Konsystorza porozumienia się z Komisją Wojewódzką w Krakowie odnośnie do dokonania otaksowania klasztoru franciszkańskiego i aby postarał się, by „domu mającego służyć na mieszkanie XX. Franciszkanom rysunek był zrobiony i anszlag kosztów reparacji jego sporządzony”. Wszystko po to, aby minister mógł wystąpić do rządu z wnioskiem o przyznanie funduszy na naprawę oficyn. Taki rysunek i kosztorys został wykonany i Budowniczy Województwa Krakowskiego podpisał go w dniu 8.04.1818 r. Wysokość kosztów materiałów i prac ciesielskich, stolarskich i murarskich miała wynieść 3.513 zł i 17 gr.

Z kolei Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zarządziła, aby wobec przedłużających się napraw oficyn:

1. XX. Franciszkanie byli tymczasowo przeniesieni do swego najbliższego klasztoru, jeżeli nie ma innych pomieszczeń na zamieszkanie, do czasu ukończenia napraw oficyn;

2. aby wszelkie rzeczy ich kościelne zostały w kościele Panien Franciszkanek ulokowane, te zaś które albo do użytku niezdatne, albo nie mogą być przeniesione, mają być według przyjętych przepisów sprzedane;

3. „pochowanie ciał powinno odbyć się porządkiem religijnym, na uprzątnienie zaś grobów i przeniesienie aparatów kościelnych XX. Franciszkanie kosztłożyć mają”.

Ten dokument podpisał dnia 26.05.1818 r. w zastępstwie ministra, radca stanu Staszic.

Dnia 7.06.1818 r. ks. Dobrzański w imieniu Konsystorza Kieleckiego informował Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, że sprawę przeniesienia i pochówku na cmentarzu „kości” zlecił ks. proboszczowi chęcińskiemu, co zostało dokonane w dniach 29–30 maja z odpowiednim nabożeństwem. Natomiast gwardianowi i pozostałym franciszkanom polecił przenieść się do 20 maja do pomieszczeń folwarku należącego do klasztoru. Dołączył też informację o tym, że ks. Mikołaj Franciszek Traczewski, chęciński proboszcz, sporządził 29.05.1818 r. rejestr różnych ruchomości znajdujących się w mieszkaniach, kuchni i spiżarni klasztoru. Inny rejestr zawiera wykaz sprzętów kościelnych, tj. 5 ołtarzy, chór z organami, a na krużgankach zamiast ołtarza P. Jezus Ukrzyżowany, 6 dużych obrazów olejnych na płótnie, i inne.

Także powołana komisja dokonała wyceny tych elementów wyposażenia, które miały być wystawione na przetarg do sprzedania. Przetarg ów odbył się 14.09 i sprzedano wówczas ołtarze (główny i 4 boczne), tabernakulum, stalle, ambonę, konfesjonały, ławki, organy. Jeszcze wcześniej, bo dnia 2.04.1818 r. komisja świecko-duchowna spisała i oszacowała mienie franciszkańskie, czyli kościół, klasztor, oficynę, zabudowania gospodarcze, teren klasztoru. Wartość wyniosła sumę 62.037 ówczesnych złotych polskich.

W końcu maja lub na początku czerwca 1818 r. franciszkanie musieli opuścić swój klasztor i przenieść się do oficyn klasztoru sióstr klarysek. Trudno jednak stwierdzić czy przeniesienie to nastąpiło bezpośrednio z klasztoru do oficyny, czy pośrednio poprzez krótki pobyt w pomieszczeniach folwarku, a następnie do oficyny klasztoru sióstr klarysek. Za tą drugą możliwością przemawiałby skłonność objawiająca się u niektórych późniejszych „administratorów funduszu” chętniejszego przebywania na folwarku klasztornym niż w oficynach sióstr klarysek, z czym można się zetknąć w korespondencji z Konsystorzem Kieleckim.

Niezależnie od konieczności spełnienia wymagających czasu czynności zajęcia klasztoru i kościoła, władze państwowe nie spieszyły się z przystosowaniem budynków do potrzeb więziennych. Świadczy o tym fakt, że na wniosek ks. Stanisława Staszica, urządzono w nich „fabrykę”, czyli po prostu zakład obróbki marmuru.

Powstaje kwestia czasu działalności tej fabryki w obiektach franciszkańskich. Z pewnością nie powstała wcześniej niż w czerwcu 1818 r. gdyż do tego czasu trwały prace ekshumacji ciał pochowanych na terenie kościoła. Na pewno istniała już w 1822 r. Być może, że i w tej sprawie prawda jest pośrodku. W tym wypadku byłby to rok 1820. Taką datę można spotkać w opracowaniach na temat historii chęcińskiego klasztoru¹⁰. Być może, że powstanie zakła-

¹⁰ Por. M. Wilczyńska, *Klasztor i kościół franciszkanów w Chęcinach na łamach XX-wiecznej prasy polskiej*, Kielce 2000, s. 31.

du obróbki marmurów miało związek z prowadzeniem w tym czasie prac kamieniarskich przy podniesieniu murów klasztornych, które dla celów więziennych były niewystarczającej wysokości.

Musiała to być znaczna „fabryka” w Królestwie, przynajmniej w początkowych latach swojej działalności, skoro w dniu 30 lipca 1822 r., a więc prawie pięć lat po zabraniu budynków zakonnikom, odwiedził ją sam namiestnik, generał Józef Zajączek. Tę obecność upamiętniono marmurową tablicą, wmurowaną w bramie wjazdowej na teren klasztoru. Istnieje ona do tego czasu. Umieszczony na niej napis głosi: „Jaśnie Oświecony Xiążę Józef Zaiączek, Namiestnik Królewski zaszczycił swą bytnością tę Fabrykę, dnia 30 Lipca R=U 1822”.

Trudno dokładnie powiedzieć jak długo ta „fabryka” mieściła się w klasztorze i od kiedy zaczęło funkcjonować więzienie. Ta sama autorka, która podaje datę rozpoczęcia pracy fabryki, podaje też datę zakończenia jej działalności w r. 1833. Podaje też, że „fabryka” borykała się z trudnościami finansowymi i jeszcze przed jej likwidacją była wydzierżawiona Wincentemu Sokołowskiemu, zarządcy chęcińskiego więzienia. Wygląda też na to, że obydwie instytucje mogły istnieć obok siebie przynajmniej przez jakiś czas.

Zaprzestanie działalności fabryki w pomieszczeniach klasztornych może wiązać się nie tylko z jej trudnościami finansowymi. Na jej likwidację może wpłynęło też wydarzenie w kraju, a mianowicie klęska powstania listopadowego, a w związku z tym potrzeba większej ilości miejsc w więzieniach krajowych, w tym także w więzieniu chęcińskim. Wiadomo, że były prowadzone w tym czasie prace nad przystosowaniem pomieszczeń klasztornych na przyjęcie większej ilości więźniów. W związku z tym podzielono wówczas nawet kościół w połowie jej wysokości masywnym drewnianym stropem, dzięki czemu powstały dwie kondygnacje.

Na temat rozpoczęcia funkcjonowania więzienia można spotkać kilka różnych dat. Jedną, najodleglejszą, jest rok 1863/64, czyli czas powstania styczniowego¹¹. Inną datę stawiają niektórzy wcześniej, na rok 1831/32 – czyli na czas powstania listopadowego¹². Wreszcie można spotkać jeszcze datę 1817 roku¹³.

¹¹ Por. *Katalog duchowieństwa i parafii Diecezji Kieleckiej* – 1999, s. 182; T. Wróbel, *Chęciny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin KUL 1979.

¹² Por. M. Magierowska, *Kościół i klasztor Ojców Franciszkanów w Chęcinach*, Lublin 1992, s. 27 - Za tym idą G. Biernacki-J. Bahyrycz: *Projekt rewaloryzacji kościoła i klasztoru OO. Franciszkanów w Chęcinach*, Kraków 1992, s. 5. – Zdaje się za tym opowiadać L. Karłowicz: *Powrócili po latach...*, Kraków 1997.

¹³ Por. O. J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów Księży Franciszkanów (Konwentualnymi zwanych) dawnej Polskiej Prowincji S. Franciszka Seraficzego po utworzeniu w r. 1815 Królestwa Polskiego pozostałych*, Warszawa 1845, s.178; a także: *Encyklopedia Powszechna*, t. 5, Warszawa 1861, w której można wyczytać: „W r. 1817 pozostałe mury kościoła i klasztoru na więzienie dla całej guberni zajęto, teraz tylko jedna kaplica z niego

Najprawdopodobniej trzeba przyjąć rok 1824. Na tę datę wskazywałby reskrypt Komisji Województwa Krakowskiego z dnia 4.01.1824 r. mianujący „X. Antoniego Stanczykowskiego, kaznodzieję XX. Franciszkanów, kapelanem więzienia”¹⁴. Reskrypt oprócz nominacji zawiera też wykaz posług religijnych, które kapelan winien świadczyć więźniom. Można z tego wnioskować, że więźniowie musieli już być, czy wkrótce już mieli być, aby mogli korzystać z posług kapelana.

Przeniesienie się franciszkanów i zamieszkanie w oficynach sióstr klarysek nie spowodowało przerwania ich obecności w Chęcinach. Franciszkanie w 1817 r. nie opuścili miasta i pozostali w nim nadal. Świadczy o tym kilka faktów. Najpierw ten, że władze państwowe wyraziły zgodę na pozostanie franciszkanów, a nawet pokryły koszt remontu budynku mieszkalnego dla nich. Poza tym władze duchowne, zarówno diecezjalne jak i zakonne uważały go za dom nadal faktycznie istniejący. Klasztor chęciński był wymieniany w urzędowych pismach diecezji i prowincji. Następnie członkowie klasztoru, a tym samym klasztor, uczestniczył w życiu Prowincji. Prowincjał dokonywał wizytacji klasztoru, przysyłał tu franciszkanów, a współbracia z Chęcin uczestniczyli w kapitułach prowincjalnych, a także byli powoływani przez Kapitułę do pełnienia obowiązków czy to w innych klasztorach, czy w samych Chęcinach.

Nie trudno się domyśleć, że wspólnota chęcińska w nowych warunkach była mała. Zasadniczo liczyła trzech współbraci będących równocześnie. Wtedy obowiązki przełożonego, kapelana i spowiednika były rozdzielone. W późniejszym czasie było ich dwóch, a w końcowych latach XIX w. już tylko jeden.

Zachodzi pytanie, którą datę przyjąć jako czas kasaty franciszkańskiego klasztoru w Chęcinach? Istnieją trzy daty, które należy mieć przede wszystkim na uwadze przy rozważaniu tego tematu. Są to daty: 11 listopada 1817¹⁵; następnie 8.11.1864¹⁶ i wreszcie 22.11.1888. Nie da się jednoznacznie stwierdzić,

pozostała, na której ścianach znajduje się kilka nagrobków...” Można się tu dopatrzeć sugestii, że to franciszkanie opuścili sami klasztor i kościół, a władze państwowe zamieniły go na więzienie, by ratować budynek przed ruiną!

¹⁴ Por. Archiwum Prowincji św. Antoniego... Kraków. Teczka Chęciny.

¹⁵ Za tą datą zdaje się opowiadać R. Prejs OFMConv, gdyż nie umieszcza klasztoru chęcińskiego wśród 18 klasztorów Prowincji Polskiej. Píše: „Do Prowincji należała ponadto kapelania klasztoru sióstr klarysek w Chęcinach (diec. kielecko-krakowska)” – *Franciszkanie Prowincji Polskiej po kasacie 1864 r.*, w: „W nurcie franciszkańskim” 9(2000), s. 187.

¹⁶ Ten rok jako datę kasaty przyjmuje D.M. Synowiec, który wymienia klasztor chęciński i umieszcza go wśród klasztorów Prowincji Polskiej, skasowanej w 1864 r.: *Franciszkanie Polscy 1772–1970*, s. 24, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, Warszawa ATK 1978. Również tak utrzymuje P.P. Gach, *Zakony franciszkańskie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914*, w: J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 3: *Franciszkanie w Polsce XIX wieku*, s. 31.

którą z tych dat należałoby się posłużyć na określenie czasu kasaty klasztoru. Rok 1817 – należałoby z pewnością uważać za czas „zaboru klasztoru”, a nie jego kasaty. Rok 1864 – jest czasem kasaty 18 klasztorów franciszkańskich w Królestwie Polskim, a tym samym kasaty Prowincji Polskiej (pozostał tylko klasztor etatowy w Kaliszu, który dotrwał do 1902 r.¹⁷). Rok 1888 – to koniec obecności franciszkanów w Chęcinach, a równocześnie początek ich nieobecności tutaj przez 103 lata.

2. Franciszkanie w Chęcinach po roku 1817

Czas, w którym nastąpił zabór franciszkańskiego klasztoru w Chęcinach z przeznaczeniem go na więzienie, był bardzo trudny nie tylko dla chęcińskich franciszkanów, ale też dla młodej diecezji kieleckiej. Właśnie w tym samym czasie, gdy franciszkanie w Chęcinach przenosili się do oficyn klasztoru klarysek jako na miejsce swego dalszego pobytu, diecezja kielecka dnia 30.06.1818 r. przestała istnieć. Stało się to na skutek reorganizacji terytorialnej Kościoła w Królestwie Polskim, a w związku z tym utworzenia diecezji sandomierskiej i przeniesienia tam siedziby biskupiej z Kielc¹⁸.

Od tego czasu znaczna część diecezji kieleckiej wraz z Kielcami, a także tym razem i Chęcinami, została poddana pod władzę biskupa krakowskiego. Taka sytuacja trwała do 22 grudnia 1882 r., gdy papież Leon XIII ponownie erygował diecezję w Kielcach¹⁹.

W międzyczasie, zwłaszcza od r. 1833, gdy car Mikołaj I zabronił biskupowi krakowskiemu spełniania jurysdykcji na terenie Królestwa Polskiego, w Kielcach byli powoływani administratorzy, którzy pasterzowali na tym terytorium. Wtedy (zwłaszcza od 1842 r.) nazywano to terytorium diecezją kielecko-krakowską. Dwóch z administratorów było biskupami. Byli to bp Maciej Majerczyk (+ 1870) i bp Tomasz Teofil Kuliński, który został w 1882 r. ordynariuszem wskrzeszonej diecezji i kierował nią do 8.01.1907 r.

Zanim nastąpiło ponowne erygowanie diecezji kieleckiej władze Królestwa, pod dyktando i naciskiem caratu, planowały i realizowały plany ograniczania działalności a nawet dalszego istnienia wielu klasztorów. Po zaborze naszego klasztoru w Chęcinach, ofiarą kasaty padły inne klasztor. M.in. w 1818 r. skasowano znajdujące się w niedalekiej od Chęcin odległości opactwo benedyktynów na Świętym Krzyżu, opactwa cystersów w Koprzywnicy i Wąchocku, a w 1819 r. również opactwo cysterskie w Jędrzejowie.

¹⁷ Por. *Katalog Prowincji MB Niepokalanej Zakonu OO. Franciszkanów w Polsce*, Warszawa 1989, s. 99.

¹⁸ Por. *Katalog duchowieństwa i parafii Diecezji Kieleckiej* – 1999, s. 24.

¹⁹ Por. tamże.

Z biegiem czasu, zwłaszcza po Powstaniu Listopadowym i Styczniowym w ramach represji, następowały kolejne kasaty, które doprowadziły do niemal całkowitego wyniszczenia życia zakonnego, w tym także franciszkańskiego w Królestwie Polskim. Zanim to nastąpiło w skali krajowej, franciszkanie chęcińscy starali się odnaleźć w swoich nowych warunkach. Te nowe warunki, to utrata własnego klasztoru i kościoła, przeniesienie się do oficyn klasztoru sióstr klarysek, zgoda rządu na zachowanie przy nich „funduszu”, czyli gospodarstwa, zwanego także folwarkiem, i mimo wszystko pozostanie w Chęcinach oraz dalsza praca w dotychczasowym środowisku.

Fakt pozostania franciszkanów w Chęcinach był jednym z nielicznych wypadków, utrzymania się zakonników w tej samej miejscowości mimo zabrania klasztoru. Ten przypadek jest może analogiczny do tego, który miał miejsce w zaborze austriackim, we Lwowie, gdzie austriackie władze zaborcze skasowały franciszkanom dwa klasztory, a mimo to franciszkanie pozostali w tym mieście w przekazanym im klasztorze pokapucyńskim. Zazwyczaj zabór klasztoru równał się konieczności opuszczenia przez zakonników miejscowości, zwłaszcza mniejszej.

Od czerwca 1818 r. życie i działalność franciszkanów w Chęcinach były związane z klasztorem i kościołem sióstr klarysek. Klasztor ten znajduje się w niewielkiej odległości od klasztoru franciszkańskiego, przy ulicy dawniej nazywanej Panieńską, a obecnie Małogoską. XVII-wieczny kościół i klasztor sióstr klauzurowych są zbudowane na osi wschód-zachód i łączą się ze sobą. W kierunku wschodnim na tej samej osi znajdował się osobny budynek parterowy, zwany dawniej oficynami. Były one od czerwca 1818 r. do listopada 1888 r. mieszkaniem chęcińskich franciszkanów. Budynek ten przylegał, podobnie jak kościół i klasztor sióstr, bezpośrednio do chodnika ulicy Panieńskiej. Był parterowy. Jedna jego część była murowana, a druga zbudowana z drzewa modrzewiowego. Miał on kilka małych okienek od ulicy i kilka z przeciwnej strony. Przed budynkiem od strony południowej było małe podwórkó. Stąd były dwa osobne wejścia do pomieszczeń mieszkalnych, których było blisko dziesięć. Dach budynku był wysoki, dwuspadowy, pokryty gontem²⁰. Budynek ten przetrwał franciszkanów, a także i Siostry Klaryski i od lat trzydziestych XX w. służy siostrom bernardynkom, które przybyły do Chęcin²¹ na zaproszenie bpa Augustyna Łosińskiego w 1930 r. W dawnym kształcie dotrwał do późnych lat sześćdziesiątych zeszłego wieku. W tym czasie część drewniana została zastąpiona również murem. Ponadto dobudowano jeszcze piętro z kilkoma pomieszczeniami mieszkalnymi.

²⁰ Informacja od. s. Pauli Ledwójcik, bernardynki z Chęcin.

²¹ Por. *Katalog duchowieństwa i parafii Diecezji Kieleckiej* – 1999, s. 181.

W tym budynku, w jego wcześniejszej strukturze, franciszkanie mieszkali równie 70 lat. W ciągu tych lat zajmowali się spełnianiem swoich praktyk zakonnych, zwłaszcza modlitwą, a także posługą duchową Siostrzom Klaryskom. Nie zapomnieli o tym, że konieczność tej posługi była argumentem, który może zdecydował o ich dalszym pozostaniu w Chęcinach. Odprawiali zatem siostrzom msze św. i nabożeństwa, głosili słowo Boże i spowiadali. Z pewnością też służyli im doradztwem i pomocą w rozwiązywaniu różnych, szczególnie trudniejszych problemów, z którymi siostry musiały spotykać się w tych niespokojnych czasach i zmieniających się warunkach. Ponadto wiele zachodu wymagała troska o „fundusze”, czyli gospodarstwo rolne pozostawione im przez władze państwowe. Znajdowało się ono w pobliżu klasztoru zamienionego na więzienie.

Innym zajęciem, któremu oddawali się niektórzy z chęcińskich franciszkanów było pełnienie obowiązków kapelana więziennego. Do tych obowiązków został powołany już w 1824 r. o. Antoni Stanczykowski, a po nim pełnili je inni. Zachodzi jednak trudność z ustaleniem listy kapelanów więzienia. „Elenchusy” Prowincji (niekompletne) z tego czasu częściej przy nazwiskach zakonników umieszczają określenie ich funkcji: „spowiednik” niż „kapelan”. W przypadku określenia „spowiednik”, można przyjąć bez obawy pomyłki, że chodzi o spowiednika sióstr. Natomiast z reguły nie można spotkać określenia „kapelan”. Gdy w innych dokumentach czasem spotykamy określenie „kapelan”, trudno zorientować się, jeżeli nie ma innych dodatkowych określeń, czy chodzi o kapelana sióstr, czy o kapelana więzienia.

Niezależnie od tego, franciszkanie pełnili posługę duchową w więzieniu, które mieściło się w ich klasztorze. Dzięki temu, przynajmniej od czasu do czasu mogli sprawować Eucharystię i spowiadać w kaplicy św. Leonarda, którą pozostawiono z wyposażeniem liturgicznym, by mogła pełnić rolę kaplicy więziennej. Z posługi franciszkańskich kapłanów z pewnością korzystali też miejscowi wierni, jak i mieszkańcy sąsiednich miejscowości i parafii związani z kościołem sióstr. Tę posługę świadczyli oni szczególnie przy ołtarzu, w konfesjonale i na ambonie.

Z odszukanych w *Elenchusach* nazwisk ojców i braci mieszkających i pracujących w Chęcinach po 1817 r. dało się sporządzić wykaz. Jest on jednak niekompletny z powodu braku Elenchusów z niektórych roczników. Tak się on przedstawia:

Rok	Imię i nazwisko zakonnika	Pełnione funkcje
1817	O. Aleksander Rutkiewicz	Gwardian – rozpoczął posługę jeszcze we franciszkańskim klasztorze, później w domu SS. Klarysek

	O. Innocenty Pietrzykowski O. Paschazy Wierzbicki Br. Ludwik Łysakowski Br. Antoni Smarzewski	Spowiednik sióstr; Kaznodzieja; - Ekonom klasztoru sióstr;
1819	O. Aleksander Rutkiewicz O. Kalikst Cykanowski O. Paschazy Wierzbicki Br. Antoni Smarzewski	Gwardian; Spowiednik sióstr; Kaznodzieja; Ekonom klasztoru sióstr;
1820	O. Aleksander Rutkiewicz	Gwardian
1821	O. Aleksander Rutkiewicz	Gwardian
1822	O. Aleksander Rutkiewicz	Gwardian
1923	O. Aleksander Rutkiewicz	Gwardian
1824	O. Aleksander Rutkiewicz O. Antoni Stanczykowski	Gwardian Kaznodzieja; 16.01. mianowany kapelanem więzienia
1825	O. Jan Nikielewski O. Sylwester Buchta	od 7.07. – przełożony; kaznodzieja
1826	O. Jan Nikielewski O. Franciszek Lewandowski O. Sylwester Buchta	Rezydent; zmarł 29.01.1826 Po 29.01. gwardian i spowiednik sióstr; Kaznodzieja
1827	O. Franciszek Lewandowski O. Maciej Kosk O. Sylwester Buchta Br. Tomasz Ryterski*	Gwardian i spowiednik – zmarł 22.02.1828. Spowiednik – przybył z Krakowa 22.03.1827. Kaznodzieja i tymczasowy administrator; Ekonom klasztoru
1828	O. Sylwester Buchta O. Aleksander Trybiszewski O. Maciej Kosk Br. Tomasz Ryterski	Kaznodz.; w tym roku przeniesiony do Kalisza Aministrator Spowiednik sióstr Ekonom klasztoru

* piszą to nazwisko też: Rycerski

Zabór klasztoru Franciszkanów w Chęcinach w 1817 r. ...

1829	O. Aleksander Trybiszewski O. Maciej Kosk	Do 16.06. gwardian; później wyjechał do N. Korczna Spowiednik sióstr
1830	O. Maciej Kosk O. Benedykt Szwagierkiewicz O. Andrzej Jakubowski	Administrator, spowiednik sióstr, kapelan więzienia przebywał parę miesięcy -
1831	O. Maciej Kosk O. Benedykt Szwagierkiewicz O. Jakub Pawełek	Administrator - Kaznodzieja – przybył z N. Korczyna
1832	O. Maciej Kosk O. Kamil Pasternakiewicz	Administrator – do lipca 1832 od lipca administ., spowiednik, kapelan więzienia
1833	O. Kamil Pasternakiewicz	Administrator, spowiednik sióstr
1834	O. Kamil Pasternakiewicz	j.w.
1835	O. Kamil Pasternakiewicz Br. Tomasz Ryterski	j.w. -
1836	O. Kamil Pasternakiewicz	j.w.
1837	O. Kamil Pasternakiewicz	j.w.
1838	O. Kamil Pasternakiewicz	j.w.
1839	O. Kamil Pasternakiewicz	j.w.
1840	O. Kamil Pasternakiewicz	j.w.
1841	O. Kamil Pasternakiewicz	j.w.
1842	O. Kamil Pasternakiewicz	j.w.
1843	O. Kamil Pasternakiewicz O. Paschazy Tyma Br. Tomasz Ryterski	Gwardian Spowiednik sióstr -
1844	O. Kamil Pasternakiewicz O. Paschazy Tyma Br. Tomasz Ryterski	Gwardian Spowiednik sióstr -

1845	O. Kamil Pasternakiewicz O. Wincenty Smoliński O. Paschazy Tyma O. Grzegorz Kryplewski Br. Tomasz Ryterski	Gwardian do sierpnia; później gward. w Bełchatowie Gwardian od 10.08. Spowiednik sióstr do kwietnia Od kwietnia spowiednik sióstr
1846	O. Wincenty Smoliński O. Benedykt Malecki O. Grzegorz Kryplewski Br. Tomasz Ryterski	Gwardian do 22.09.1846, przeniesiony do Warszawy; Gwardian od 14.10.1846, kapelan więzienia; Spowiednik i kapelan sióstr.
1847	O. Wincenty Malecki O. Wiktor Szmajkiewicz O. Grzegorz Kryplewski Br. Tomasz Ryterski	Gwardian do 22.10.1847, następnie przeniesiony; Przełożony od 29.10.1847 do 9.02.1848 r.; Spowiednik i od 10.02.1848 r. administrator
1848	O. Grzegorz Kryplewski Br. Tomasz Ryterski	Administr., spowiednik sióstr; Na początku 1848 r. przeniesiony do Łagiewnik
1849	O. Grzegorz Kryplewski Br. Tomasz Ryterski	Def. wieczysty, rezydent, spowiednik sióstr; powrócił z Łagiewnik
1850	O. Grzegorz Kryplewski	Administor. i spowiednik sióstr
1851	O. Grzegorz Kryplewski	Administrator
1853	O. Grzegorz Kryplewski	Administrator
1852	O. Grzegorz Kryplewski	Administrator
1854	O. Grzegorz Kryplewski	Administrator
1855	O. Grzegorz Kryplewski	Administrator
1856	O. Teofil Rysowski O. Grzegorz Kryplewski	Rezydent; Spowiednik sióstr

1857	O. Teofil Rysowski O. Grzegorz Kryplewski	Rezydent; Spowiednik sióstr
1858	O. Grzegorz Kryplewski	Rezydent i spowiednik sióstr
1859	O. Grzegorz Kryplewski	Rezydent, kaznodzieja i spowiednik sióstr
1860	O. Grzegorz Kryplewski O. Szymon Góralski	Rezydent; Spowiednik sióstr
1861	O. Grzegorz Kryplewski O. Sylwester Buchta	Rezydent; Kaznodzieja
1862	O. Grzegorz Kryplewski O. Władysław Włodarczyk	do kapituły 12.10.1862 r., zmarł 3.12.1862 r.; Od kapituły – rezydent, kaznodzieja, spowiednik.
1863	O. Władysław Włodarczyk Br. Serafin Nowiński	Rezydent, kaznodzieja, spowiednik sióstr, kapelan więzienia; Socjusz kapelana sióstr
1864	O. Władysław Włodarczyk Br. Serafin Nowiński	Kapelan i spowiednik sióstr; Socjusz, brak danych o jego losie po 1864 r.
1865–1888 O. Władysław Włodarczyk pozostaje sam jako kapelan; z powodu ciężkiej choroby opuścił Chęciny.		

Wśród wymienionych nazwisk niektóre powtarzają się dosyć często. Wskazuje to na ilość lat, które ci zakonnicy spędzili w Chęcinach. Oto trochę danych o niektórych z nich.

O. Sylwester BUCHTA

Urodzony 2.09.1798 r. w miejscowości Zabłoc na Śląsku Cieszyńskim. Uczył się w Cieszynie, w Brnie studiował filozofię, rok był w Seminarium Krakowskim. Do zakonu wstąpił 15.12.1821 r. w Krakowie. Afiliowany do klasztoru w Krakowie profesję złożył 15.05.1823 r. Świecenia kapłańskie przyjął 16.10.1824 r. w Warszawie. W latach 1825–1828 i w 1861 r. pracował w Chęcinach jako kaznodzieja, w latach 1828–1831 był kaznodzieją w klasztorze w Kaliszu, skąd wraz z siedmioma klerykami przystał do oddziału wojsk Powstania Listopadowego i był kapelanem oddziału. Po upadku powstania, znalazł się w Nieszawie

i tu w latach 1832–1833 był gwardianem klasztoru; w roku 1834 był kaznodzieją w Radziejowie; 1838–39 w Dobrzyniu; 1848–1849 w Stawiskach; 1849–1855 w Nowym Korczynie; 1856–1857 był kaznodzieją w Krakowie; w 1859 r. był znowu kaznodzieją w Nowym Korczynie. W roku 1861 znalazł się ponownie w Chęcinach i był tu kaznodzieją. Otrzymał honorowe tytuły zakonne, m.in. Magistra Św. Teologii (1853) i „Ojca Prowincji” (1860). Zmarł 30.01.1862 w Nowym Korczynie, dokąd powrócił z Chęcin. W Chęcinach pracował około 4 lat.

O. Grzegorz KRYPLEWSKI

Urodzony 30.08.1799 r. (spotkać można również datę 2.08.1799) w Czarnej w cyrkule tarnowskim. Uczył się w Sędziszowie Małopolskim i Rzeszowie. Do zakonu wstąpił 27.11.1822 r. w Smardzewicach. Profesję złożył 19.05.1824 r. Teologię studiował w Krakowie. Świecenia kapłańskie przyjął 8.12.1826 r. i po święceniach przebywał w Krakowie. W latach 1828–1839 był gwardianem w Bełchatowie, a od 1839 do 1845 był spowiednikiem w Kaliszu. W latach 1847–1862 przebywał w Chęcinach i pracował tu bądź jako przełożony, bądź jako spowiednik czy kaznodzieja. W 1856 r. został uhonorowany tytułem zakonnym: definitorem wieczysty. Uczestniczył w kilku kapitułach prowincjalnych, w tym także w kapitule, która się odbyła 4–6.10.1862 r. w Radomsku, a która była ostatnią przed kasatą Prowincji Polskiej w 1864 r. W Chęcinach przeżył i pracował przez 17 lat i tutaj zmarł 3.12.1862 r.

O. Kamil PASTERNAKIEWICZ

Urodzony 19.09.1802 r. w miejscowości Włodowice koło Olkusza. Uczył się we Włodowicach, Częstochowie i Krakowie. Nowicjat rozpoczął 20.07.1827 r. w Krakowie; afiliowany do klasztoru w Krakowie. Profesję złożył 8.09.1828 r. w Krakowie. Świecenia kapłańskie 29.05.1830 r. w Krakowie i tu przebywał do maja 1832 r. Do Chęcin przybył 22.07.1832 r. i pracował na zmianę jako przełożony, spowiednik sióstr, kapelan więzienia do r. 1848. Potem był gwardianem klasztoru w Bełchatowie. Jeszcze później przebywał w Łagiewnikach; a na krótko przed kasatą Prowincji w 1864 r. był administratorem parafii Szczawin, inkorporowanej do klasztoru w Łagiewnikach. Uczestniczył jako definitorem wieczysty w kapitułach prowincjalnych w latach w 1851 r. w Łagiewnikach, w 1857 r. w Bełchatowie i w 1862 r. w Radomsku. Zmarł 3.02.1863 r. w Łagiewnikach. W Chęcinach przeżył 16 lat.

O. Aleksander RUTKIEWICZ

Spędził w Chęcinach jako gwardian 10 lat (1817–1826). Przeżył zabór klasztoru przez rząd Królestwa Polskiego i urządzenie w nim więzienia. On też zabiegał o dalsze pozostanie franciszkanów w Chęcinach i o ich przeniesienie do

oficyn klasztoru Sióstr Klarysek. W roku 1826 został wybrany na gwardiana w Górecku koło Zamościa. Zmarł w Górecku 28.03.1828 r. jako gwardian tego klasztoru.

O. Teofil RYSOWSKI (RYSSOWSKI)

Urodził się 15.10.1807 r.; przy jego nazwisku jest dopisek, że ma on pochodzenie szlacheckie. Do zakonu wstąpił 15.07.1826 r. w Warszawie; został afiliowany do klasztoru w Krakowie. Nowicjat odbył w Krakowie. Profesję złożył 8.09.1827 r.; studia teologiczne odbywał w Krakowie, gdzie również otrzymał święcenia kapłańskie 18.12.1830 r. W latach 1832–1835 był kaznodzieją w Radomsku; później ten sam obowiązek pełnił w Kaliszu i Dobrzyniu; następnie był gwardianem w Górecku i Stawiskach; w 1849 r. był spowiednikiem w Warszawie; w latach 1851–1853 kaznodzieją w Bełchatowie; 1854–55 magistrem nowicjuszy w Łagiewnikach. W latach 1856–1857 pracował w Chęcinach, najpierw jako kaznodzieja i spowiednik, a później jako przełożony. Od kapituły prowincjalnej 18.09.1857 r. był gwardianem w Łagiewnikach, a od roku 1860 był gwardianem w Warszawie. W dniach 4–6 października 1862 r. przewodniczył w Radomsku ostatniej kapitule prowincjalnej przed kasatą Prowincji w r.1864. Po kasacie klasztoru warszawskiego w 1867 r. był pozostawiony w Warszawie jako rektor kościoła i pracował tu jeszcze przez dwa lata, Ciężko chorego 22.11.1869 r. przewieziono do klasztoru etatowego w Kaliszu, gdzie zmarł dnia 25.03.1870 r. W Chęcinach przebywał i pracował dwa lata.

Br. Tomasz RYTERSKI (RYCERSKI)

Urodzony 30.11.1800 r. w miejscowości Duplinki k. Gostynia. Do zakonu wstąpił w 1827 r. W 1829 r. pracował w Nowym Korczyniu, a później w innych klasztorach, a także w Chęcinach. Zmarł 23.06.1856 r. w Łagiewnikach. W Chęcinach przebywał i pracował przez około 10 lat w różnym czasie, przeważnie jako ekonom klasztoru.

O. Wiktor SZMAJKIEWICZ

Urodził się 5.05.1801 r. Do zakonu wstąpił w 1827 r.; afiliowany do klasztoru w Krakowie. Profesję złożył 16.04.1828 r., studia teologiczne odbywał w Krakowie; święcenia kapłańskie 29.02.1831 r. Na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych (1838–1845) był gwardianem w Nieszawie. W Chęcinach pracował w 1847 r. jako rezydent do 18.01.1848 r. W Warszawie przebywał od 1851 r. Natomiast w 1964 r. w Łagiewnikach. Po kasacie klasztoru został przewieziony do klasztoru etatowego (zbiorczego) w Kaliszu, gdzie zmarł 21.09.1866 r. podczas epidemii.

O. Władysław WŁODARCZYK

Urodził się 14.04.1825 r. Do zakonu wstąpił 3.09.1841 r.; profesję złożył 13.09.1842 r. Studiował teologię w Warszawie, a w r. 1851 został diakonem; święcenia kapłańskie przyjął 1853 r. w Warszawie. W latach 1856–1862 r. był w Łagiewnikach magistrem kleryków; a ponadto w kaznodzieją. W roku 1862 przybył do Chęcin i był tu przełożonym, spowiednikiem sióstr i kapłanem więzienia. Po kasacie Prowincji w 1864 r. pozostał w Chęcinach i pracował tu, już sam, aż do 1888 r. Chorego na oczy w dniu 22.11.1888 r. przewieziono do klasztoru zbiorczego OO. Bernardynów w Paradyżu. Zmarł dnia 5.11.1891 r. w Paradyżu (podają też miejsce zgonu: Wielka Wola k. Paradyża). W Chęcinach przebywał i pracował przez 26 lat.

Biorąc pod uwagę ilość lat spędzonych w Chęcinach, kolejność wymienionych przedstawia się następująco:

L p.	Imię i nazwisko	Ilość lat w Chęcinach
1.	o. Władysław Włodarczyk	26
2.	o. Grzegorz Kryplewski	17
3.	o. Kamil Pasternakiewicz	16
4.	o. Aleksander Rutkiewicz	10
5.	br. Tomasz Ryterski	10
6.	o. Sylwester Buchta	4
7.	o. Marcin Kosk	4
8.	o. Paschazy Tyma	3

Oprócz ujętych w tabeli jest jeszcze grupka współbraci, którzy pracowali w Chęcinach po kilka lat, jak o. Jan Nikielewski (2 lata), o. Aleksander Trybiszewski (2 lata), o. Benedykt Szwagierkiewicz (2 lata) i inni.

Z Chęcinami związali się na zawsze ci współbracia, którzy w ciągu interesujących nas siedemdziesięciu lat (1817–1888) zmarli w Chęcinach i odeszli stąd do wieczności. Są to:

Imię i nazwisko	Data zgonu	Pełnione obowiązki
o. Marcin Pinkowski	9.01.1817	Długoletni gwardian
o. Sebastian Wasilewski	10.10.1817	
Obaj zmarli jeszcze we franciszkańskim klasztorze		
o. Innocenty Pietrzykowski	0.06.1818	Spowiednik sióstr
o. Kalikst Cykanowski	5.04.1819	Kaznodzieja
o. Stefan Koskowski	5.05.1819	-

Imię i nazwisko	Data zgonu	Pełnione obowiązki
o. Marcin Zaykowski	6.02.1820	Spowiednik sióstr
o. Paschazy Wierzbicki	1.07.1820	Kaznodzieja
o. Jan Nikielewski	9.01.1826	Gwardian
o. Franciszek Lewandowski	22.02.1828	Gwardian i spowiednik sióstr
o. Grzegorz Kryplewski	3.12.1862	Były gwardian, kaznodzieja i spowiednik sióstr.

Ciała współbraci zmarłych po r. 1818 zostały złożone w podziemiach kościoła św. Marii Magdaleny – sióstr klarysek²².

Obecność franciszkanów w Chęcinach zakończyła się na o. Władysławie Włodarczyku, który dotrwał tu do 22.11.1888 r. Po jego wyjeździe rozpoczął się czas nieobecności franciszkanów w Chęcinach, który trwał przez 103 lata.

Siostry klaryski przetrwały franciszkanów dwadzieścia kilka lat, gdyż ich pobyt w Chęcinach zakończył się w 1901²³ lub najpóźniej w 1902 roku.

Summary

Marek Jan Halambiec OFMConv

Confiscation of Franciscan Monastery in Checiny in 1817 and further Presence of Franciscans in this City

The monastery in Checiny that was recovered by the Province of Conventual Franciscans in Krakow ten years ago (April 17, 1991) belongs to one of the oldest monasteries in Poland. The date of its foundation is approximated around 1368. In its long history even before the partition of Poland, the monastery was tied to Czech-Polish Province, and from their split in 1517 with the Polish Province. Despite its closeness to Krakow this monastery belonged to the Archdiocese of Gniezno. From the moment of the first partition of Poland, the monastery in Checiny belonged to bigger monasteries of the Province and had a few dozen

²² W czasie II wojny światowej, podczas pacyfikacji miasta policja niemiecka w poszukiwaniu partyzantów i broni rozbila nagrobkową płytę w kościele, wdarła się do podziemi i odkryła kilka trumien, w których były złożone ciała zmarłych, ubrane w czarne franciszkańskie habity (wiadomość ze stycznia 2002 r. od o. Czesława Domańskiego OFM, od 30 lat kapełana tutejszego klasztoru sióstr bernardynek).

²³ Por. J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 3, *Franciszkanie w Polsce XIX wieku*; – P. P. Gach, *Zakony franciszkańskie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–19146* – Mapa 22: „Klasztory franciszkańskie skasowane w Królestwie Polskim w latach 1867–1901” – znajduje się klasztor żeński w Chęcinach, s. 54.

friars. On November 11, 1817 the Administrative Body of the Polish kingdom issued a decree in the name of King-Czar Alexander the I that in three articles dissolved the monastery in Checiny. Omitting prior liquidations (i.e. two monasteries of old Russian Province in Szczepieszyn and Zamosc 1812) this was the first incident of confiscation of Franciscan monastery by rulers of the Polish kingdom. Regardless, the presence of the Franciscans in Checiny is definitely finished by November 22, 1888. Their absence in this monastery lasted 103 years. For illustration purposes, the data on how many friars were present in the monastery, the functions that they had and some biographies were presented in the tables.

* * *

1. Imiona, nazwiska i daty poszczególnych zakonników zostały zaczerpnięte z „Elenchus Patrum, Fratrum et Sororum O.M.Conv. Provinciae Poloniae” z kilkunastu lat.
2. Niektóre nazwiska i imiona zostały odszukane w dokumentach Archiwum Diecezjalnego w Kielcach.
3. Nazwiska i dane zmarłych współbraci zostały wypisane z nekrologu checińskich sióstr klarysek („Pamięć Braci i Sióstr Zakonu Oyca S. Franciszka Reguły M. Klary w Chęcinach”).

MIŁOŚNIK WILNA – O. KAMIL WEŁYMAŃSKI (1910–1999)

O Kamil Wełymański był jednym z czterech franciszkanów z krakowskiej prowincji, którzy zostali skazani, a następnie wywiezieni do sowieckich łagrów, rozmieszczonych właściwie na całym terytorium Związku Radzieckiego, a szczególnie na Kołymie¹ we Wschodniej Syberii. Prócz niego byli to: o. Rafał Kiernicki (+1995), o. Odoryk Beń (+1991) i o. Emilian Zierałko (+1981).

W aktach prowincji zachowały się bardzo szczupłe dane dotyczące osoby o. Wełymańskiego i jego działalności, zwłaszcza po jego powrocie z łagrów i sprawowania opieki duszpasterskiej w różnych parafiach Wileńszczyzny. Ten brak dokumentacji jest zrozumiały, jeśli weźmiemy pod uwagę zmiany, które zostały dokonane po drugiej wojnie światowej, a więc przesunięcie granic państwowych i reżim komunistyczny, który na tych terenach zwalczał wszelką działalność religijną. Dopiero przełom, jaki miał miejsce w Związku Radzieckim na przełomie lat 80-tych i 90-tych, przyniósł pewne złagodzenia także i w dziedzinie religijnej. To właśnie ostatnie lata życia o. Kamila przynoszą dopiero dosyć obfitą jego korespondencję z różnymi osobami zakonnymi i świeckimi. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że większość tych kartek świątecznych czy listów, pisanych przez o. Kamila, nie ma ani daty, ani miejsca, w którym pisał dany list czy kartkę; czasami nawet brak jego podpisu. Wynika z tego, że o. Kamil nie przykładał większej wagi do dokumentacji swojej korespondencji, dlatego w niektórych wypadkach trudno precyzyjnie określić miejscowość i datę napisania listu czy kartki.

¹ Kołyma – rzeka w azjatyckiej części Federacji Rosyjskiej, w Syberii Wschodniej, długości 2129 km, której dorzecze obejmuje 643 tys. km kwadratowych. W państwie sowieckim w tym dorzeczu urządzono system łagrów, należących do największego w ZSRR azjatyckiego kompleksu Dalstroj (Dalekowschodnie Budowy). Więźniów transportowano głównie z punktu rozdzielczego Gulagu w Magadan do łagrów rozrzuconych na Nizinie Kołymskiej (do ok. 500 km). Więźniowie pracowali głównie w kopalniach złota, platyny i łożyskach węglowych. Według szacunkowych danych w kołymskich łagrach w latach 1937–1953 poniosło śmierć od 2 do 4 milionów więźniów. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 4, Warszawa 1996, s. 424.

Należy najpierw rozwiązać wątpliwości co do samego brzmienia nazwiska o. Kamila. We wzmiankowanej korespondencji o. Kamil w swoim adresie podawał nazwisko *Wielemański*, a nie *Welymański*. To nazwisko podają także doniesienia z ostatnich lat jego życia, a szczególnie artykuły prasowe, które ukazały się po jego śmierci. Co więcej, on sam w marcu 1998 r. w liście do prowincjała napisał: „Nazwisko moje na podstawie metryki urodzenia i chrztu oraz metryki szkolnej jest *Wielemański*”². Z całą pewnością o. Kamil w tym wypadku się pomylił. Zachowała się jego metryka urodzenia i chrztu, z której jasno wynika, że był synem Wawrzyńca *Welymańskiego*, a nie *Wielemańskiego*³. Potwierdzają to również jego świadectwa szkolne, o czym dalej mowa. Sam zresztą w osobiście napisanym życiorysie, dołączonym do prośby o przyjęcie do zakonu (bez daty – 1927), napisał: „Jestem *Welymański Władysław*, syn Wawrzyńca”⁴.

1. Koleje życia

Miejscem urodzenia o. Kamila były Nowiki. Była to mała wioska na Podolu, oddalona 9 km na północny-zachód od miasta powiatowego Zbaraża, w województwie tarnopolskim. Pod koniec XIX wieku liczyła 84 mieszkańców rzymsko-katolickich, którzy należeli do oddalonej o 2,5 km parafii w Opryłowcach. Zdecydowanie przeważał tu element ruski, bowiem greko-katolików było tam wówczas 280, którzy z kolei należeli do parafii greko-katolickiej w Dobrowodach⁵.

Opryłowce to niewielka wieś w powiecie zbaraskim, nad potokiem Chodorówka, położona ok. 4,3 km na północny-zachód od Zbaraża. Także i tu przeważała ludność greko-katolicka, liczyła bowiem 170 wyznawców, którzy należeli do parafii Zarubińce. Natomiast rzymsko-katolików było wtedy zaledwie 76. Parafia rzymsko-katolicka została tu erygowana w 1715 r.; w tym samym roku został poświęcony murowany kościół pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP. Do parafii w Opryłowcach należały ponadto następujące wioski: Berezo-wica Mała, Czumale, Dobrowody, Dubowce, Iwanczany, Kobyla, Kurniki, Natreba, Zarubińce i właśnie Nowiki. W drugiej połowie XIX wieku parafia w Opryłowcach liczyła 1711 katolików. Na jej terenie mieszkało 167 Żydów⁶.

² List o. Kamila do prowincjała, Wilno, marzec 1998. *Welymański Kamil*. Teka akt personalnych. Archiwum Franciszkanów w Krakowie (dalej AFK), sygn. C. II.

³ Testimonium baptismi. Opryłowce, 24 maja 1924. Teka. *Welymański*, AFK, sygn. C. II.

⁴ Curriculum vitae. Nowiki, ok. 1927. Teka. *Welymański*, AFK, sygn. C. II.

⁵ *Nowiki*. w: B. Chlebowski, W. Walewski, F. Sulimierski [red.], *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 7, Warszawa 1886, s. 237.

⁶ *Opryłowce*. w: *Słownik Geograficzny*, t. 7, s. 568.

O. Kamil urodził się 23 stycznia 1910 r. w Nowikach, w domu pod numerem 19. Był synem Wawrzyńca Welymańskiego (syn Jana i Anny Stachów) oraz Anastazji Horbonos (córką Mikołaja i Anny Popowicz). Matka była wyznania greko-katolickiego. Został ochrzczony przez proboszcza ks. Jakuba Nowobielskiego w parafii Opryłowce. Na chrzcie otrzymał imię Władysław. Rodzicami chrzestnymi byli Tomasz Tkacz i Rozalia Horbonos (wyznania greko-katolickiego)⁷. Niestety, o rodzinie naszego bohatera wiemy bardzo mało. On sam w życiorysie dołączonym do prośby o przyjęcie do zakonu zazначył krótko, że „rodzice jego są biedni, nieuczeni, bo nawet nie umieją czytać, ani pisać; prócz nędznej starej chałupy, ogrodu i kawałeczka roli, nie mają żadnego majątku, a rodzinę utrzymują z pracy rąk”⁸. Jak liczna to była rodzina, nie wiadomo. W życiorysie swoim o. Kamil nic nie wspomniał o swoim rodzeństwie, w późniejszych dokumentach także nie ma wzmianki na ten temat.

W rodzinnej wiosce Władysław spędził dzieciństwo. Tu mieszkał 13 lat z rodzicami. Na miejscu była tzw. szkoła powszechna. „Po raz pierwszy – jak pisał w swoim życiorysie w 1927 r. – w roku 1919/20, za czasów Ukrainy, zacząłem uczęszczać do szkoły miejscowej, a będąc w klasie II powszechnej, przystąpiłem do I Komunii św. w swej parafii w Opryłowcach (w sąsiedniej wiosce oddalonej o 3 km). Gdy ukończyłem klasę IV we wiosce, zdałem w Zbarażu do klasy V powszechnej, a po roku, to jest po ukończeniu jej, zdałem do III klasy gimnazjalnej w Zbarażu. Mieszkalem w Bursie T. S. 2. Już po klasie IV gimnazjalnej pragnąłem bardzo wstąpić do Zakonu, lecz dowiedziałem się, że po IV nie przyjmują. Skończyłem V klasę i zacząłem VI-tą, lecz nie skończyłem, ponieważ przeszkodziła mi w nauce długa choroba (...), a później zdać branego materiału nie mogłem, więc dostałem dwoję. Wobec tego opieram swą prośbę na świadectwie z klasy V-ej”. Dopisał jeszcze, że ukończył V klasę gimnazjalną typu humanistycznego w Zbarażu. Rodzice jego są biedni i dają mu pozwolenie na wstąpienie do Zakonu⁹.

Zachowały się jego świadectwa ze szkoły w Zbarażu, do której zaczął uczęszczać 1 września 1923 roku. W pierwszym roku pobierania nauki w tej szkole Władysław bardzo dobrze sobie radził. Zarząd V-klasowej Szkoły Powszechnej Męskiej wystawił mu za rok szkolny 1923/24 bardzo dobre świadectwo: 11 ocen (w tym zachowanie, pilność, ćwiczenia pisemne) – bardzo dobry i 4 – dobry. Uznano go za zdolnego do przejścia do oddziału VI (na 6 rocznik) szkoły 7-klasowej w Zbarażu. Świadectwo to podpisał ojciec Władysława Wawrzyniec¹⁰.

⁷ Testimonium baptismi, Opryłowce, 24.5.1924. Teka. Welymański, AFK, sygn. C.II.

⁸ Curriculum vitae. Nowiki, ok. 1927. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁹ Tamże.

¹⁰ Zaświadczenie szkolne wystawione przez Zarząd V-klasowej szkoły powszechnej męskiej w Zbarażu 28.06.1924. Oceny: zachowanie – b. dobry, pilność – b. dobry, religia – b.

W następnych latach nauka szła mu jednak słabo. Świadczą o tym oceny, jakie otrzymywał z poszczególnych przedmiotów. Dyrekcja koedukacyjnego państwowego gimnazjum imienia Henryka Sienkiewicza w Zbarażu wystawiła mu za rok 1924/25 następujące świadectwo: 6 ocen dobry (w tym zachowanie, śpiew, praca ręczna, ćwiczenia cielesne) i 7 ocen dostateczny. W ciągu roku Władysław Welymański, uczeń klasy trzeciej gimnazjalnej, opuścił 22 godziny, których nie usprawiedliwił¹¹. Za rok szkolny 1925/26 Welymański, jako uczeń czwartej klasy, otrzymał 4 oceny dobry (zachowanie, religia, rysunek i ćwiczenia cielesne), z wszystkich innych przedmiotów miał ocenę dostateczny. Zaznaczono też, że opuścił 71 godzin i ich nie usprawiedliwił¹². Identyczne oceny, jako uczeń klasy piątej, uzyskał w następnym roku szkolnym (1926/27), w którym również nie usprawiedliwił 48 opuszczonych godzin¹³.

W 1928 r. skierował krótki list do prowincjała franciszkanów, w którym ponawia swą prośbę o przyjęcie do zakonu. List ten jest bez daty i miejsca napisania, zaś autor podpisał się: "Welymański Władysław, uczeń klasy VI gimnazjalnej". Do tego listu dołączył świadectwo lekarskie, wystawione przez lekarza powiatowego dra Henryka Mariana Salzmana w Zbarażu 9 czerwca 1928 r. Lekarz ten zaświadcza, że w wymienionym dniu zbadał Władysława, ucznia VI kl. gimnazjalnej w Zbarażu i stwierdził, że jest on zupełnie zdrowy fizycznie i umysłowo, a świadectwo to służy jako załącznik do podania o przyjęcie do seminarium duchownego. Także abp lwowski Bolesław Twardowski wystawił zaświadczenie, że Władysław może być przyjęty do zakonu¹⁴.

W aktach personalnych o. Kamila nie zachowała się odpowiedź prowincjała na jego prośbę o przyjęcie do zakonu. Musiała to być odpowiedź pozytywna, skoro 1 września 1928 r. odbyły się jego obłóczyny w habit zakonny i rozpoczął nowicjat w Łagiewnikach koło Łodzi. Otrzymał wtedy imię Kamil, z którym

dobry, język polski – b. dobry, język ruski – b. dobry, język niemiecki – dobry, rachunki z geometrią – b. dobry, przyroda – b. dobry, geografia – dobry, historia – dobry, rysunki – dobry, roboty – b. dobry, śpiew – b. dobry, gry i gimnastyka – b. dobry, ćwiczenia pisemne – b. staranny. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

¹¹ Oceny: zachowanie dobre, religia – dostateczny, język polski – dobry, język niemiecki – dostateczny, fizyka i chemia – dostateczny, matematyka – dostateczny, rysunek – dobry, śpiew – dobry, praca ręczna – dobry, ćwiczenia cielesne – dobry. Świadectwo roczne, Zbaraż, 27.06.1925. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

¹² Inne przedmioty z oceną dostateczny to: język polski, język niemiecki, język łaciński, historia, geografia, przyrodoznawstwo i matematyka. Świadectwo roczne, Zbaraż, 28.06.1926. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

¹³ Świadectwo szkolne, Zbaraż, 28.06.1927. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

¹⁴ List do prowincjała; Świadectwo lekarskie, Zbaraż, 9.06.1928; Opinia, Lwów, 7.8.1928. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

przeszedł do historii. Pierwsze śluby zakonne złożył 2 września 1929 roku¹⁵. Po ukończeniu rocznego nowicjatu skierowano go do Małego Seminarium OO. Franciszkanów we Lwowie, założonego jeszcze w 1906 r. przez prowincjała o. Peregryna Haczelę¹⁶. Klasztor stanowił dla uczniów właściwie internat, bowiem naukę pobierali w X Państwowym Gimnazjum im. Henryka Sienkiewicza we Lwowie. Prefekt tego seminarium o. Bonawentura Podhorodecki wystawił mu, uczniowi klasy szóstej, świadectwo za rok szkolny 1929/30 – otrzymał cztery oceny dobry i cztery dostateczny¹⁷. 31 maja 1931 r. brat Kamil napisał zobowiązanie, że w wypadku wystąpienia czy też wydalenia z zakonu zwróci zakonowi kosztą opłat egzaminacyjnych i kształcenia w ciągu ostatnich dwu lat¹⁸, bowiem klasę szóstą i siódmą powinien ukończyć przed wstąpieniem do zakonu. We wspomnianym państwowym gimnazjum brat Kamil ukończył ósmą klasę gimnazjalną – nauka szła mu wtedy średnio, jednak za pierwsze półrocze otrzymał dosyć dobre oceny¹⁹. Tę ostatnią klasę gimnazjalną traktowano już jako pierwszy rok filozofii. Po ukończeniu ósmej klasy we wzmiankowanym gimnazjum zdawał egzamin dojrzałości w terminie letnim 1932 r. Państwowa Komisja Egzaminacyjna uznała go wtedy za dojrzałego do studiów wyższych²⁰. 16 września 1932 r. brat Kamil złożył przysięgę, przepisaną przed składaniem ślubów uroczystych, iż dobrowolnie chce złożyć te śluby, zna obowiązki, jakie z nich wypływają i deklaruje wolę zachowania ślubu czystości i celibatu, a także posłuszeństwa przełożonym. Następnego dnia złożył uroczystą profesję, przez którą na stałe związał się zako-

¹⁵ Kandydaci do Zakonu OO. Franciszkanów w Prowincji Polskiej od r. 1922, rkps w AFK, sygn. B-VIIb-5, s. 72. Księga ta mylnie jednak podaje datę obłóczyn na 2.09.1929; była to data złożenia przez niego tzw. profesji symplicznej po zakończeniu rocznego nowicjatu. Zob. Katalog Prowincji pod wezwaniem św. Antoniego Pad. I bł. Jakuba Strepy Zakonu OO. Franciszkanów w Polsce, Kraków 1986, s. 98.

¹⁶ Z. Szuty, *O. Peregryn Haczeła (1865–1942)*, Kraków 1986, ss. 103–104, mps w AFK.

¹⁷ Oceny: religia – dobry, język polski – dostateczny, język łaciński – dostateczny, język niemiecki – dobry, historia – dobry, geografia – dostateczny, fizyka – dostateczny, matematyka – dobry. Świadectwo, Lwów, 27.05.1931. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

¹⁸ Zobowiązanie, Lwów, 31.05.1931. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

¹⁹ Świadectwo szkolne, Państwowe Gimnazjum X, Typ humanistyczny. Lwów, 30.01.1932. Oceny za pierwsze półrocze roku szkolnego 1931/32: sprawowanie – uczył się prywatnie, religia – bardzo dobry, język polski – bardzo dobry, język łaciński – dobry, język niemiecki – dostateczny, historia – niedostateczny, fizyka – dostateczny, matematyka – dostateczny, propedeutyka filozofii – dobry, ćwiczenia cielesne – zwolniony.

²⁰ Świadectwo dojrzałości, Lwów, 25.05.1932. Otrzymał następujące oceny: religia – bardzo dobry, język polski – bardzo dobry, język łaciński – dobry, język niemiecki – dostateczny, historia wraz z nauką o Polsce współczesnej – dobry, fizyka wraz z chemią – dostateczny, matematyka – dobry, propedeutyka filozofii – dostateczny, ćwiczenia cielesne – zwolniony.

nem²¹. Dalsze studia filozoficzno-teologiczne odbywał w latach 1932–1937 we franciszkańskim seminarium duchownym w Krakowie²².

Studia filozoficzno-teologiczne szły bratu Kamilowi słabo. Z trudem zaliczał poszczególne lata akademickie. Czasami nawet uzupełniał lub powtarzał egzaminy po ukończonych wakacjach. Musiał być jednak pilnym i wytrwałym studentem, bowiem w końcu zaliczył wszystkie egzaminy. Egzamin z całej teologii moralnej, wymagany do uzyskania od biskupa jurysdykcji do spowiadania, o. Kamil zdał, już po święceniach kapłańskich, 31 stycznia 1938 roku²³. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk biskupa Stanisława Rosponda w Krakowie, dnia 18 grudnia 1937 roku²⁴.

²¹ Przysięga, 16.09.1932. Teka. Welymański. AFK, sygn. C. II; Kandydaci do Zakonu, AFK, sygn. B-B-VIIb-5, s. 72.

²² C. Paczkowska, *Wilno, Zmarł w Wilnie o. Kamil Wielemański*, „Nasz Dziennik”, 22.03.1999, s. 6, błędnie podaje, że o. Kamil studia filozoficzno-teologiczne ukończył na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

²³ „Cursus Philosophicus 1932/3. II Annus: Criteriologia – bene, Ontologia – sufficienter, Cosmologia – sufficienter, Ethica specialis – sufficienter, Psychologia – sufficienter, Theologia naturalis – sufficienter, Historia Philosophiae – sufficienter, Methodologia Historiae – sufficienter.

Cursus Theologicus 1933/4: Sacra Scriptura – non sufficienter, post vacationes satisfecit, Theologia Dogmatica – vix sufficienter. Theologia Moralis – post vacationes die 30.IV.1935 – sufficienter, Historia Ecclesiastica – sufficienter, Liturgia – vix sufficienter, S. Eloquentia – sufficienter, Ascetica – frequentabat, Historia Philosophiae – sufficienter, De Tertio Ordine – bene, Cantus Gregorianus – frequentabat.

Cursus Theologicus 1934/5: Sacra Sriptura – sufficienter, Theologia Dogmatica – vix sufficienter, Theologia Dogmatica – sufficienter, Theologia Moralis – sufficienter; vix sufficienter, Ius Canonicum – sufficienter, Historia – sufficienter, Theologia Ascetica – frequentabat, Liturgia – sufficienter, Paedagogica – bene.

Cursus III 1935/36: Theologia Fundamentalis – sufficienter, Theol. Dogmatica (De Sacr.) – vix sufficienter, Theol. Moralis (De matr.) – sufficienter, Scriptura Sacra – insufficienter, post vacationes satisfecit, Historia Eccles. – sufficienter, Institutiones Iuris Can. – sufficienter, Liturgia – sufficienter, Ascetica – frequentabat, Eloquentia Sacra – bene.

Cursus IV 1936/37: Scriptura Sacra (Arch. Exeg. ad Rom.) – vix sufficienter, Ars sacra – bene, Institutiones Iuris Canonici – sufficienter, Liturgia – vix sufficienter, Ascetica – frequentabat, Paedagogia – sufficienter, Medicina pastoralis – frequentabat, Theologia pastoralis – bene. *Ex universa Theologia morali* – die 5.V.1937 – insufficienter. Altera vice subiit examen die 31 Ianuarii 1938 – vix sufficienter”. Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S.P.Fr. Conventualium instituti per Decretum Capituli Provincialis A. D. 1892. Vol. I (ab a. 1892 ad a. 1946), rkps w AFK, sygn. B-VIIc-19, s. 193, 197, 205, 227.

²⁴ Elenchus Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium (OO. Franciszkanie) Provinciae S. Antonii Patavini et B. Jacobi de Strepa nec non Monialium S. Clarae in Polonia pro Anno Domini 1939, s. 34; C. Paczkowska, *Zmarł w Wilnie*, s. 6, a także I. Byczkowska, *O. Kamil – wielki kapłan ziemi wileńskiej*, „Gość Niedzielny” nr 18(1999) błędnie podają, że święcenia kapłańskie otrzymał z rąk abpa Adama Sapiehy. Alumnom zakonnym święceń udzielał wyłącznie ks. bp S. Rospond – Relacja o. Cecylia Niezgody, 11.02.2002.

Jest rzeczą znamionną, że ten student, który z trudem tylko zaliczał niektóre przedmioty miał w sobie dużo inicjatywy i inwencji. To od niego wyszła inicjatywa wydawania pisma kleryckiego. On to właśnie 11 lutego 1936 r. potajemnie położył na półce w czytelni seminaryjnej zeszyt „pokaźnych rozmiarów, gdy chodzi o długość i szerokość, z tyłem na okładce „Pierwszy Krok”. Treść zeszytu była urozmaicona: od artykułiku, przez wiersz i humor, aż do zagadki. Wszystko pisane ręcznie. Jak na jednego było to dużo. Gdy harmider wszczęty „Pierwszym Krokiem” ucichł, ukazał się (19 marca tego roku) drugi numer. W nim, jak wynika z zapisków Redaktora, brali już udział i inni bracia. Ponieważ z „Kroku” na „Krok” zanosilo się na przechadzkę – więc zajęła się tym władza. Ogłoszono ankietę na nazwę pisemka i tak dnia 3 maja 1936 r. ukazał się, z przedmową Najprzew. O. Prowincjała, pod redakcją br. Honoriusza, w ślicznej okładce „Bratni Zew”. Dziś „BZ” to już nie słabe źdźbło, lecz pokaźne drzewko, które przeszło burze konfiskat” (Księga sprawozdań Koła M.I.). Tak więc br. Kamil Welymański był inicjatorem, a następnie sekretarzem redakcji pisemka „Bratni Zew”, które było potem przez długie dziesięciolecia nie tylko pismem seminaryjnym, ale właściwie pismem prowincji, a także świeckiej młodzieży, skupionej w ruchu franciszkańskim²⁵.

Zaczął się nowy okres w życiu o. Kamila, nadzwyczaj brzemienisty w wielkie wydarzenia. Został najpierw skierowany do pracy duszpasterskiej w Czystkach koło Lwowa. 5 marca 1938 r. abp lwowski Bolesław Twardowski, na wniosek prowincjała, zwolnił z obowiązków wikariusza parafialnego w Czystkach o. Zbigniewa Młynika, a na jego miejsce zamianował o. Kamila²⁶. Niedługo jednak zabawił na placówce w Czystkach. W następnym roku nastąpił wybuch drugiej wojny światowej. Gwałtownie pogorszyły się wszystkie okoliczności życia. 30 marca 1940 r. komisarz generalny o. Albert Wojtczak, razem ze swoimi asystentami, mianował o. Kamila gwardianem klasztoru we Lwowie. W uzasadnieniu tej decyzji zaznaczono, że dobrze się sprawował jako katecheta w Czystkach, a przy tym znał język ukraiński. Urząd gwardiana lwowskiego objął o. Welymański już 1 kwietnia tegoż roku. Niedługo jednak pozostał na tym stanowisku. 4 sierpnia 1940 r. gwardianem klasztoru lwowskiego wybrano o. Krzysztofa Góreckiego, a o. Kamil wrócił tymczasowo do pobliskich Czystek, ale już 9 grudnia tego samego roku został przeniesiony do parafii Zaczepice, w województwie nowogrodzkim, przejętej przez franciszkanów przed wojną, gdzie pełnił obowiązki wikariusza – gwardianem i proboszczem był tam wtedy o. Konstanty

²⁵ Kronika Czasopisma młodzieży franciszkańskiej „Bratni Zew”, rkps w AFK, niepaginowany, brak sygnatury.

²⁶ Pismo Kurii Metropolitalnej Obrz. łac. we Lwowie, Lwów, 5.03.1938. Tek. Welymański, AFK, sygn. C. II.

Onoszko²⁷. Podział kraju na strefy okupacyjne utrudniał, a nawet uniemożliwiał kontakty z przełożonymi we Lwowie, Warszawie, czy Krakowie. To tłumaczy brak informacji o pracy o. Kamila w tym czasie. Wiadomo tylko, że 25 maja 1941 r. przebywał w więzieniu w Mińsku, stolicy Białorusi. Nie znamy dokładnej daty przybycia o. Kamila do Wilna. W 1994 r. pisał do prowincjała, że do diecezji wileńskiej został skierowany w 1940 r. i prosił, by przyjechał do niego i zwizytował go, gdyż już 50 lat minęło, a żaden prowincjał do niego nie przyjechał²⁸. Cz. Paczkowska i I. Byczkowska zanotowały, że w 1941 r. abp wileński Romuald Jałbrzykowski zamianował go rektorem franciszkańskiego kościoła pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP w Wilnie przy ul. Trockiej²⁹. To miasto stało się odtąd dla niego najdroższe. „Od chwili przybycia do Wilna, – pisał zaraz po jego śmierci Jerzy Surwiło – a stało się to w czasie wojny, nie wyobrażał sobie swego życia bez naszego miasta i kościoła OO. Franciszkanów przy ul. Trockiej”³⁰. Już podczas okupacji niemieckiej rozwinął gorliwą działalność duszpasterską, szczególnie poprzez płomienne kazania i trwające wiele godzin słuchanie spowiedzi. Należał także do niepodległościowej konspiracji³¹. Trudniejsze jeszcze warunki dla życia religijnego nastały w Wilnie w pierwszych latach powojennych, kiedy szalał stalinowski terror. O jego wprost heroicznej pracy duszpasterskiej w tym czasie będzie mowa w następnym punkcie.

W 1992 r. prosił prowincjała warszawskiego o zaświadczenie, że pracował w łagrach i jako kapelan A.K., za co był aresztowany, a potem rehabilitowany. Takie zaświadczenie było mu potrzebne dla uzyskania na starość pensji. W liście tym wspomniął, iż w 1945 r. przewiózł, wraz z posuwającą się na zachód armią sowiecką, ciało zabitego kapelana wojskowego AK ks. Józefa Lunkiewicza do rodzinnych stron, do siostry w województwie białostockim. Z tej okazji był wtedy w Warszawie, Krakowie i Gdańsku. Był wtedy także w Niepokalanowie i objaśniał wycieczkę z Rosji – wspomina o tym w liście do o. Ludwika Barto-

²⁷ Acta Commissarii Generalis „Provinciarum Poloniae sub Gubernio Russiae” (A die 1-ma Septembris 1939 anni usque ad diem 1-mam Februarii 1943 anni), „Tempore belli”, rkps w AFK, sygn. B-IVa-7, s. 3, 9, 33, 43, 56, 64–65, 106; *Kronika klasztoru lwowskiego. 1939–1944*, rkps w AFK, sygn. Lwów–53, s. 26, 33.

²⁸ List do prowincjała, Wilno 1994. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.; M. Halambiec, *Śp. O. Kamil Welymański*, „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strępy OO. Franciszkanów w Polsce”, 2(214)1999, s. 42.

²⁹ Cz. Paczkowska, *Zmarł w Wilnie*, s. 6; I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*; M. Halambiec, *Śp. O. Kamil Welymański*, s. 42 twierdzi, że rektorem franciszkańskiego kościoła w Wilnie zamianował go prowincjał warszawski o. Maurycy Madzurek, po wyjeździe stamtąd ostatniego współbrata.

³⁰ J. Surwiło, *Słowo o Franciszkaninie Ojcu Kamile*, „Gazeta Wileńska” nr 59/60, 16.03.1999, s. 3.

³¹ Cz. Paczkowska, *Zmarł w Wilnie*, s. 6; I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*.

szaka. Prowincjał o. J. Łapiński wystawił mu rzeczywiście takie zaświadczenie, dodając przy tym, że o. Kamil, zaraz po odzyskaniu przez Polskę wolności, odprawił w kościele franciszkanów pod wezwaniem Trójcy św. w Gdańsku mszę św. za śp. ks. J. Lunkiewicza³². Niestety, akta milczą czy o. Kamil otrzymał wówczas taki zasiłek.

Od samego początku o. Welymański był śledzony przez władze komunistyczne. Jest rzeczą charakterystyczną, że już w kwietniu 1945 r. kuria arcybiskupia w Wilnie zaświadcza, właśnie w języku rosyjskim, że o. Kamil jest proboszczem kościoła pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP³³. Jego działalność musiała bardzo nie podobać się władzom sowieckim, skoro od 1947 do 1949 roku był bacznie inwigilowany. 24 lutego 1949 r., już po zamknięciu kościoła franciszkańskiego, został aresztowany. Ciągłe przeszuchania w areszcie na Antokolu, na ul. Ofiarnej i na placu Łukiszki trwały prawie do końca maja tego roku. Minister Spraw Bezpieczeństwa Litewskiej Republiki Radzieckiej generał-major Kaprałow sporządził dnia 25 maja 1949 r. sprawozdanie z postępowania śledczego dla rozpatrzenia przestępczej działalności o. Kamila przeciwko ZSRR. Sprawozdanie, napisane w języku rosyjskim, opatrzone zostało klauzulą – „ściśle tajne... bez możliwości ogłoszenia”. W sprawozdaniu tym postawiono o. Welymańskiemu szereg zarzutów, które zdaniem władz sowieckich miały być dowodem na jego aktywną działalność antyradziecką, nacjonalistyczną i w końcu został skazany na 25 lat pobytu w poprawczym obozie pracy. Oto niektóre zarzuty postawione w śledztwie: 2 lutego 1945 r. w kościele franciszkanów o. Kamil powiedział, że jest mu potrzebny człowiek, którego by uczył, aby mógł go zastąpić, bo jutro on może być już na szubienicy. Następny zarzut – 17 lutego tegoż (1945) roku Welymański brał udział w kursach prawa jazdy, a na pytanie, po co mu to jest potrzebne, odpowiedział, że wkrótce na Litwę przyjdą Anglicy i Amerykanie i on kupi sobie samochód i będzie jeździł jak księża amerykańscy. Uderza odwaga, z jaką o. Welymański, w dyskusji ze śledczym oficerem, krytykował Rosję, jej przywódców, stwierdzając np. 3 kwietnia 1948 r., że bolszewicy fizycznie chcą wyniszczyć naród litewski; Rosja jest wprawdzie oddzielona od Zachodu żelazną kurtyną, ale ona pęknie. 20 listopada 1948 r. powiedział śledczemu, że do Polski nie pojedzie, bo tu zostaliby tylko starzy księża, którzy nie mogą kierować młodzieżą, a jeśli nawet władze wyślą go na Syberię, to i tam będzie walczył o swoje ideały³⁴. Wyrok Ministra Bezpieczeństwa Litewskiej

³² List do prowincjała warsz., Wilno 1992; Zaświadczenie, Warszawa, 10.6.1992; List do o. L. Bartosza, Wilno (brak daty – 1996?). Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

³³ Zaświadczenie, Wilno, 30.04.1945. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

³⁴ Sprawozdanie (Sprawka – w języku rosyjskim-kserokopia), Wilno, 25.05.1949; Areszty i Rehabilitacja. Notatka bez daty i miejsca. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.; M. Hałambiec, *Śp. O. Kamil Welymański*, s. 43.

Republiki został potwierdzony 3 sierpnia 1949 r. przez Ministerstwo Bezpieczeństwa ZSRR. Oba te wyroki wydano bez procesu sądowego i bez możliwości obrony ze strony oskarżonego³⁵.

Ok. 1986 r. o. Kamil wysłał do Janiny Kochanowskiej w Częstochowie kartkę przedstawiającą plac Łukiszki w Wilnie i napisał m. in., że na tym placu wieszano kiedyś Polaków, łapano ich na wywóz, tu spacerował Mickiewicz. „Tu naprzeciw kamienicy wybito Kamuszkowi kilka zębów... Za tym placem jest domek otoczony murem i brama, przez którą Kamuszek wyjechał na 10-letnie studia litewsko-rosyjskiego uniwersytetu, by zbadać, co to jest żmogus, azjata, homo sovieticus”³⁶. W tym też czasie pisał z Miednik do redaktora Bratniego Zewu, któremu tłumaczył, co to znaczy homo sovieticus... „to już inny człowiek – 70 lat... wychowania w bezprawiu i głodzie, w strachu i bez zasad... to twór tak dziwny, że Wam to ciężko zrozumieć... Trzeba przejść Uniwersytet – od Workuty do Czarnego Morza i od Wilna do Władywostoku. Popatrzeć i jak Chrystus – usiąść na kamieniu i pomyśleć: Kamień na kamieniu i duchowo i materialnie”³⁷.

W 1949 r. o. Kamil został aresztowany przez KGB (Komitet Bezpieczeństwa Państwowego) i osadzony w więzieniu na Łubiance w Moskwie. Stąd wywieziono go do łagru w Kotłasie nad rzeką Wyczegda, potem do Workuty za kołem podbiegunowym, w północnej części pasma uralskiego. Przeniesiono go następnie do łagrów w Bajkonurze i w Dżeszkazganie, położonych na terenie Kazachstanu³⁸. On sam wspomina o katordze na Sołówkach, w Bajkonurze, na Kołymie i we Władywostoku³⁹. 2 listopada 1953 r. pisał do prokuratora generalnego ZSRR, a następnie 28 stycznia 1955 r. do przewodniczącego Rady Najwyższej ZSRR marszałka Woroszyłowa zażalenia na niesłuszny wyrok, ale nie przyniosło to pozytywnego wyniku. Dopiero w 1956 r., na mocy amnestii, został zwolniony z łagrów. Dokumenty rehabilitacyjne otrzymał jednak dopiero 2 stycznia 1990 r. Wrócił do Wilna. Jego pobyt w łagrach trwał 8 lat; jeśli

³⁵ M. Hałambiec, *Śp. O. Kamil Welymański*, s.43.

³⁶ Kartka do J. Kochanowskiej, brak daty i miejsca. Tek. Welymański, AFK, sygn. C. II.; List Janiny i Ireny Kochanowskich do prowincjała, Częstochowa, 25.09.1999: „Znaleźmy O. Kamila od 1947 r... O sobie mówił „Kamuszek”. Ten przydomek zainicjowała mała dziewczynka, która przyszła i zapytała gospodynię: Czy jest Kamuszek? I to się przyjęło”. Tek. Welymański, AFK, sygn. C. II.

³⁷ List do redaktora Bratniego Zewu, Miedniki, bez daty – ok. 1987. Tek. Welymański, AFK, sygn. C. II.

³⁸ I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*; Cz. Paczkowska, *Zmarł w Wilnie*, s. 6; J. Tryk, *Ostatnia droga Ojca Kamila*, „Kurier Wileński” 18.3.1999.

³⁹ Listy do o. E. Maciejewskiego, Wilno, 1998. Tek. Welymański, AFK, sygn. C. II.; Areszty i Rehabilitacja. Notatka. Tek. Welymański, AFK, sygn. C. II.

dodamy do tego 2 lata aresztowań i przesłuchań, to razem będzie 10 lat męki pracy i poniżenia. Nie pozwolono mu jednak zamieszkać w Wilnie, ani pełnić posługi duszpasterskiej w tym mieście. Kościół franciszkański był już w tym czasie zamieniony na archiwum dla radzieckich służb bezpieczeństwa (KGB). O. Kamil prowadził pracę duszpasterską dorywczo w różnych parafiach Wileńszczyzny. Najdłużej, bo aż 30 lat (1961–1991) był proboszczem w Miednikach Królewskich⁴⁰.

O. Kamil – wygnaniec z Wilna – myślami i sercem przebywał jednak w Wilnie, a szczególnie w kościele franciszkańskim, zamienionym na archiwum KGB. Doczekał się wreszcie przybycia na Litwę młodych franciszkanów z gdańskiej prowincji, którym przekazał parafię w Miednikach, a sam przeniósł się do Wilna. Podjął starania o odzyskanie dla kultu Bożego franciszkańskiej świątyni, która była uważana za najstarszy kościół katolicki w Wilnie. Walka o otwarcie tego kościoła, w którym znajdowała się figura ukochanej przez niego Matki Bożej, „Białej Pani” i przywrócenie tej świątyni do służby Bożej, stało się teraz dla niego najważniejszym celem życia. Musiał jednak długo czekać na ten moment. W międzyczasie, w 1997 r., przeżył 60-tą rocznicę swoich święceń kapłańskich. Wreszcie 10 czerwca 1997 r. biskup Jozuas Tunaitis dał na krótki czas klucze do kościoła i pozwolenie na odprawienie w nim nabożeństwa (różaniec) przed figurą „Białej Pani”. O. Kamil ogromnie cieszył się z tego faktu, ale – jak pisał – była to zasługa nie tylko jego, ale także ludzi świeckich, szczególnie jego byłych ministrantów – to oni zebrali wiele podpisów pod prośbą o otwarcie świątyni, udali się do kurii arcybiskupiej i dostali pozwolenie na odprawienie tego nabożeństwa. Mszy św. nie można było jednak jeszcze odprawić, ponieważ kościół był cały w gruzach i wymagał gruntownego remontu. Kościół w tym czasie nie był zwrócony jego właścicielom, czyli franciszkanom, ale o. Kamil żywił niezłomną nadzieję, że to kiedyś nastąpi⁴¹.

⁴⁰ M. Halambiec, *Śp. O. Kamil Welymański*, s. 43; J. Surwiło, *Słowo o Franciszkaninie Ojcu Kamiliu*, s. 3; Cz. Paczkowska, *Zmarł w Wilnie*, s. 6; I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*, s. 6; List J. i L. Kochanowskich do prowincjała, Częstochowa, 25.9.1999. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II. Miedniki to miasteczko, leżące 28 km na południowy-wschód od Wilna. Jest to starożytna osada litewska. Początkiem jej był warowny dwór książęcy, po którym zostały jedynie rozległe ruiny. W zamku tym często mieszkał Olgierd, a później młodzi królewicze – synowie Kazimierza Jagiellończyka, gdy pod opieką Długosza przebywali na Litwie. Tu także były złożone doczesne szczątki królewicza Kazimierza aż do 1636 r., kiedy to przewieziono je uroczyście do kaplicy zbudowanej na jego cześć przy katedrze wileńskiej. Kościół w Miednikach założył książę Witold. Zob. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Wawelski [red.], *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 6, Warszawa 1885, ss. 329–330.

⁴¹ List do rodziny Kochanowskich w Częstochowie, Wilno, 23.06.1997; H. Jotkiatto, *W kościele Wniebowzięcia NMP po upływie półwiecza odprawiono po raz pierwszy nabożeństwo*, „Kurier

Dwa tygodnie później pisał do rodziny Kochanowskich: „Zaczyna się wiosna dla mego kościoła (...), będzie jeszcze „Biała Pani” w swej kaplicy wśród kwiatów polnych i wśród serc ludzkich”⁴². Ten stary człowiek miał już przecież 87 lat, a marzył o odprawieniu mszy św. przed figurą Matki Bożej w odremontowanej świątyni. Pisał w tym czasie do o. L. Bartoszaka: „...śni mi się jak małowemu dziecku przyszłość tej zaniedbanej świątyni na ul. Trockiej i jest taka pewność, że jednak odmurowana „Biała Pani” pozwoli, by oddać Jej pokłon w ciszy tej starej świątyni przez Kamuszkę i Ludwika”⁴³. 15 maja 1998 r. kościół został zwrócony franciszkanom⁴⁴. O. Kamil doczekał zatem chwili, w której mógł oddać cześć swej Białej Pani w ciszy tego kościoła. Nie ma jednak danych, czy odprawiał tam mszę św., świątynia bowiem była pusta, oczyszczona z gruzów, ale zupełnie nieprzygotowana do sprawowania w niej Eucharystii.

Zmarł w Wilnie dnia 14 marca 1999 r. Była to czwarta niedziela wielkiego postu, niedziela – jak to podkreślił o. Hałambiec – „Laetare”, dla o. Kamila czas na wieczną radość. Uroczystości pogrzebowe odbyły się w Wilnie w środę 17 marca 1999 r. Trumnę z jego zwłokami wystawiono najpierw w odzyskanym, ale pustym jeszcze kościele franciszkańskim. Tam też odprawiono pierwszą część obrzędów pogrzebowych, którym przewodniczył o. Hubert Lipiński, asystent generalny zakonu. Następnie przeniesiono trumnę do kościoła w Kalwarii Wileńskiej, na przedmieściu tego miasta. Tam o godz. 12.00 została odprawiona msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem biskupa Juozasa Tunaitisa, z udziałem 25 kapłanów – franciszkanów z Krakowa, Gdańska, Niepokalanowa. Kazanie w języku litewskim wygłosił bp Juozas Tunaitis, a po polsku asystent generalny o. H. Lipiński. Udział wzięli także księża diecezjalni. Ponadto, uczestnikami tej pożegnalnej uroczystości byli parafianie z Miednik, członkowie Sodalicii Mariańskiej, Seniorzy Harcerstwa Polskiego na Wileńszczyźnie i członkowie Polskiej Sekcji Wileńskiej Wspólnoty Więźniów Politycznych i Zesłańców. Śp. o. Kamil Wełymański, odznaczony Krzyżem Więźnia Politycznego, spoczął na cmentarzu w Kalwarii Wileńskiej, w ukochanej przez siebie ziemi wileńskiej, której nigdy z własnej woli nie opuścił⁴⁵.

Wileński”, 12.06.1997, s. 3; Cz. Paczkowska, *Zmarł w Wilnie*, s. 6; I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*; a za nimi M. Hałambiec, mylnie podają datę odprawienia tego nabożeństwa na 15.05.1998.

⁴² List, Wilno, 4.7.1997. Tek. Wełymański, AFK, sygn. C. II.

⁴³ List do o. L. Bartoszaka, (Wilno, brak daty i miejsca). Tek. Wełymański, AFK, sygn. C. II.

⁴⁴ Cz. Paczkowska, *Zmarł w Wilnie*, s. 6.

⁴⁵ M. Hałambiec, *Śp. O. Kamil Wełymański*, ss. 43–44; J. Tryk, *Ostatnia droga Ojca Kamila*, „Kurier Wileński”, 18.03.1999; *Kłepsydry*, „Kurier Wileński”, 17.03.1999, s. 3: – Seniorzy Harcerstwa Polskiego na Wileńszczyźnie; – Rada Fundacji Kultury Polskiej na Litwie im. Józefa Montwilli; – Prezes i Członkowie Polskiej Sekcji Wileńskiej Wspólnoty Więźniów Politycznych; I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*; Cz. Paczkowska, *Zmarł w Wilnie*, s. 6; J. Surwilo, *Słowo o Franciszkaninie Ojcu Kamile*, s. 3.

2. Działalność

Wspomniano już, że o. Kamil, po otrzymaniu święceń kapłańskich pełnił obowiązki wikariusza parafii w Czyszkach, a następnie wykonywał posługę kapłańską we lwowskim klasztorze. Był to jednak bardzo krótki okres w jego życiu, by mógł podjąć bardziej ożywioną działalność. W 1940 r. został skierowany do pracy duszpasterskiej w archidiecezji wileńskiej, a w następnym roku został mianowany rektorem kościoła franciszkańskiego w Wilnie. Został sam jeden na tym duszpasterskim posterunku, inni bowiem franciszkanie wyjechali z Wilna⁴⁶. Były to czasy okupacji niemieckiej, a następnie szalejącego terroru stalinowskiego. Wymagały od duszpasterza wprost heroicznej postawy i o. Kamil zdobywał się na ten heroizm. Nie tylko głosił podtrzymujące na duchu kazania, przez długie godziny wlewał otuchę w serca penitentów w konfesjonale, ale szczególną opieką otoczył dzieci i młodzież, a zwłaszcza grupę ministrantów. Był kapelanem tajnego harcerstwa na Wileńszczyźnie, organizował życie religijno-kulturalne, a przede wszystkim stał się duchowym opiekunem dziewcząt, skupionych w „Sodalitji Mariańskiej”. To dla kandydatek do Sodalitji napisał „*Moją kochaną księżeczkę*” i rozpowszechniał ją wśród nich. Jako duchowy opiekun przygotowywał kandydatki do egzaminu przed złożeniem przyrzeczeń, prowadził rekolekcje, przewodził Drodze Krzyżowej w Kalwarii koło Wilna, dla wielu był stałym spowiednikiem. Ponadto budził zainteresowanie muzyką, śpiewem, teatrem, a także organizował wycieczki poza miasto. Pod jego kierunkiem młodzież przygotowywała okolicznościowe akademie, inscenizacje, przez co pogłębiała się u niej znajomość historii, budził się patriotyzm i przyjaźń. To jego ofiarne duszpasterstwo w Wilnie w tym okresie bardzo trafnie ujął, już po jego śmierci J. Surwilo: „Najtrwalsze tego dowody złożył w pierwszych powojennych latach, gdy w Wilnie szalał stalinowski terror, coraz więcej ludzi trafiało do więzień, znajomi wyjeżdżali do Polski, ze szkół zniknęła religia, a pójście do kościoła groziło prześladowaniami. W tej atmosferze zagubienia i łamania się dotychczasowych wartości o. Kamil dla wielu stanowił moralne oparcie i nie pozwalał zgasnąć nadziei. Nie opuścił Wilna... duszpasterzował. Prowadził też działalność patriotyczno-wychowawczą wśród młodzieży wileńskiej w duchu religijności i polskości. Szczególną opieką otaczał swoich ministrantów. Był opiekunem duchowym dziewcząt z „Sodalitji Mariańskiej”⁴⁷.

⁴⁶ M. Halambiec, *Śp. O. Kamil Welymański*, s. 42.

⁴⁷ J. Surwilo, *Słowo o Franciszkaninie Ojcu Kamile*, s. 3; List J. i I. Kochanowskich do prowincjała, Częstochowa, 25.09.1999, Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.; I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*.

Jest rzeczą znaną, że w czasie przesłuchań, już po aresztowaniu o. Kamila, sędzia śledczy najwięcej zarzutów postawił mu właśnie odnośnie prowadzenia sodalicii. I tak: 29 sierpnia 1948 r. Elżbieta Iwanowska Puszkina doniosła śledczemu, że o. Wełymański urządza w kościele religijne i polityczne spotkania. 26 grudnia 1948 r. śledczy zarzucił o. Kamilowi, że prowadzi sodalicję, do której należy 30 dziewcząt. 5 stycznia 1949 r. o. Kamil w Kalwarii Wileńskiej, podczas nabożeństwa o godz. 8.00 rano, przyjął 8 nowych Polek do sodalicii. Natomiast 6 stycznia 1949 r. śledczy stwierdził, że ksiądz Wełymański nie chce wyjeżdżać z Wilna, bo tu prowadzi sodalicję, której członkami są dziewczęta. Zadaniem zaś sodalicii jest werbowanie nowych członków i wychowywanie ich w duchu narodowym. Członkinie sodalicii są przez 6 miesięcy kształcone, narzuca się im swoje poglądy, przy aprobacie księdza. Noszą odznakę z literą M. i ksiądz wręcza im dyplom. Współpracownicą księdza Wełymańskiego jest Weronika Gajniewska, która jest antyradziecko nastawiona i razem z nim czeka na zmianę władzy. 31 stycznia 1949 r. zarzucono o. Kamilowi, że sobie podporządkował członkinie sodalicii i przewodniczy ich działalności. Na pytanie, w jakich to nielegalnych organizacjach i spotkaniach brał udział, o. Kamil otrzymał odpowiedź: pierwsze spotkanie odbyło się w połowie kwietnia 1948 r. w mieszkaniu Ireny Róży, gdzie było ok. 15 sodalisek, a o. Wełymański mówił im, by były polskimi patriotkami, wiernymi katoliczkami, aby nie kolegowaty z sowieckimi dziewczętami i nie ulegały ich wpływom. Na zakończenie stwierdził, że niedługo Wilno i Litwa znowu będzie polska i będzie szczęśliwa. Spotkanie to zakończono tańcami i nacjonalistycznymi wierszami dawnej Polski. Drugie spotkanie odbyło się 2 maja 1948 r. w mieszkaniu sodaliski Leokadii Tuter, w którym brało udział 19 sodalisek. O. Wełymański powiedział wtedy, że „zaraza komunizmu zajęła obecnie cały świat i wpływa na młodzież, ale wy macie z tą zarazą walczyć, nie możecie się poddawać wpływom komunistycznym; nie wolno wam wstępować do komsomołu i pionierów i odmawiajcie od tego swoje koleżanki”. Zarzucono następnie o. Wełymańskiemu, że od maja do października 1948 r. każdego miesiąca urządzał z członkiniami sodalicii pielgrzymki do Kalwarii i tam, obok pobożnych praktyk, odprawianych w nacjonalistycznym duchu polskim, nawoływał sodaliski, by były stróżami katolickiej i patriotycznej postawy wobec Polski i zawsze przypominał, aby się nie poddawały sowieckiemu wpływowi i nie wstępowały do sowieckich organizacji młodzieżowych. Jeszcze w kwietniu 1948 ks. Wełymański egzaminował u siebie 16 dziewcząt wstępujących do sodalicii, w tej liczbie była też przelożona sodalicii. Była to Kazimiera Wierkowska, która po aresztowaniu o. Kamila przejęła przewodnictwo sodalicii⁴⁸.

⁴⁸ Sprawozdanie (Sprawka – w jęz.ros.), Wilno, 25.05.1949. Teka. Wełymański, AFK, sygn. C. II.

Z powyższego widać, że o. Kamil, pomimo tak trudnych warunków, odważnie prowadził ożywioną działalność duszpasterską i patriotyczną. Nic dziwnego, że władze sowieckie, które tego rodzaju działalność uważały za wroga i wywrotową wobec państwa radzieckiego, zaarrestowały go i skazały na długoletni pobyt w łagrach. O. Kamil w 1992 r. pisał, że zabrano go na katorgę, bo za wiele „rabotał” i dlatego lękano się, że będzie tu w Wilnie cicha kuźnia oświaty i polskości⁴⁹.

Lata 1947–1956 to najtrudniejszy i najbardziej przykry okres w życiu o. Kamila. Przesłuchania, a następnie pobyt w różnych łagrach, rozmieszczonych na Kółmie w dalekiej Wschodniej Syberii, nie pozwalały mu na prowadzenie otwartej działalności duszpasterskiej. Całkowicie jednak nigdy z niej nie zrezygnował, choć musiała to być posługa oddawana w zupełnej konspiracji. Niestety, posiadamy na ten temat tylko nikłe wzmianki. Wspomina o tym sam o. Kamil, ale dopiero w korespondencji z lat 90-tych XX wieku i to jakby mimochodem, na marginesie starań o odzyskanie kościoła franciszkańskiego w Wilnie. Z tych jego wzmianek przebija troska o kościół, a równocześnie żal, że nie może doczekać się sprawowania służby Bożej w polskim języku. W 1998 r. pisał: „Ja jeszcze w cudzym mieszkaniu i nie mogę zaśpiewać razem z Wami. Jeszcze czekam, czekam i cicho mówić będę: Ojcie nasz, bądź wola Twoja. Gdy byłem w Bajkonurze i budowałem mieszkanie dla Gagarina, to w gronie katorżników śpiewaliśmy *Alleluja*. Dziś w wolnej Litwie przygotowałem nuty i chór, ale biskup Baczkis nie chce, by franciszkanin śpiewał po polsku. Więc jeszcze poczekaj, Kochany Kamuszu, więc czekam”⁵⁰. W tym samym roku napisał także: „W kamieniołomach Sybiru i tam w Bajkonurze w dzień Wielkanocny wraz z innymi katorżnikami śpiewałem etc. *Alleluja* – a dziś w wolnej Litwie, świątynia moja przy ul. Trockiej stoi pusta, nikt nie śpiewa, tylko ja w cudzym domu jako lokator, wraz z ludźmi w warszawskiej świątyni św. Krzyża śpiewamy „*Alleluja*”⁵¹.

Nie ulega wątpliwości, że o. Kamil, ten tak bardzo odważny człowiek, także i w łagrach znajdował sposoby, by z samozaparciem pełnić misję katolickiego kapłana. Posługę kapłańską sprawował oczywiście potajemnie, w konspiracji, pocieszał i dodawał otuchy wielu współwięźniom⁵². Po jego śmierci siostra zakonna pisała do prowincjała: „Mam fragmenty listów pisanych w łagrach do naszej S. również w łagrach, które świadczą o tym, że o. Kamil nawet w kamie-

⁴⁹ List do rodziny Kochanowskich w Częstochowie, Wilno, lipiec 1992. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁵⁰ Kartka do J. Kochanowskiej, Wilno 1998. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁵¹ List do o. E. Maciejewskiego, Wilno 1998. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁵² I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*.

niolomach potrafił pełnić obowiązki duszpasterza⁵³. Przejawem jego duszpasterskiej posługi była także jego pełna miłości postawa wobec bliźniego, nawet zupełnie sobie obcego człowieka. Zachowało się krótkie, ale bardzo wymowne, jego wspomnienie: „W szachtach Sybiru jeden ruski swego rodaka za przekleństwo chce łomem uderzyć po głowie. Wstrzymałem – za co pytam... On rzekł do mnie: „Ty azjata!” No, tłumaczę, gdy ty do mnie powiesz: Ty Europejczyk – to ja się uśmiechnę. Eto nie to – azjata, etc. „dikar”⁵⁴.

Po powrocie z łagrów o. Kamil nie mógł pracować w ukochanym przez siebie Wilnie. Było to wynikiem nastrojów antypolskich, jakie wtedy panowały na Litwie. Wiele lat później z goryczą o tym wspominał. Pewien Litwin powiedział do niego, że jego nazwisko kończy się na „ski” i to podyktowało biskupowi wileńskiemu, by skierować go do pracy 30 km od Wilna, a nie w samym mieście⁵⁵. Do Polski jednak wracać nie chciał. Czuł się tu potrzebny. To właśnie dzięki niemu zakon przetrwał na Litwie do czasu, gdy w latach 90-tych XX wieku przybyli tu z Polski nowi franciszkanie⁵⁶. Pracował dorywczo w różnych parafiach Wileńszczyzny, w końcu osiadł (1961) w Miednikach i przez 30 lat kierował tamtejszą parafią. Ten okres jego życia tonie w mroku zapomnienia. Rozświeclają go tylko nieliczne wzmianki, zamieszczone w jego korespondencji. Należy przypuszczać, że była to praca gorliwego proboszcza. Starał się, by jego kazania były na odpowiednim poziomie. Świadczą o tym jego listy – do o. Władysława ze stycznia 1988 r. i do gwardiana krakowskiego, z początku 1991 r., w których prosił, by mu przysłano pomoce kaznodziejskie, książki o bł. Albercie Chmielowskim, o bł. Jadwidze Królowej, a szczególnie „Materiały Homiletyczne” na rok 1992 i to od nru 126. Do marca bowiem przysyłał mu je pewien znajomy człowiek świecki, ale wyjechał z Krakowa; prosił również o nowy mszał. „Ale – z żalem zapytuje – czy ktoś się o. Kamilem zainteresuje?” i przesyłała pozdrowienia z góry, na której wznosi się grobowiec pierwszego króla Litwy Mendoga i ta góra jest właśnie w jego parafii. Podpisał się: „ostatni Mohikanin franciszkański na Litwie – o. Kamil”⁵⁷.

W Miednikach o. Kamil zamieszkał w osobnym domku, plebania bowiem została zamieniona na szkołę. Dopiero w 1989 r. zwrócono ją władzom kościelnym – wymagała jednak wtedy gruntownego remontu. Jeszcze w 1994 r. o. Kamil pisał,

⁵³ List S. Steni Kucewicz do kurii prowincjalnej, Warszawa–Chylce, 12.07.1999. Teka, Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁵⁴ List do rodziny Kochanowskich, Wilno, 26.07.1994. Teka, Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ H. Jotkiallo, *W kościele Wniebowzięcia NMP*, s. 3.

⁵⁷ List do Władysława (o. Wawrzyńca Dudy), Miedniki, 21.01.1988; List do gwardiana krakowskiego, brak daty i miejsca (Miedniki, 1991), Teka, Welymański, AFK, sygn. C. II.

że 14 stycznia franciszkanie z Miednik, razem z prowincjałem gdańskim, udali się do kurii biskupiej i poprosili o klucze od domku, w którym on kiedyś mieszkał, zaplanowali bowiem urządzić tam mieszkanie dla księdza, brata i kleryków. Domek ten o. Kamil notarialnie przekazał prowincjałowi. Przeprowadzany remont tego domu był – zdaniem o. Kamila – prowadzony ze zbytnim przepychem, co nie bardzo zgodne jest z duchem ubóstwa. W kościele w Miednikach o. Kamil zawiesił obraz (kopię) Matki Bożej Ostrobramskiej. Obraz ten przywiózł książę Czetwertyński w 1938 r. do kościoła parafialnego w Zaczepicach, gdzie duszpasterzowali franciszkanie. W 1941 r. o. Kamil zabrał obraz i wędrował z nim przez wiele parafii, w 1961 r. zawieszony został w Miednikach, a w 1991 r. wraz z nim powędrował do Wilna. O. Kamil wspominał, że w okolicy Wilna wyremontował cztery kościoły; nie wymienił jednak żadnej miejscowości i nie wiadomo, czy chodziło też o kościół w Miednikach. W kwietniu 1990 r. pisał z Miednik do wikariusza prowincji warszawskiej o. F. Piętki, że on ma już 80 lat i powinien zrzec się już obowiązków proboszcza. Prosi zatem, aby wikariusz udał się do arcybiskupa i zaproponował na jego miejsce innego franciszkanina; powinien jednak być to człowiek gorliwy, bo jest tu wiele pracy i trzeba remontować odzyskaną plebanię, a on sam dobrowolnie się usunie⁵⁸.

Można powiedzieć, że pasją życia o. Kamila było odzyskanie kościoła franciszkańskiego w Wilnie i przywrócenie go do kultu religijnego. Po powrocie z łagrów nie dane mu było osiedlić się w Wilnie, ale myśl odzyskania świątyni przy ul. Trockiej stale go nurtowała. Jeszcze będąc proboszczem w Miednikach, w marcu 1990 r., pisał do wikariusza prowincji warszawskiej, że na razie warunki nie pozwalają mu na przeniesienie się do Wilna, by podjąć starania o objęcie franciszkańskiego kościoła i klasztoru. Prosi jednak o kontakt listowy lub telefoniczny, zanim będą możliwości wysłania tam kogoś, by czuwał nad tą sprawą⁵⁹. W następnym roku z radością donosił, że w Wilnie oddają kościoły właścicielom – „jeżeli mur berliński pękł, to czemu Kamuszek nie może otrzymać kluczy od kościoła”⁶⁰. Była to jednak jego przedwczesna radość. Upływały miesiące, a potem całe lata, a na temat zwrotu kościoła przy ul. Trockiej panowała cisza. Niecierpliwił się o. Kamil i zapytywał retorycznie: „Dlaczego kościół franciszkańskiego nie oddają?” I nie całkiem zgodnie faktami historycznymi stwierdzał: „To była pierwsza katedra, tu było pierwsze seminarium na cały Wschód; tu byli pierwsi męczennicy i święci; stąd kapłani szerzyli oświatę; tu

⁵⁸ List do o. Fabiana Piętki, Miedniki, 26.04.1990; List do o. L. Bartosza, Wilno, 12.02.1994; 2 Listy do o. L. Bartosza, brak daty i miejsca (Wilno 1996); Kartka do o. L. Bartosza, Wilno, 24.10.1996. Teki Węlymański, AFK, sygn. C. II.

⁵⁹ List do o. F. Piętki, 23.03.1990. Teki Węlymański, AFK, sygn. C. II..

⁶⁰ Kartka do L. Tarszkiewicz, Wilno, styczeń 1991. Teki Węlymański, AFK, sygn. C. II.

składali przysięgę żołnierze idąc na bój w powstaniach listopadowym i styczniowym; tu zamieszkał gubernator rosyjski „Wieszatiel”⁶¹.

Musiał jeszcze dwa lata czekać, zanim coś zaczęło się dziać wokół franciszkańskiej świątyni. Na Wielkanoc 1994 r. pisał do J. Kochanowskiej, że często zachodzi do franciszkańskiego kościoła, ale tam tylko ruina. „Biała Pani” po raz drugi zamurowana. Powoli jednak mur pęka i okazuje się, że Biała Pani stoi na miejscu. Nie wie jednak, kiedy oddadzą kościół i spokojnie czeka na ten moment⁶². W lipcu tegoż roku donosił, że wokół kościoła franciszkańskiego zostały zbudowane rusztowania i rozpoczęte zostały prace remontowe. On jednak nie wie, kto to remontuje i dla kogo – wie to tylko kuria arcybiskupia. Na Litwie panuje teraz bardzo wyraźnie kurs antypolski. Daje temu wyraz o. Kamil w tym liście, a także w swej korespondencji w następnych latach. Z bólem pisał w 1995 r., że kuria przejęła już siedem kościołów, które rząd jej przekazał, ale wszystkie oddała dla Litwinów; nawet kościół św. Kazimierza przekazała dla Rosjan, zaś dla Polaków ani jednego. Piękne kościoły księży misjonarzy, salezjanów, franciszkanów są zamknięte, bo to były polskie kościoły. Dominikański kościół Św. Ducha to normalna parafia litewska, a tylko w liturgii używa się języka polskiego. Kapłanom z Polski Litwini nie dają wizy, albo bardzo utrudniają jej otrzymanie. Wyrazem tego antypolskiego nastawienia jest również to, że rzadko tu można spotkać (rok 1994) obraz – *Jezu, ufam Tobie!* bo s. Faustyna była Polką. Żali się o. Kamil, że kościoły oddano do dyspozycji kurii arcybiskupiej, ale ta stała się – jego zdaniem – instytucją państwową i to szowinistyczną. Owszem, abp Audrys Juozas Baczkis przekazałby – twierdził o. Kamil – kościół franciszkański, ale nie Polakowi i dlatego wyraża zdziwienie, że są tysiące franciszkanów na świecie, znajdują się dla Afryki, Azji, Rosji, a nie ma wśród nich kapłana dla Wilna⁶³.

Sprawą kościoła franciszkańskiego zajęła się Ochrona Zabytków Kultury Miasta Wilna, która uznała, że jest to cenny zabytek i właśnie franciszkanie powinni się nim zaopiekować. O. Kamil uważał, że abp Baczkis chciał przenieść figurę Matki Bożej z kościoła do obecnej katedry, a nawet sugerował, że arcybiskup był skłonny oddać tę świątynię na cele publiczne, np. jako miejsce na wystawy, czy też lokal na dyskoteki dla młodzieży. Te pomówienia ze strony o. Kamila były wyrazem jego zniecierpliwienia i długoletniego, bezskutecznego oczekiwania na oddanie mu do remontu jego ukochanej świątyni. W 1997 r. pisał do o. Edwarda, że już sześć lat czeka na oddanie „mego” kościoła od abpa

⁶¹ List do Kochanowskich w Częstochowie, Wilno, lipiec 1992. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁶² Kartka, Wilno, Wielkanoc 1994. Teka. Welymański, AFK, sygn. C.II. Na temat figury Matki Bożej tzw. „Białej Pani” będzie mowa w następnym punkcie.

⁶³ Listy i Kartki do L. Taraszkiewicz, Wilno, lipiec 1994; Wilno, Wielkanoc 1995; Wilno, grudzień 1995; Kartka do o. L. Bartosza, Wilno, 4.8.1995. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

Baczkiśa, chce bowiem go wyremontować i odprawiać tam nabożeństwa. Stwierdził jednak, że do tego celu jest jeszcze daleka droga, bo on jest zakonnikiem-franciszkaninem, jest Polakiem, a ponadto pod bokiem jest litewska parafia Św. Ducha w kościele dominikańskim, a obecny proboszcz nie chce, by obok pracowali franciszkanie. Mimo tego ludzie czekają na otwarcie kościoła franciszkańskiego i lubią o. Kamila, bo przecież już 57 lat tu pracuje. Państwowa instytucja – Ochrona Zabytków umieściła na drzwiach tego kościoła tablicę z napisem zakazującym profanowania tej świątyni⁶⁴.

Jeszcze w 1996 r. o. Kamil donosił, że otrzymał kilka zdjęć z kościoła franciszkańskiego. Z zewnątrz kościół prezentował się ładnie, ale jego wnętrze – choć zachowało się w nim wiele jeszcze cennych rzeczy, jak freski, gotyckie sklepienie, malowidła, a nade wszystko kaplica i statua Białej Pani – wyglądało strasznie, po prostu strach było nawet patrzeć, gdyż posadzka była zerwana aż do piwnic, trumny ze zwłokami „chrzcicieli Litwy” porozbijane, z trumien porzucane kości i czaszki; wszystko to, pomieszane z deskami, kamieniami, ceglami i resztkami odzieży, przedstawiało straszne rumowisko, które o. Kamil nazwał „Katyniem Wileńskim” i stwierdził, że to jest świadectwo dzisiejszego Kościoła na Litwie. Nazwy tej używał wielokrotnie i ubolewał, że biskup wileński, pod pozorem – jak pisał – badań archeologicznych, pozwala dokonywać wykopalisk na grobach męczenników. Z goryczą pisał w 1998 r., że w podziemiach kościoła franciszkańskiego, w obecności bpa Tunaitisa, zasypano piaskiem i kamieniami, a potem przykryto betonem paki z trumnami 7 ukrzyżowanych i 7 zabitych franciszkanów z 1387 r., konkludując, że takich pogrzebów w kościele jeszcze nie było. Był niezłomny w tym swoim dążeniu do odzyskania świątyni przy ul. Trockiej w Wilnie. Jeszcze w 1998 r. w liście do o. Edwarda wyrażał nadzieję, że Bóg pozwoli mu odebrać i odremontować ten kościół, a wtedy zaprosi go do Wilna i opowie mu o tym biednym narodzie i o swoich przeżyciach w tym mieście, a także w tajgach Sybiru⁶⁵.

3. Charakterystyka osoby

O. Kamil pod względem fizycznym wyglądał na silnego, dobrze zbudowanego, zdrowego mężczyznę. O. T. Dąbek wspominał: „Był średniego wzrostu i takiej czerstwej budowy ciała, bez jakiegokolwiek ułomności. Taki fizycznie krę-

⁶⁴ List do L. Taraszkiewicz, Wilno, kwiecień 1996; List do o. E. Maciejewskiego (?), Wilno, 1997. Teka Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁶⁵ Kartka do L. Taraszkiewicz, Wilno, marzec 1996; List do rodziny Kochanowskich, Wilno, maj 1997; List do o. L. Bartosza, Wilno 1998; Kserokopia notatki, brak daty i miejsca (1997); List do o. E. Maciejewskiego, Wilno 1998. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

py, dobrze rozwinięty, taki przystojny brunecik, nie tylko czarne włosy, ale i cera raczej w ciemniejszy odcień wchodząca. Można powiedzieć, że był taki męski w tym względzie „przystojniś”. Niewielka, owalna głowa i szlachetna twarz i buzia... w półuśmiechu na twarzy... Jego fizyczna budowa ciała, fizyczna postura kwalifikowała w całej pełni do tego przyszłego kapłańskiego posługiwania czynnego, przy tym wytrwałego i niełamliwego. Jeśli go Sowieci zgarnęli z duszpasterskiej placówki na zagarniętych przez nich polskich terenach, to na pewno mogli się „obawiać” jego ofiarnej i gorliwej aktywności i działalności duszpasterskiej, nie tylko kapłańskiej, ale szczególnie zakonnej”⁶⁶. Ten opis zewnętrznego wyglądu o. Kamila potwierdziła już po jego śmierci s. Stenia, która spotykała o. Kamila w Wilnie w 1968 r., już po jego powrocie z łagrów, w towarzystwie o. Grzegorza Koziola: „Obaj byli silni, zdrowi, uśmiechnięci, jakby nic się nie działo”⁶⁷. Rzeczywiście, zdrowie mu dopisywało, a przynajmniej on nigdy się nie żalił na swoje cierpienia. Nic nie wiemy o jakichś szczególnych dolegliwościach czy chorobach, które by go nękały, a przecież przeżył piekło sowieckich łagrów. Dopiero w ostatnich latach swego życia, napomynał w swojej korespondencji, że nogi odmawiają mu posłuszeństwa w chodzeniu pod górę, a także i z góry. Podkreślał, że czuje się normalnie, że czuje się dobrze duchowo, psychicznie i fizycznie, ale tylko nogi ma słabe i dziękował za lekarstwa, które mu przesłał o. Ludwik z Mielna za pośrednictwem chórzystki zespołu wileńskiego, który występował w Koszalinie i wyrażał nadzieję, że może te tabletki pomogą mu na słabe nogi. Przyczyną tej słabości był jego pobyt w łagrach. „Dziś odzywa się karcer – pisał do L. Taraszkiewicz – siedzenie w wodzie i na betonie, mrozy i spiekota, to wszystko dziś wychodzi”. Dwa lata później pisał do prowincjała: „Jestem w pełni sił duchowych i psychicznych, tylko nogi po 10 latach katorgi... nieco dokuczają”. W tym samym roku pisał do o. Edwarda: „czasem tylko w chodzeniu przykro, bo przypomina się mój 10-letni pobyt w katordze na Sołówkach, Bajkonur, Kołyma i Władywostok”⁶⁸.

O. Kamil z usposobienia był bardzo pogodny, opanowany i spokojny. Kiedy był jeszcze proboszczem w Miednikach wyrażał wielki żal, że nikt z franciszkanów go nie odwiedził, a przecież w diecezji wileńskiej pracuje już 50 lat. Według niego to nieładna karta naszego zakonu i to jest bolesne, bowiem wielu kapłanów z różnych zakonów przyjechało na Litwę, Ukrainę i Białoruś, a franciszka-

⁶⁶ O. T. Dąbek, Relacja o o. Kamile Welymańskim, Jasło, 29.01.2002 – w posiadaniu autora.

⁶⁷ List s. Steni Kucewicz do Kurii Prowincjalnej, Warszawa–Chylce, 12.07.1999. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁶⁸ List do o. L. Bartosza, Wilno, brak daty (1995?); Kartka do L. Taraszkiewicz, Wilno, Boże Narodzenie 1996; List do prowincjała, Wilno, marzec 1998; List do o. E. Maciejewskiego, Wilno, 1998. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

nie boją się, „bo na ulicach Wilna, Grodna i Kijowa – pisał z pewną dozą uszczypliwości – chodzą białe niedźwiedzie... jakoś żal, że tak to jest, a mogłoby być o wiele lepiej... Nie jestem pesymistą... Ja zawsze uśmiechnięty i zadowolony... ale ten Wschód jest o wiele biedniejszy od Afryki, czy Amazonki, bo tam w Afryce prosty lud, a tu homo sovieticus, a to już inny człowiek”⁶⁹.

Ta znamionująca go pogoda ducha, spokój i optymizm o. Kamila rzucały się w oczy wszystkim, którzy się z nim zetknęli. „Był pogodnego, ale śmiałego usposobienia, towarzyskiego, przebojowego, dosyć wesołego... Dobrze pamiętam jego uśmiechającą się buzię” – napisał o. T. Dąbek⁷⁰. Bardzo pięknie postawę o. Kamila opisały dawne jego sodaliski: „Znałyśmy o. Kamila od 1947 r., gdy zamieszkał w Wilnie i oczekiwał na klucz do swego kościoła, prowadził z nami, mieszkającymi w Częstochowie serdeczną, szczerą korespondencję”. O. Kamil był radosny, braterski, kochał przyrodę. „Uśmiechnijcie się, siostrzyczki miłe” – pisał często. O sobie mówił „Kamuszek”. Ten przydomek zainicjowała mała dziewczynka, która przyszła i zapytała gospodynię: Czy jest Kamuszek? I to się przyjęło. Ci, którzy Go znali, dodali: twardy, złoty, cenny Kamuszek... był szlachetnym Kamuszkem Białej Pani”. 40 lat wcześniej o. Kamil pisał do tej rodziny m.in.: „przeżyć mam wiele, czasem przykre, czasem wprost niemożliwe, a czasem ładne i miłe. Spokojnie znoszę wszystko”⁷¹.

To pogodne usposobienie, spokój ducha i życzliwe nastawienie do innych, jednały mu ludzi. Świetnie obrazuje to jego opis zdjęcia z łagru, które przesłał w 1996 r. do rodziny Kochanowskich: „Stoi trzech zakluczonych: ten wysoki, to nie pamiętam jego nazwiska, a ten mały, po mojej prawej stronie, to proboszcz z Zelwy (obok Słonima) ks. Michał, który jedyny wrócił z katorgi i dziś jest w Grodnie w seminarium... A w środku stoi wspaniały, ubrany w buty i w czapkę Jego Eminencja Książę Kamuszek z kartką papieru w ręce. Trzyma on list od pewnej Pani z Wilna, która przysłała dla Kamuszka ten książęcy ubiór. Po tej wspanialej „lustracji” oddałem ten wspaniały strój do przechowalni rządowej (kaptiówki), z której po pewnym czasie wykradł jeden ze złodziejasków i stanął przed moimi oczyma i zapytał, czy poznaję ten ubiór? Popatrzyłem, uśmiechnąłem się i powiedziałem: poznaję, ale Pan w tym ubiorze bardzo ładnie wygląda! A czy nie będziecie wnosić skargi na mnie przed władzami? Proszę Pana, tu w katordze stanowimy jedną biedną rodzinę, a jeśli to moje ubranie jest Panu do ładnego wyglądu, niech Pan będzie szczęśliwy i ja również – niech Pan poda mi rękę! Dziękuję – odrzekł, będę o Panu pamiętał. Okazało się, że był to „Prze-

⁶⁹ List do redaktora Bratniego Zewu, Miedniki, (ok. 1990?). Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁷⁰ T. Dąbek, Relacja, Jasło, 29.01.2002.

⁷¹ List J. i I. Kochanowskich do prowincjała, Częstochowa, 25.09.1999; List do J. Kochanowskiej, Wilno, grudzień 1959. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

wodniczący Błatnych” – parszywców, gotowych na wszystko! Gdy wróciłem z pracy wieczorem zauważyłem przy swoich „narach” (łóżko) pakunczek, a porządkujący w baraku powiedział: Eto dla Was. I tak ja przez kilka miesięcy otrzymywałem (od dobrodzieja) kawałek chleba, szpyrkę, szmaty na nogi itd. Oni „szlachta obozowa” kradli od żołnierzy i rozdawali wśród „swoich”. Tak ja wyglądał elegancko przez jeden dzień, stanąłem do fotografii, a potem znów w „łachmany”⁷².

Z korespondencji o. Kamila wyraźnie widać, że był to człowiek także bardzo uczuciowy, nawet wprost wylewny, gdy spotkał się z serdecznością wobec swojej osoby. Przebija to szczególnie z listów i kartek pisanych do o. L. Bartoszaka. Zawsze bardzo serdecznie do niego się zwracał słowami: drogi, miły, kochany, „bo tak jakoś miłość nas połączyła od dawna, od pierwszego naszego spotkania i to trwa”⁷³. Tęsknie zapraszał go do Wilna i razem z „szefową” niecierpliwie na niego czekają; szefowa to gospodyni o. Kamila, która też polubiła o. Ludwika i za każdym jego przyjazdem wypieka dla niego bułkę, bo on powiedział: „taka gospodyni to skarb” i ona ogromnie cieszyła się z tego tytułu. Bardzo serdecznie gratulował mu awansu na proboszcza w Niepokalanowie. Listy i kartki do o. Ludwika kończą się zawsze wyjątkowo serdecznymi pozdrowieniami. Często o. Kamil żalił się na swoją samotność. Było mu przykro, że nikt go nie odwiedza, choć franciszkanie już przyjeżdżali do Wilna. Przeżywał wiele trudności, ale wylewnie pisał, że nie ma żalu do Litwinów, kocha tę biedną Litwę i jej mieszkańców, bo oni są podwójnie biedni – fizycznie i duchowo i przychodzą do niego – Litwini, nie Polacy – po wskazówki⁷⁴.

Charakterystyczną cechą osobowości o. Kamila była jego stanowczość i odwaga. W działaniu był prostolinijny, ale równocześnie nieugięty, nieustraszony, wymagający i twardy. Uwidaczniało się to wyraźnie zarówno w stosunku do osobistych postanowień i zamierzeń, jak i do innych osób, także swoich penitentek.⁷⁵ Ta odważna postawa o. Kamila najbardziej się uwidoczniła w czasie przesłuchań w latach 1948–1949. Oto tylko niektóre stwierdzenia o. Kamila wypowiedziane w dyskusji ze śledczym oficerem. 28 stycznia 1948 r. powiedział, że komuniści to nie ludzie, oni zabijają, od nich trzeba być jak najdalej, ale

⁷² List do rodziny Kochanowskich, Wilno, 23.11.1996. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II; zob. też I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*.

⁷³ Kartka na Boże Narodzenie (1995 ?). Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁷⁴ 13 listów i 5 kartek do o. L. Bartoszaka (najczęściej bez daty) z lat 1994–1998; List do L. Taraszkiewicz, Wilno, grudzień 1995; 2 listy do rodziny Kochanowskich, Wilno, 23.06.1997 i 4.07.1997. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁷⁵ I. Byczkowska, *Ojciec Kamil*; List S. Steni Kucewicz do prowincjała, Warszawa–Chylice, 12.07.1999. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

on nie boi się tych dumnych ludzi i znosi ich już 25 do 30 lat. W kołchozach ludzie umierają z głodu; za granicą wiedzą o tym, ale komuniści boją się ukazać prawdę, bo tutaj nie ma prawdy, ani demokracji i jej nie będzie. 17 lutego 1948 r. o. Kamil stwierdził, że Rosja to kraj despotyzmu. W wypadku jego aresztowania potrzebny jest mu pomocnik, ale koniecznie franciszkanin. Cztery dni później dorzucił, że duchowieństwo prawosławne szkodziło księżom i wielu z nich zostało przez to zesłanych na katorgę. Powiedział również, że do niego, do kościoła przychodzi wielu Rosjan, a ostatnio przyjął przy drzwiach zamkniętych rosyjskiego generała z całą jego rodziną. 2 marca 1948 r. o. Kamil nazwał przywódców państwa draniami i stwierdził, że bolszewicka teoria jest sprzeczna z życiem. Bolszewikom nikt nie wierzy – mówił 14 czerwca tego roku. Oni zamykają kościoły, zwalczając religię wyrrywają z narodu to co jest najcenniejsze, a ten naród żyje już od 30 lat bez sumienia, stąd powszechne kradzieże itd.; póki jednak jest choćby ostatni ksiądz, to będziemy ochraniać naszą młodzież. I jeszcze 28 grudnia 1948 r. o. Kamil powiedział śledczemu, że sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce jest ciężka, bo lepszych ludzi wsadzają do więzienia i to przez bolszewików, którzy w Polsce wszystko chcą wziąć w swoje ręce⁷⁶.

Trzeba było mieć niezwykłą odwagę i być gotowym na najgorsze konsekwencje, aby w taki sposób dyskutować z sowieckim sędzią śledczym. Skąd brała się ta odwaga u o. Kamila? Wy tłumaczenie jest tylko jedno – z jego głębokiej wiary. On nie tylko wierzył w opatrzność Bożą, ale jej także całkowicie zaufał. Wiele razy dawał temu wyraz w swojej korespondencji. Oto kilka cytatów z kartek i listów pisanych do L. Taraszkiewicz i do rodziny Kochanowskich: „Ale módlmy się, to wszystko w rękach Bożych”; „Wszędzie ten dopust Boży, ale cuda nie skończyły się”; „Krzyżyk, którym Bóg obdarza człowieka to nie jest tylko karą za winy, ale i dar, który będzie naszą chlubą, biletem do wejścia do Ojca Naszego w niebie... W Wilnie bez zmian...może to głupie, ale jestem pełen nadziei, że Matka Boża „Biała Pani” jeszcze pozwoli, bym mógł odprawić Mszę św. w kościele franciszkańskim przed ołtarzem „Białej Pani”; „dobry Ojciec czuwa i błogosławi i wiem, że jeszcze będę pisał listy z Trockiej, bo tam jest „Biała Pani”; „Pan kocha nas i gdy kocha – krzyżyków nie żałuje. Nie uciekajmy od Chrystusa. Cieszymy się, że On nas kocha”; „Oby dobry Bóg dał łaskę wytrwać w chwilach bólu i dał zdrowie na te chwile, czasem przykrego życia”. „I dziś patrząc na ruiny serc ludzkich i ruinę mego kościoła przy ul. Trockiej, mogę tylko mówić: Wierzę, bądź wola Twoja”⁷⁷.

⁷⁶ Sprawozdanie, Wilno, 25.05.1949. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

⁷⁷ Kartki i Listy do L. Taraszkiewicz z lat 1992–1996; Listy do Kochanowskich, Wilno 1994 i 1997. Teka. Welymański, AFK, sygn. C. II.

Zasadniczym rysem pobożności o. Kamila jest jego nabożeństwo do Matki Bożej. O tym świadczą choćby wyżej przytoczone jego wypowiedzi, a przede wszystkim usilne starania o odzyskanie kościoła franciszkańskiego. Chodziło mu nie tylko o przywrócenie tej świątyni do kultu religijnego i restytuowanie tam franciszkanów, ale przede wszystkim o cześć Matki Bożej, w postaci białej statuy, zamurowanej w tym kościele. Ta „Biała Pani”, jak ją nazywał o. Kamil, a także wierni mieszkańcy Wilna, była przedmiotem jego marzeń i tęsknot – wynika to już z wcześniej przytoczonych faktów i jego wypowiedzi. To o. Kamil napisał obszerny artykuł, w którym ukazał historię tej figury. Oto zasadnicza treść tego artykułu: „Figura ta, uważana za cudowną przez Polaków i Litwinów, jest czczona od XVII w. W 1676 r. Michał Kazimierz Pac⁷⁸ polecił rzeźbiarzom włoskim Piotrowi Pepentiemu i Janowi Galli sporządzić posąg Matki Bożej z białej masy, wielkości człowieka i oddać go do kościoła franciszkanów, by w tej pierwszej katedrze stała w ołtarzu i broniła ludzi Wilna. „Tak obiecałem Matce B. pod Chocimiem” – miał powiedzieć. Pożar w 1675 r. zniszczył kościół franciszkański, ale w 1694 r. kościół został odnowiony i w bocznej kaplicy, po lewej stronie, na ołtarzu umieszczono figurę Matki B. – „Biała Pani”, która dzięki cudownym zdarzeniom stawała się coraz sławniejsza. Powstańcy z lat 1863–1864 składali tu przysięgę. Dla ukarania powstańców na Litwę został przysłany Michał Murawiew („Wieszatiel”), który zamieszkał w skasowanym klasztorze franciszkańskim. Kościół został zamieniony na archiwum, zakonników zaaresztowano i wywieziono, a figurę „Białej Pani” kazał Murawiew zniszczyć. Pan Kochanowski (Kochanow) skrycie kazał ją zamurować w grubych ścianach przy wejściu do klasztoru po prawej stronie. Nikt nie wiedział o tym zamurowaniu figury. Po pierwszej wojnie światowej przy tym wejściu czuwał stróż. Pewnego razu stróż Ludwik Ostrejko usłyszał pukanie, a ponieważ nikt nie odpowiadał, zorientował się, że to pukanie nie do drzwi, ale w ścianę mieszkania. Przerażony zbudził gwardiana o. Gerarda Domkę i o. Peregryna Haczełę; gwardian zaczął stukać młotkiem po ścianie i usłyszał jakiś odgłos, jak z pustej beczki, a gdy rozwalili kawałek ściany ujrzeli śliczny posąg Matki B. – „Biała Pani”. To Ona, krzyknęli razem. Uklękli i zmówili „Pod Twoją obronę”. Pokoik ten zamieniono na kaplicę dla Matki B. Biskup wileński Ropp poświęcił tę kaplicę i tam odprawiano mszę św. do 1933 r. W 1934 r. wywieziono archiwum z kościoła, który oddano teraz franciszkanom. 6 grudnia 1934 r. abp R. Jałbrzykowski dokonał rekuncyliacji kościoła. Figurę Matki B. umieszczono na ołtarzu

⁷⁸ Pac Michał Kazimierz 1624–1682, hetman wielki litewski od 1667, wojewoda wileński od 1669; współtwórca potęgi rodu Paców, przeciwnik Jana III Sobieskiego i jego profrancuskiej polityki; fundator kościoła św. Piotra i Pawła na Antokolu w Wilnie, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 4, Warszawa 1996, s. 726.

w specjalnej kaplicy i przytwierdzono do muru żelaznym pasem. W 1945 r. bolszewicy zajęli Wilno. Dwa lata później wyrzucono zakonników z klasztoru, a ostatniego z nich, o. Kamila, aresztowano. Kościół został zamknięty i znowu zamieniony na archiwum. Chciano wyrzucić figurę Matki B., ale zostawiono ją na miejscu, gdyż była przymocowana do ściany żelazną obręczą, jednak odgrodzono ją murem od kościoła. „Biała Pani” znów była w niewoli – zamurowana. O. Kamil, gdy po 8 latach katorgi został przez sekretarza partii komunistycznej Malenkowa zwolniony i zrehabilitowany, wrócił do Wilna i gdy Litwa odzyskała wolność złożył podanie do Kurii Arcybiskupiej i do prezydenta Republiki Litewskiej o zwrot kościoła i mieszkania. Czekał na odpowiedź, by mógł rozpocząć remont. Nagle – pisał – coś zaczęło się dziać przy tym kościele – postawiono rusztowania, a mur, którym była odgrodzona figura Matki B., został rozwalony. Okazało się, że „figura nieco uszkodzona stoi na miejscu i czeka na Naród Boży Dwojga Narodów”⁷⁹. Dwa lata później pisał: „W kościele przegrodę oddzielającą prezbiterium od kościoła rozwalono, gruz wywieziono. Ścianę oddzielającą kaplicę Matki Bożej rozwalono częściowo. „Biała Pani” stoi na miejscu. Wszedłem przez otwór, powiedziałem: „Witam Cię, Matko ukochana” i cicho wyszedłem”⁸⁰.

To wszystko świadczy o szczególnym nabożeństwie o. Kamila do Matki Bożej. To jego dziecięce zaufanie do najlepszej z Matek było zapewne dla niego wielkim umocnieniem i nie pozwoliło zwątpić w dobroć i opatrzność Bożą w najtrudniejszych chwilach życia, a zwłaszcza w syberyjskich łagrach.

Summary

Symeon Jozef Barcik OFMConv

Father Kamil Welymanski – Enthusiast of Vilnus

Father Kamil Welymanski (1910–1999). In 1928 he entered the Franciscan Order. After Philosophical and theological studies in the Franciscan Seminary in Krakow, in 1937 he was ordained a priest. After short pastoral work in Czystski near Lvov and in Lvov itself, he was sent to work in Bialorus. In 1941 he was imprisoned in Minsk. After he was freed from prison, he was named the pastor of Franciscan parish in Vilnus. From that time on he could not visualize himself living anywhere else. He was spied upon and interrogated many times by the

⁷⁹ O. Władysław Kamil Wielemański, „Biała Pani”. Historia figury Matki Bożej w kościele franciszkańskim, czczonej i powszechnie zwanej jako: „Biała Pani”, „Kurier Wileński”, 5.02.1994, s. 8.

⁸⁰ Kartka do L. Taraszkiewicz, Wielkanoc 1996. Teka. Welymański, AFK. Sygn. C. II.

Soviet Regime for propagating Polish patriotism and his anti-Soviet activity. In 1949, he was sentenced to the labor camp for 25 years. He was imprisoned in Lubianka in Moscow. From there he was sent to the labor camp in Workucie beyond the Arctic Circle and next the labor camps in Bajkonur and Dzezganie in Kazakhstan, and finally to Kolyma in Eastern Siberia. After eight years he was freed from the labor camp and worked in Miedniki until 1991 when he was finally allowed to live in Vilnus. Energetically, he started efforts to reclaim the Franciscan church that was converted into KGB archives. It was not until 1997 that he was allowed to celebrate Mass in a ruined church before the statue of the Blessed Mother, so called "White Lady," whom he dearly loved. He died on March 17, 1999. He was honored with the Cross of the Political Prisoner.

CICHY ZESŁANIEC – O. ANTONI ZIERAŁKO (1915–1981)

O. Zierałko to jeden z czterech franciszkanów łagierników z prowincji krakowskiej. Jedyńy z nich, który po uwolnieniu z łagrów nie pozostał za wschodnią granicą Polski, ale wrócił do ojczyzny. Najmniej też zachowało się danych o jego życiu i działalności. Jego akta personalne, prócz ogólnych danych, zawierają tylko jego własnoręcznie napisany życiorys przed wstąpieniem do zakonu w 1932 r., cztery krótkie listy do prowincjała w sprawach jego pobytu na różnych placówkach i ankietę personalną, wypełnioną przez niego w 1971 r. we Wrocławiu. Dużą pomoc dla ukazania jego sylwetki stanowi kilkanaście relacji-wspomnień ojców i braci zakonnych, którzy zetknęli się z nim w Polsce i zechcieli odpowiedzieć na ankietę rozesłaną przez autora w styczniu 2002 r.; ankietą pozostaje w posiadaniu autora.

1. Życie

O. Antoni Zierałko urodził się w miejscowości Zubówmosty. Wraz z Henrykówką, Ignacówką i Konstantówką była to wieś oddalona 30 km na północny-wschód od Żółkwi, 7 km na północny-zachód od urzędu pocztowego w Kamionce Strumiłowej. Na południowy-zachód od Zubówmostów leżały Batiatycze. W 1890 r. było w gminie 41 domów, 247 mieszkańców. Natomiast na obszarze dworskim – 354 rzymsko-katolików, 304 greko-katolików oraz 47 Żydów. Większość stanowili Rusini, których było 376, a Polaków 329. Parafia rzymskokatolicka znajdowała się w Kamionce Strumiłowej, a grekokatolicka w Batiatyczach¹.

¹ Zubówmosty, w: B. Chlebowski, J. Krzywicki, F. Sulimierski, W. Wawelski [red.], *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 14, Warszawa 1895, s. 671.

Kamionka Strumiłowa (po rusku Kamenka Strymyłowa) było to miasto powiatowe w Galicji, położone nad rzeką Kamionką, dopływem Bugu, 40 km na północny-wschód od Lwowa. W 1880 r. liczyło 6107 mieszkańców, z tego 1590 obrządku rzymsko-katolickiego, 1641 obrządku grecko-katolickiego, 56 akatolików i 2820 Żydów. Większa część ludności zajmowała się rolnictwem. Na miejscu była pięcioklasowa szkoła etatowa męska. Parafia należała do archidiecezji lwowskiej. Nazwa Kamionka pochodzi od ogromnych brył kamieni znajdujących się po zachodniej stronie tej miejscowości. Natomiast przydomek Strumiłowa wziął nazwę od właściciela Jerzego Strumiły, podkomorzego lwowskiego, który wieś przemienił w miasto, a w 1471 r. ufundował i wyposażył kościół i parafię łacińską².

O. Antoni urodził się 20 października 1915 r. Ojciec jego – Marcin Zierałko, syn Mikołaja i Apolonii, został ranny podczas I Wojny Światowej, długo później chorował i zmarł 16 maja 1928 r. Matka – Karolina Katarzyniec, córka Andrzeja i Marii Machowskiej, była stryjeczną siostrą sługi Bożego o. Wenantego Katarzyńca (1889–1921), franciszkanina, którego proces beatyfikacyjny jest w toku. Syn Marcina i Karoliny ochrzczony został w kościele parafialnym pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP w Kamionce Strumiłowej dnia 24 października 1915 r. przez katechetę ks. Stanisława Popkiewicza. Na chrzcie otrzymał imię Antoni i z tym imieniem przeszedł do historii, chociaż wstępując do zakonu otrzymał imię Emilian, jednakże po powrocie z łagrów używał częściej chrzestnego imienia. Chrzestnymi jego rodzicami byli – Józef Kozdrowicki i Maria Fik³.

O rodzinie Antoniego posiadamy tylko bardzo nikle wiadomości. On sam, w napisanym przez siebie życiorysie, nic na ten temat nie wspomniał, a w późniejszym życiu unikał rozmowy na tematy osobiste. Rodzice zapewne prowadzili niewielkie gospodarstwo, z którego musieli utrzymać rodzinę. Jak liczna była to rodzina, nie wiadomo. Na pewno miał siostrę Marię, która – jako mężatka o nazwisku Wiatr, zamieszkała w Jarosławiu (Dolnoleżajskie Przedmieście 101) – w latach 1955–1956 czyniła starania o sprowadzenie o. Antoniego z łagrów na Kółymie do Polski. Miał również brata, jak to wynika ze wspomnień o. Euzebiusza Ciacka, który spotkał w Szklarskiej Porębie jego bratanka, mieszkającego w Jeleniej Górze^{4, 5}.

² Tamże, t. 3, Warszawa 1882, ss. 782–783.

³ Testimonium Nativitatis et Baptismi. Kamionka Strumiłowa, 2.07.1929; Curriculum vitae. Zubówmosty, 18.07.1932. Zierałko Antoni. Teki akt personalnych w Archiwum Franciszkanów w Krakowie (dalej AFK), sygn. C. II; C. Niezgoda, *Cichy bohater. O. Wenanty Katarzyniec (1889–1921)*, Kraków 1995, s. 181, 187.

⁴ Por. O. E. Ciaciek, *Ankieta* 2002.

⁵ Por. Oświadczenie Marii Wiatr, Kraków, 13.04.1955; Pismo M. Wiatr do Prezydium Rady Narodowej w Warszawie, Wydział Społeczno-Administracyjny, Jarosław 14.4.1955; Pismo M. Wiatr do Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Biuro Konsularne w Warszawie, Jarosław, 13.01.1956. Teki. Zierałko Antoni, AFK, sygn. C. II.

Miał 6 lat, gdy 1 września 1921 r. zaczął uczęszczać do pierwszej klasy szkoły powszechnej w Zubówmostach. Była to tzw. jednoklasowa szkoła powszechna mieszana, o jednej nauczycielce, zależna od powiatu szkolnego w Żółkwi. W tej szkole pobierał naukę przez cztery lata (1921–1925) i ukończył trzecią klasę, bowiem do trzeciej klasy musiał uczęszczać przez dwa lata; wg ówczesnych przepisów szkolnych uczeń musiał do klasy trzeciej i czwartej uczęszczać przez dwa lata. Nauka szła mu dobrze, a nawet bardzo dobrze, szczególnie w pierwszych dwóch latach, kiedy to otrzymywał oceny bardzo dobre ze wszystkich przedmiotów, a jedynie w ćwiczeniach pisemnych był mniej staranny. W ostatnim roku uczęszczania do tej miejscowej szkoły otrzymał dobre oceny prawie ze wszystkich przedmiotów, i także – jak poprzednio – ani jednej oceny dostatecznej. Na świadectwie dopisano, że jest uzdolniony do przejścia do oddziału czwartego (na rocznik I szkoły jednoklasowej), uczynił zadość obowiązkowi uczęszczania na naukę codzienną i jest zobowiązany do uczęszczania od 1 września 1925 r. na naukę dopełniającą w Kamionce Strumiłowej. Świadectwa szkolne podpisywał jego ojciec Marcin Zieralko⁶.

W latach 1925–1929 Antoni Zieralko uczęszczał do szkoły powszechnej 7-klasowej męskiej w Kamionce Strumiłowej, gdzie ukończył kolejno czwartą, piątą, szóstą i siódmą klasę. Oceny, jakie uzyskał na świadectwach przy końcu każdego roku szkolnego, wskazują, że w czwartej klasie był uczniem bardzo dobrym – otrzymał oceny bardzo dobre ze wszystkich przedmiotów. W klasie piątej na jego świadectwie przeważały oceny dobre, jednakże były też cztery oceny bardzo dobre i ani jednej oceny dostatecznej. W szóstej klasie jego świadectwo zawierało już pięć ocen dostatecznych, wszystkie inne były dobre, ale nie było już żadnej oceny bardzo dobrej. Podobne oceny otrzymał po ukończeniu klasy siódmej – sześć ocen dostatecznych, pozostałe dobre; wynik ogólny – dostateczny⁷.

W 1929 r. zgłosił się do Małego Seminarium Misyjnego w Niepokalanowie. Chciał bowiem już teraz – jak pisał – zaciągnąć się całkowicie pod sztandar Maryi Niepokalanej. Niestety, musiał zrezygnować z tej swojej decyzji i wycofać przesłane już do Niepokalanowa dokumenty. Przeszkodziła mu wtedy choroba, tzw. egipskie zapalenie oczu, na które wtedy zapadł i konieczność długiego leczenia tej choroby. W jego edukacji nie nastąpiła jednak teraz żadna przerwa. Po otrzymaniu świadectw z Małego Seminarium zaraz wniósł podanie do Pań-

⁶ Por. Zawiadomienie szkolne, Zubówmosty, 28.06.1923; Zawiadomienie szkolne, Zubówmosty, 28.06.1925. Teki. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

⁷ Por. Świadectwa szkolne wystawione przez Szkołę Powszechną 7 klasową w Kamionce Strumiłowej, Powiat szkolny Kamionka Strumiłowa, 28.06.1926; 28.6.1927; 28.06.1928; 28.06.1929. Teki Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

stwowego Gimnazjum koedukacyjnego imienia Kornela Ujejskiego w Kamionce Strumiłowej o dopuszczenie go do egzaminu wstępnego do czwartej klasy. Zdał ten egzamin i w ten sposób rozpoczął naukę w szkole średniej. Ukończył tam w latach 1929–1931 dwie klasy – czwartą i piątą. W obu tych klasach uzyskał końcowy wynik ogólny dostateczny, większość bowiem przedmiotów została oceniona taką właśnie notą. Miał tylko jedno „potknięcie” (niedostateczny) z języka polskiego i tylko w pierwszym półroczu czwartej klasy. Był pilnym uczniem, wskazuje na to liczba opuszczonych godzin – w czwartej klasie 10, z tego 5 nieusprawiedliwionych i 5 spóźnień – wszystkie usprawiedliwione; natomiast w piątej klasie miał tylko 5 opuszczonych godzin, z których 4 były nie usprawiedliwione i 3 spóźnienia usprawiedliwione. Trzeba wziąć pod uwagę fakt, że młody Antoni musiał pokonać piechotą 7 km, aby dostać się z rodzinnych Zubówmostów do Kamionki Strumiłowej⁸.

W 1931 r., po ukończeniu piątej klasy gimnazjalnej, Antoni zgłosił się do internatu prowadzonego przez dominikanów w Żółkwi. Dlaczego do dominikanów, skoro od najmłodszych lat chciał wstąpić do franciszkanów? Zadecydowała tym razem bliska odległość Żółkwi od Kamionki Strumiłowej, o czym sam napisał w swoim życiorysie. Został przyjęty i kontynuował naukę w zakresie szkoły średniej, jako uczeń klasy szóstej, w tamtejszym Państwowym Gimnazjum Męskim im. hetmana Stanisława Żółkiewskiego. Nauka szła mu jednak bardzo ciężko – sam tłumaczył to zmianą gimnazjum. Za pierwsze i drugie półroczce otrzymał prawie wszystkie oceny dostateczne, a z języka niemieckiego – niedostateczny. Przeszedł do następnej klasy, ale kierownik gimnazjum w piśmie do jego matki zaznaczył wyraźnie, że Antoni otrzymał z języka ocenę niedostateczną, przeszedł jednak do następnej klasy z zastrzeżeniem, że gdyby przy końcu następnego roku szkolnego otrzymał z tego samego przedmiotu ocenę niedostateczną, to będzie musiał bezwarunkowo powtórzyć klasę, chociażby z innych przedmiotów otrzymał pomyślny wynik⁹.

W tym też roku (1932) dominikanie przestali przyjmować do zakonu na kapłanów po ukończeniu szóstej klasy gimnazjalnej – wymagali ukończenia klasy ósmej i świadectwa dojrzałości. Opatrzność jednak czuwała nad Antonim.

⁸ Por. Świadectwa szkolne, wystawiane po każdym półroczu. Państwowe Gimnazjum koedukacyjne imienia Kornela Ujejskiego w Kamionce Strumiłowej, Wydział (typ) humanistyczny. Kamionka Strumiłowa, 30.01.1930; 28.06.1930; 30.01.1931; 27.06.1931; Ankieta personalna; Curriculum vitae. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II; M. Hałambiec. *Nekrolog*, „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce”, Kraków 1981, 1(132), s. 52.

⁹ Por. Świadectwa szkolne za pierwsze i drugie półroczce roku szkolnego 1931/32. Żółkiew, 30.01.1932; 28.06.1932; Curriculum vitae; Zawiadomienie. Pismo kierownika gimnazjum do Karoliny Zieralko, Żółkiew, 28.06.1932. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II; M. Hałambiec, *Nekrolog*, s. 52.

Z „Rycerza Niepokalanej” dowiedział się, że franciszkanie przyjmują do zakonu już po ukończeniu klasy piątej gimnazjalnej. Bardzo się ucieszył tą wiadomością, gdyż nadarzyła mu się okazja, aby skierować prośbę do prowincjała o przyjęcie do zakonu św. Franciszka. Prefekt internatu OO. Dominikanów w Żółkwi wystawił mu zaświadczenie, że przebywał w tymże internacie od września 1931 r. do końca czerwca 1932 r. w charakterze wychowanka. „Przez cały czas pobytu we wspomnianym Zakładzie zachowywał się wzorowo i przykładowo. Odchodzi na własną prośbę”. Pozytywnie zaopiniował jego chęć wstąpienia do zakonu także ks. Wincenty Czajkowski, z polecenia abpa lwowskiego Bolesława Twardowskiego¹⁰.

Został przyjęty do zakonu i skierowany do Łagiewnik koło Łodzi dla odbycia nowicjatu. Nowicjat rozpoczął się dla niego przywdzianiem habitu franciszkańskiego, czyli tzw. obłóczyn. Miało to miejsce 4 września 1932 r. Wtedy też otrzymał imię zakonne Emilian, którym się posługiwał i którym tytułowali go inni aż do czasu jego powrotu z łagrów syberyjskich, jak to już wcześniej wzmiankowano¹¹. Pod koniec roku nowicjackiej próby brat Emilian skierował do prowincjała prośbę o dopuszczenie go do złożenia ślubów czasowych, oświadczając, że chce „z całą świadomością i zupełnie dobrowolnie poświęcić się służbie Bożej jako przyszły kapłan w wymienionym Zakonie i to na zawsze”¹². Magister o. Jerzy Wierdak wystawił o nim bardzo pozytywną opinię, na której prowincjał o. Komeli Czupryk dopisał, że w głosowaniu otrzymał wszystkie głosy (4) pozytywne. Został zatem dopuszczony do profesji czasowej, którą złożył 5 września 1933 roku¹³.

Po odbyciu nowicjatu brat Emilian został skierowany do Niepokalanowa, gdzie w Małym Seminarium Misyjnym kontynuował naukę w zakresie szkoły średniej. Ze świadectwa, wystawionego przez rektora seminarium o. Urbana Cieślaka wynika, że w roku szkolnym 1933/34 ukończył siódmą klasę gimnazjalną z ogólnym wynikiem dostatecznym; ze sprawowania i religii otrzymał oceny bardzo dobre, a z fizyki – dobry. Ta ostatnia ocena charakteryzuje jego zamiłowania od młodych lat, co podkreślił w swojej opinii magister nowicjatu, o tym będzie jeszcze mowa¹⁴.

¹⁰ Curriculum vitae; Poświadczenie prefekta internatu dominikanów, Żółkiew, 8.08.1932; Zaświadczenie, Lwów, 21.11.1932. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

¹¹ Por. Notatka z klasztoru w Łagiewnikach, bez daty. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II; Elenchus Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium Provinciae S. Antonii Patavini ac B. Jacobi de Stropa in Polonia pro Anno Domini 1971, s. 50.

¹² Prośba, Łagiewniki, 2.08.1933. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

¹³ Opinia magistra nowicjatu, Łagiewniki. 7.08.1933. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II; Elenchus... pro Anno Domini 1971, s. 50.

¹⁴ Por. Świadectwo szkolne, Niepokalanów, 15.06.1934 r. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

Tylko rok zabawił w Niepokalanowie. Skierowano go teraz do Lwowa, gdzie w X Państwowym Gimnazjum im. Henryka Sienkiewicza ukończył ósmą klasę gimnazjalną. W 1935 r., w terminie jesiennym, zdał egzamin dojrzałości dla eksternów typu humanistycznego przed Państwową Komisją Egzaminacyjną i został uznany za dojrzałego do podjęcia studiów wyższych¹⁵. Jak świadczy o. Ireneusz Żolnierczyk, w kolegium franciszkańskim we Lwowie, ósmą klasę gimnazjalną traktowano już jako pierwszy rok studiów filozoficznych. Właściwe studium filozoficzne odbył brat Emilian w tymże kolegium w roku szkolnym 1935/36¹⁶.

W 1936 r. przybył do Krakowa, gdzie w Seminarium OO. Franciszkanów przez trzy lata studiował teologię. W tymże roku wniósł do prowincjała prośbę o dopuszczenie go do ślubów wieczystych. 16 grudnia 1936 r., na ręce o. Wojciecha Zmarza, złożył przysięgę, iż dobrowolnie pragnie przystąpić do profesji uroczystej, dobrze zna obowiązki, jakie z tych ślubów wypływają i chce do końca życia zachować cnotę czystości i być posłusznym przełożonym. Następnego dnia (17 grudnia), poprzez śluby uroczyste, na zawsze związał się z zakonem św. Franciszka¹⁷. Studia teologiczne szły mu dosyć trudno, zwłaszcza trzeci rok teologii. Był jednak bardzo pilnym i wytrwałym studentem i w końcu zaliczył wszystkie przedmioty. W 1939 r. udał się do domu rodzinnego, aby odprawić mszę św. prymicyjną. Wojna przeszkodziła mu w powrocie do Krakowa. W księdze studiów seminarium franciszkańskiego w Krakowie zanotowano, że w roku akademickim 1939/40 przebywał we Lwowie¹⁸.

¹⁵ Świadectwo dojrzałości, Lwów, 25.11.1935. Kuratorium Okręgu Szkolnego Lwowskiego. Otrzymał oceny: religia – dobry, język polski – dostateczny, język łaciński – dobry, język niemiecki – dostateczny, historia – dostateczny, fizyka – dobry, matematyka – dobry, propeudeutika filozofii – dostateczny. Na podstawie świadectw szkolnych zwolniony z egzaminu z geografii i przyrodoznawstwa; Ankieta personalna. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II; M. Halambiec, *Nekrolog*, s. 52.

¹⁶ Relacja ustna o. Ireneusza Żolnierczyka z dnia 15 grudnia 2000 r. o o. Rafale Kiernickim; Świadectwo, Lwów, 1.09.1936. Collegium Leopoldense Ordinis Fratrum Minorum. Rok szkolny 1935/36. Brat Emilian otrzymał oceny: Logica – valde bene, Criteriologia – sufficienter, Ontologia – sufficienter, Cosmologia – sufficienter, Theodicea – bene, Ethica – bene, Historia philosophiae antiquae – bene, Historia philosophiae medii aevi – sufficienter, Historia philosophiae modernae – sufficienter, Lingua graeca – sufficienter. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

¹⁷ Testimonium, Cracoviae, 16.12.1936; Ankieta personalna. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II; Elenchus... pro Anno Domini 1971, s. 50; M. Halambiec, *Nekrolog*, s. 52; P. Zieralko Antonius, „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conventualium”, An. LXXVIII, Fasc. 1, Romae 1981, s. 130.

¹⁸ Oceny, które otrzymał Emilian Antoni Zieralko na poszczególnych latach studiów teologicznych: Cursus I 1926/37: Theologia dogmatica – sufficienter, Theologia dogmatica – bene, Theologia moralis – bene, Scriptura sacra, Arch. – bene, Exeg (Rom) – sufficienter, Historia ecclesiastica – bene, Ars sacra – bene, Liturgia – sufficienter, Ascetica – frequentabat, Lingua hebraica – sufficienter, Psychologia – bene, Paedagogia – sufficienter.

Na przełomie marca i kwietnia 1939 r. wziął udział w Kursie Alkoholologii, zorganizowanym w dniach 20 marca do 2 kwietnia 1939 r. w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie przez Polskie Towarzystwo Walki z Alkoholizmem „Trzeźwość” pod hasłem „*Obrona kultury warunkiem obronności Państwa*”. Kurs ten, w którym wzięło udział 29 prelegentów, obejmował 42 specjalistyczne wykłady celem przygotowania słuchaczy do pracy społecznej i pedagogicznej w zakresie zwalczania alkoholizmu¹⁹.

O. Ireneusz Żołnierczyk, kursowy kolega o. Antoniego, wspomina, że w 1939 r. o. Zieralko należał do grona pięciu studentów trzeciego roku teologii, którzy wcześniej, na rok przed ukończeniem teologii, otrzymali święcenia kapłańskie. Mówiono wtedy, że stało się to „*propter decorem basilicae*” (dla splendoru bazyliki). Ale już miesiąc później także pozostali alumni tego kursu zostali wyświęceni na kapłanów z racji groźby wojny²⁰. O. Antoni nie miał jeszcze wtedy prawem przepisanego wieku kanonicznego do przyjęcia prezbiteratu. Postarano się o dyspensę: 1 maja 1939 r. generał zakonu o. Beda Hess donosił, iż Kongregacja do Spraw Zakonnych, dekretem z dnia 24 kwietnia 1939 r. udzieliła bratu Emilianowi dyspensy od braku 7 miesięcy wieku kanonicznego. Święcenia kapłańskie otrzymał 16 lipca 1939 roku²¹.

Nowy, niezwykle trudny, okres w życiu o. Antoniego rozpoczął się z wybuchem drugiej wojny światowej. W listopadzie 1939 r., w czasie ogólnej ucieczki na wschód, przybył do klasztoru we Lwowie. Przez krótki czas studiował jeszcze teologię w diecezjalnym seminarium duchownym; potem spełniał posługi kapłańskie, a równocześnie uczęszczał na zajęcia z fizyki i matematyki na politechnice lwowskiej. Jednakże już 1 kwietnia 1940 r. został skierowany do Czyżek, gdzie pełnił obowiązki wikariusza parafialnego. 9 grudnia 1940 r. komisarz

Cursus II 1937/38: Theologia dogmatica, De gratia – bene, Theologia dogmatica, De Deo Creante, De Verbo Incarn. – sufficienter, Theologia moralis – sufficienter, Theologia moralis, De matrimonio – bene, Scriptura sacra – bene, Historia ecclesiastica – optime, Institutiones iuris canonici – bene, De Tertio Ordine – optime.

Cursus III 1938/39: Theologia dogmatica – sufficienter, Theologia moralis – bene, Theologia moralis, De iustitia et iure – sufficienter, Scriptura sacra – insufficienter, post vacationes satisfecit, Institutiones iuris canonici – bene, Eloquentia sacra – sufficienter, Paedagogia – insufficienter. *Adnotationes*. Ad primam suam Missam celebrandam domum perrexit anno schol. 1939/40 Leopoli permanebat. Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S. P. Fr. Conventualium instituti per Decretum Capituli Provincialis A. D. 1892. Vol. I (ab a. 1892 ad a. 1946), rkps w AFK, sygn. B-VIIc-19, s. 287.

¹⁹ Świadectwo, Kraków, 2.04.1939. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

²⁰ Por. O. Ireneusz Żołnierczyk, Ankieta 2002.

²¹ Por. Dyspensa, Rzym, 1.05.1939; Ankieta personalna. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II; Elenchus... pro Anno Domini 1971, s. 50; M. Hałambiec, *Nekrolog*, s. 52; P. Antoniusz Zieralko, „*Commentarium*”, s. 130.

generalny we Lwowie o. Albert Wojtczak mianował go administratorem parafii Dżisna, na Białorusi w obwodzie witebskim. Już 1 stycznia 1941 r. o. Zierałko przyjechał do Dżisnej i przejął prowadzenie parafii od o. Waleriana Michniaka, który, niestety, ogłosił plebanię. We wrześniu tegoż roku spłonął kościół w Dżisnej, ale o. Antoni pozostał na stanowisku administratora parafii do 1942 roku²². W latach 1942–1948 administrował parafią Mikołajewo koło Dżisny. Wreszcie od czerwca 1948 r. do stycznia 1950 r. był administratorem parafii w miejscowości Łużki, w archidiecezji wileńskiej. 7 stycznia 1950 r. został zaaresztowany i osadzony w więzieniu w Połocku, w którym przesiedział do 15 maja 1950 r. Wielokrotnie przesłuchiwany, otrzymał wyrok 25 lat obozu poprawczego. Przez dwa tygodnie (15.05–31.05.1950) przetrzymywano go w Orszy, na tzw. „etapie”, czyli w oczekiwaniu na wywózkę na Daleki Wschód. Niezmiernie uciążliwa podróż do łagrów na Dalekim Wschodzie trwała dwa miesiące (31.05–30.07.1950). Od 30 lipca 1950 do sierpnia 1956 r. pracował na Kółymie w kopalniach rudy cyny w obozach: Galinyj, Omsuteczon (?), Industrialnyj, Niewsko, Magadan²³.

Katorga w kopalniach Kółymy była nadzwyczaj ciężka. O. I. Żołnierczyk wspomina: „O pobycie na Syberii sam od siebie nie opowiadał. Zapytany mówił, że do kopalni złota jechali pociągiem i statkiem. Kopalnia w okręgu podbiegunowym. Pół roku bez słońca. Niektórzy zesłańcy dostawali szału, czekając na pojawienie się słońca. Komendant tak im tłumaczył przyczynę braku żywności. Ustawił ich w szeregu i podał grudkę śniegu – do ostatniego doszła już odrobina ściekająca; tak jest ze wszystkim, co z Moskwy ma do nich dotrzeć. Mróz, głód, choroby. Jak to przeżył nie wiedział, nie mówił. Pan Bóg tak chciał – mówił. O miejscowych ludziach mówił, że starych i chorych wyprowadzają daleko w pustkowia, dają jedzenie na 2 tygodnie i zostawiają. Jaka to była miejscowa ludność, nie mówił. Czy pamiętał, że jest księdzem? – pytałem. Trudno było pamiętać, że się jest człowiekiem, mówił, bo nikt nie traktował ich jak ludzi, ale tylko jak roboty do kopalni”²⁴. O. Innocenty Maj dodaje: „Opowiadał, że ciężko pracował. Na Kółymie podobno obsługa sowiecka obozowa niewiele miała do powiedzenia. Decydowali zbrodniarze sowieccy, którzy byli w obozie. Jeśli im się ktoś nie podobał – zabijano go”²⁵.

²² Por. *Kronika klasztoru lwowskiego. 1939–1944*, rkps w AFK, sygn. Lwów-53, s. 12, 13, 26; *Acta Commissarii Generalis „Provinciarum Poloniae sub Gubernio Russiae”* (A die 1-ma Septembris 1939 anni usque ad diem 1-mam Februarii 1943 anni). „Tempore belli”, rkps w AFK, sygn. B-IVa-7, ss. 18, 43, 55, 57, 82–83, 106.

²³ Por. Ankieta personalna. Teki. Zierałko Antoni, AFK, sygn. C. II; M. Hałambiec, *Nekrolog*, s. 52–53.

²⁴ O. I. Żołnierczyk, Ankieta 2002.

²⁵ O. Innocenty Maj, Ankieta 2002.

W 1955 r. podjęto starania sprowadzenia o. Antoniego do Polski. 13 kwietnia 1955 r. Maria Wiatr, siostra o. Antoniego i o. Joachim Roman Bar w Państwowym Biurze Notarialnym w Krakowie złożyli oświadczenie, że znany im osobiście Antoni Zieralko do wojny 1939 r. zamieszkały w Krakowie, Pl. Wszystkich Świętych 5, do dnia 18 września 1939 r. posiadał obywatelstwo polskie i jest narodowości polskiej. Następnego dnia (14.04.1955) Maria Wiatr skierowała pismo do Prezydium Rady Narodowej w Warszawie, do Wydziału Społeczno-Administracyjnego, w którym jako siostra Antoniego Zieralko prosiła o sprowadzenie swego brata do Polski. Prośbę tę uzasadniła tym, że w czasie wyznaczonym na repatriację nie mógł on udać się do Polski z powodu choroby. Cała jego rodzina jest obecnie na terenie Polski i Antoni chciałby się z nią połączyć. Oświadczyła przy tym, że po jego powrocie do Polski zapewni mu całkowite utrzymanie, żeby nie był ciężarem dla Państwa. Ostatni znany jej adres pobytu brata brzmiał: Białoruska Socjalistyczna Republika Radziecka, województwo (obłast) Połock, powiat (rajon) Pieszskij, gmina (sielsowiet) Łuszki, wieś (dierewnia) Łuszki, ul. Disieńska. Jeszcze 13 stycznia 1956 r. Maria Wiatr pisała do Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Biura Konsularnego w Warszawie, prosząc o załatwienie jej podania i ułatwienie bratu powrotu do Polski. Podąa przy tym adres pobytu swojego brata: województwo (obłast) Magadan, A.W. 261.198. Ministerstwo, dnia 22 lutego 1956 r. zakomunikowało jej, że poczyniło odpowiednie starania w sprawie repatriacji jej brata²⁶.

O. Antoni wrócił wreszcie z Dalekiego Wschodu do parafii Łużki, którą obsługiwał przed zesłaniem do łagrów syberyjskich. Przez dwa lata (30.9.1956 – 10.8.1958) przebywał w tej parafii. Czekał tam na uzyskanie zgody od władz państwowych na prowadzenie pracy duszpasterskiej. Stracił jednak w końcu nadzieję na uzyskanie tej zgody i zdecydował się wrócić do Polski. Przebywał najpierw (4.10.1958 – 8.09.1959) w Krośnie. W marcu 1959 r. prowincjał o. Wojciech Zmarz zawiadomił go, że definitorium prowincji wybrało go definiktorem czasowym kustodii krakowskiej. W 1959 r., na prośbę prowincjała, został mianowany wikariuszem współpracownikiem parafii Jeleśnia, z siedzibą w Pewli Małej. Miesiąc później, na prośbę tego samego prowincjała, został wikariuszem parafii Rychwałd, z siedzibą w Pewli Ślemieńskiej i tam przebywał do końca stycznia 1961 r., wtedy bowiem został przeniesiony do Szklarskiej Poręby. Przyczyną tych przenosin był zły stan jego zdrowia. W styczniu 1960 r. prosił prowincjała, aby przeniósł go na inną placówkę, gdzie mógłby się leczyć,

²⁶ Oświadczenie, Kraków, 13.04.1955; Państwowe Biuro Notarialne w Krakowie, 13.04.1955; Pismo M. Wiatr, Jarosław, 14.04.1955; Pismo M. Wiatr, 13.01.1956; Pismo Ministerstwa Spraw Zagranicznych do M. Wiatr, Warszawa, 22.02.1956. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

w Pewli Ślemieńskiej miał bowiem duże trudności z powodu choroby lewej nerki i każdą podróż czy dłuższą przechadzkę musi co najmniej przez tydzień odcierpieć. W Szklarskiej Porębie pełnił obowiązki wikariusza parafii oraz obsługiwał kościół w Szklarskiej Porębie Dolnej. Dojeżdżał tam motocyklem „Iżem”, który przywiózł ze Związku Radzieckiego, i na miejscu katechizował dzieci, udzielał świętych sakramentów, głosił krótkie i proste homilie, dużo pracował w kancelarii parafialnej. Troską otoczył tamtejszy kościół – jego staraniem odnawiano, odmalowywano i konserwowano tę świątynię. W Szklarskiej Porębie był również spowiednikiem sióstr zakonnych Notre Dame i sióstr Boromeuszek²⁷.

W Szklarskiej Porębie pracował przez 10 lat. W 1971 r. został przeniesiony do Wrocławia, gdzie – jak to napisał w ankiecie personalnej – „przeszedł okres choroby i leczenia bez żadnego zajęcia stałego”. W 1974 r. dwukrotnie prosił prowincjała o przeniesienie go z Wrocławia, gdyż zdrowie na tyle mu się poprawiło, że może bez trudności zmienić miejsce zamieszkania i być pożytecznym w innym miejscu. Wymienił przy tym kilka placówek zakonnych (Lwówek Śląski, Szklarska Poręba, Przemyśl, które zresztą przedtem zaproponował mu prow. o. Albin Dudek), ale decyzję pozostawił prowincjałowi. W sierpniu 1974 r. został przeniesiony z powrotem do Szklarskiej Poręby, tam bowiem czuł się najlepiej. W miarę swych słabych już sił pomagał w kościele, głównie w spowiadaniu wiernych²⁸. W klasztorze w Szklarskiej Porębie pozostał już do śmierci. Ostatni raz odprawił mszę św. w Szklarskiej Porębie 8 grudnia 1980 r., w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP. Zmarł 28 stycznia 1981 r. w Wojewódzkim Szpitalu Zespolonym w Jeleniej Górze (Cieplicach), w którym przebywał 20 dni. Pochowano go w zakonnym grobowcu w Szklarskiej Porębie. Koncelebrowanej mszy św. pogrzebowej przewodniczył biskup pomocniczy wrocławski Adam Dyczkowski, on także poprowadził kondukt pogrzebowy. Kazanie wygłosił kolega kursowy zmarłego – o. Ireneusz Żołnierczyk²⁹.

²⁷ Por. Nominacja na definitora czasowego. Kopia listu do o. Emiliana, Kraków, 7.03.1959; List do prowincjała, Pewel Ślemieńska, 9.01.1960; Pisma prow. o. W. Zmarza do Kurii Metropolitalnej w Krakowie: o zamianowanie o. Emiliana wikariuszem w parafii Jeleśnia, z siedzibą w Pewli Małej; wikariuszem w Rychwałdzie, o zwolnienie z obowiązków wikariusza w Pewli Małej i Rychwałdzie. Kraków, 8.09.1959; 8.10.1959; 22.01.1961. Pismo prow. o. W. Zmarza do Kurii Arcybiskupiej we Wrocławiu o mianowanie o. Antoniego wikariuszem w Szklarskiej Porębie, Kraków, 22.01.1961; Pismo prow. do o. Emiliana o mianowaniu go przez Kurię we Wrocławiu wikariuszem w Szklarskiej Porębie, Kraków, 2.02.1961. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C.II; Ankieta personalna; o. J. Hocholowski, o. W. Niemiec, o. I. Maj, o. B. Urban, Ankieta 2002.

²⁸ Por. Kopia obediencji do Wrocławia, Kraków, 15.07.1971; Listy o. Antoniego do prowincjała, Wrocław, 16.07.1974; 3.08.1974; Listy prowincjała do o. Antoniego, Kraków, 2.08.1974; 9.08.1974; Ankieta personalna. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II; P. Antonius Zieralko, *Commentarium*, s. 130.

²⁹ Por. M. Halambiec, *Nekrolog*, s. 53; P. Antonius Zieralko, *Commentarium*, s. 130.

Osobowość

Zachowało się czarno-białe zdjęcie z 1956 r., przedstawiające o. Antoniego: twarz pociągła, czarne włosy, wysokie czoło i lekko już zarysowana łysina³⁰. Ze wszystkich relacji 15 respondentów ankiety wynika, że o. Antoni był średniego wzrostu, fizycznie dobrze zbudowany, robił jednak wrażenie szczupłego człowieka; powolny w chodzie i w ruchach. O. Tyburcjusz Dąbek, który przez rok był razem z nim w Niepokalanowie, gdy o. Antoni jeszcze jako kleryk kończył w Małym Seminarium Misyjnym siódmą klasę gimnazjalną (1933/34), napisał: „Tak dobrze pamiętam jego twarz, jego usta i mowę, całą posturę jego ciała, że mi się wydaje w tej chwili, gdy to piszę, że go tu widzę naprzeciw i z nim rozmawiam. Był średniego wzrostu (ok. 176 cm), dosyć krępej budowy ciała, raczej szczupłej, strzyżone włosy «na jeża», trochę zwiększone małżowiny uszu, czoło więcej prostokątne, tak samo i cała twarz, nos nieco dłuższy, ale nie szpiczasty, policzki normalne, w miejscu policzkowej kości lekko zarumienione, dolna szczęka tak lekko wysunięta... głos więcej barytonowy”³¹.

O. Antoni nie cieszył się dobrym zdrowiem. Z całą pewnością ogromny wpływ na taki stan jego zdrowia wywarł długoletni pobyt w łagrach na „nie-ludzkiej ziemi” syberyjskiej. W 1955 r. jego siostra Maria, prosząc o sprowadzenie go do Polski, pisała, że właśnie z powodu choroby, nie był w stanie wrócić do kraju w czasie wyznaczonym na repatriację³². W 1960 r. o. Antoni prosił prowincjała o przeniesienie do innej placówki, gdzie mógłby się leczyć, miał bowiem „trudności z powodu choroby lewej nerki, trwającej już od 12 lat”³³. Jeszcze w 1978 r. jego przełożony informował prowincjała, że nie może wysłać o. Antoniego na zakonne rekolekcje do Krakowa, jest bowiem bardzo słaby, kilka razy zasłabł już przy ołtarzu, a nawet raz upadł³⁴.

Nigdy się jednak nie skarżył, ani nie narzekał na brak zdrowia, nie żalił się z powodu choroby, cierpienia. Co więcej, nie chciał z tego tytułu dla siebie żadnych ułatwień i przywilejów. W 1974 r. prosił prowincjała o przeniesienie z Wrocławia, bo zdrowie już mu się poprawiło i nie chce być „zbędnym balastem”, a w innym miejscu mógłby być pożyteczny³⁵. Nie przejmował się zbyt-

³⁰ Zdjęcie z 1956. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

³¹ O. Tyburcjusz Dąbek, Ankieta 2002.

³² Por. Pismo Marii Wiatr do Prezydium Rady Narodowej w Warszawie, Jarosław, 14.04.1955. Teka Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

³³ List do prowincjała, Peweł Ślemieńska, 9.01.1960. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

³⁴ Por. List O. M. Januszkiewicza do prowincjała, Szklarska Poręba, 20.08.1978. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

³⁵ Por. Listy do prowincjała, Wrocław, 16.07.1974; 3.08.1974. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II; o. J. Hochołowski, o. T. Cwykiel, o. N. Bajorek, Ankieta 2002.

nio swoim zdrowiem, a nawet nie dbał o nie. O. Władysław Niemiec, który przez kilka lat był razem z o. Antonim we Wrocławiu i w Szklarskiej Porębie, wspomina: „Zdrowie miał słabe. W 1973 r. nastąpił częściowy paraliż lewej strony ciała (głowy, ręki i nogi). Rano odwieźliśmy go do kliniki, do bonifratrów, lecz po południu uciekł z kliniki. Nie chciał się leczyć, nie ufał lekarzom, nie korzystał z medycyny”. O. Innocenty Maj, długoletni jego przełożony, dodaje: „Przypuszczam, że mógł wyjść ze swojej ostatniej choroby, ale nie chciał się ratować. Do szpitala poszedł za późno, mocz zatrzał jego organizm”³⁶.

Wyraz twarzy o. Antoniego był poważny. Niektórzy uważali, że z jego twarzy bije jakiś chłód, zimno, a nawet pewnego rodzaju posępność. Było to jednak wrażenie całkiem powierzchowne. „Zapamiętałem jego dobre oczy i bladą twarz” – pisał o. Juliusz Synowiec. Zapewne ta „blada twarz” czyniła wrażenie pewnego dystansu, chłodu, czy jakiegoś smutku, który miał z niego emanować. A przecież był to człowiek bezpośredni, pogodny, życzliwy dla wszystkich, w rozmowie serdeczny, choć lubił samotność³⁷.

Nie ulega wątpliwości, że przeżyte lata cierpień w syberyjskich łagrach wycisnęły swoiste piętno na jego psychice. Stał się człowiekiem zamyślonym, mało mównym, oszczędnym w słowach i bardzo ostrożnym, bacznie uważającym, czy ktoś inny nie słucha tej rozmowy. Był taki tajemniczy i zamknięty w sobie, jakby ciągle czegoś się bał. „Dowodem na ten lęk – wspomina o. E. Ciaciek – był fakt, że zawsze zamykał się na klucz w swoim pokoju, obojętnie czy była to noc, czy był to dzień, mimo że obok, na tym samym piętrze, mieszkało jeszcze 4 zakonników. Ten nieustanny niepokój dostrzegało się w jego spojrzeniach, w jego oczach... rzadko się uśmiechał, chociaż nie był ponurakiem, robił wrażenie człowieka bardzo doświadczonego przez tragiczne życiowe wydarzenia”³⁸. Wszyscy współbracia zakonnicy, którzy zetknęli się z o. Antonim, po jego powrocie z łagrów, stwierdzają, że nigdy nie zwierzał się ze swoich przeżyć syberyjskich. Unikał tego tematu, nawet, gdy go proszono; nie chciał mówić o tym nawet do swoich kolegów. O. Tarzycjusz Cwykiel przypuszcza, za nieżyjącym już o. Zygmuntem Majgierem, że o. Zierałko miał podobno podpisać dokument w wiadomym urzędzie, że nigdy nie będzie o tym mówił. Nie znamy żadnego dokumentu, który by potwierdzał takie przypuszczenie. O. Cecylian Niezgoda, który jako prowincjał dwukrotnie rozmawiał z o. Antonim w Szklarskiej Porębie, wspomina: „Nic nie mówił o pobycie w gułagu radzieckim, ani ja

³⁶ O. W. Niemiec, o. I. Maj – Ankieta 2002.

³⁷ Por. O. J. Synowiec, o. J. Hocholowski, o. B. Stachowicz, o. I. Żołnierczyk, o. B. Urban, o. K. Biskup, o. M. Hałambiec, br. A. Buczek, o. W. Duda, Ankieta 2002.

³⁸ O. E. Ciaciek, a także o. M. Hałambiec, o. I. Maj, Ankieta 2002.

go o to nie pytałem. Wiedziałem, że przeżywa uraz co do czasu swej zsyłki i nie chce o niej mówić... Były głosy, by zapisał wspomnienie o swym pobycie w Związku Radzieckim, ale tego nie uczynił, może z lęku przed UB Polski Ludowej, co przecież było zupełnie uzasadnione. Z całą pewnością UB śledziło jego postępowanie po powrocie do Polski³⁹. To ostatnie zdanie w dużej mierze tłumaczy zamyślenie, ostrożność, małowówność i tę tajemniczość o. Zieralki.

Obozowe przeżycia również jakby uszlachetniły jego charakter, uczyniły jego osobowość bardzo subtelną. W zachowaniu był delikatny, naturalny wobec innych, pokojowo usposobiony. Nie klócił się, nie sprzeczał, nie narzucał się innym, nie dochodził swego zdania, na nic się nie żalił. Nie szukał wygod – mieszkanie miał bardzo skromnie urządzone, zadowalał się po prostu tym co proste. Nie wymagał dla siebie żadnych przywilejów. Był to człowiek sprawiedliwy, skromny, cichy, prosty, pogodny, pilny i pracowity⁴⁰.

Wspomniano już na początku, że matka o. Antoniego była stryjeczną siostrą sługi Bożego o. Wenantego Katarzyńca. W swoim życiorysie napisał: „O. Wenantego mogłem zaledwie raz widzieć, jednak bardzo go pokochałem. Dlatego też już od dzieciennych lat pragnąłem wstąpić do zakonu franciszkańskiego”⁴¹. Dla współbraci, którzy bliżej się z nim zetknęli, był wzorowym zakonnikiem. „Przyznam się, – pisał o. I. Żołnierczyk – że był dla mnie wzorem zakonnika, franciszkanina w duchu Sługi Bożego O. Wenantego Katarzyńca, którego był krewnym. Uważam, że świadomie starał się go naśladować”⁴². „Jestem w Szklarskiej Porębie – napisał o. Antoni – na rehabilitacji. Czasem pomagam spowiadać wiernych w kościele. Staram się być dobrym zakonnikiem i kapłanem i nie przeszkadzam innym ojcom i bratu w spełnianiu ich zadań”⁴³.

Był to człowiek modlitwy, szczególnie osobistej, samotnej modlitwy. „Pobożny, skupiony, rozmodlony – wspomina o. W. Niemiec – wewnętrznie wyciszony. Nie lubił koncelebry, lecz sam chciał odprawiać mszę św. Na kapitule klasztornej we Wrocławiu oświadczył, że nie chce być przy mszy za „stójkowego”, lecz chce sam odprawiać”⁴⁴.

Z życiorysu, który wraz z prośbą o przyjęcie do zakonu wysłał do prowincjała, wynika, że o. Zieralko odznaczał się wielkim nabożeństwem do Matki

³⁹ O. T. Cwykiel, o. C. Niezgoda, o. J. Hochołowski, o. B. Stachowicz, o. M. Hałambiec, Ankieta 2002.

⁴⁰ Por. O. W. Niemiec, a także o. J. Hochołowski, o. I. Żołnierczyk, o. M. Hałambiec, o. B. Stachowicz, o. N. Bajorek, Ankieta 2002.

⁴¹ Curriculum vitae. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

⁴² O. I. Żołnierczyk, Ankieta 2002: także – o. W. Niemiec, o. I. Maj, o. J. Hochołowski, o. E. Ciaciek, o. B. Stachowicz.

⁴³ Ankieta personalna. Teka. Zieralko Antoni, AFK, sygn. C. II.

⁴⁴ Por. O. W. Niemiec, Ankieta 2002.

Najświętszej i Jej wstawiennictwu przypisywał pokonywanie trudności, które życie mu nastręczało. Pisał tam m.in.: „W 1928 r. zapisałem się do „Milicji Niepokalanej”, do dnia dzisiejszego noszę medalik Niepokalanej... Po ukończeniu klasy siódmej nadarzyła mi się sposobność zaciągnąć się całkowicie pod sztandar Niepokalanej Maryi... Pomimo tego, że zdałem do klasy czwartej Gimnazjum Państwowego w Kamionce Strumiłowej, to jednak swego zamiaru oddania się całkowicie na służbę Maryi Niepokalanej nie zaniechałem. W 1931 r. zostałem przyjęty do stowarzyszenia „Sodalicji Mariańskiej”. Odczyty i referaty na zebraniach tego stowarzyszenia wpłynęły na mnie tak, że postanowiłem znowu prosić o przyjęcie do internatu... Z powodu zmiany gimnazjum nauka szła mi bardzo ciężko... To, że przeszedłem do klasy następnej zawdzięczam jedynie wysłuchaniu moich próśb przez Maryję Niepokalaną... Całą nadzieję przyjęcia do oddziału rycerzy Niepokalanej pokładam w Orędownicze Maryi, bo Ona jak zawsze, tak i teraz wysłucha moje prośby i pokieruje tą sprawą według swojej woli”⁴⁵.

O. Antoni posiadał wiele cech społecznych, które w środowisku zakonnym jednały mu sympatię i życzliwość. Był bezpośredni, serdeczny, miły w rozmowie, życzliwy, towarzyski, choć lubił samotność. To „dobroć chodząca – napisał o. I. Maj – ale zamyślony... małomówny”. „Ok. 1961–1962 r. o. Emilian przyjeżdżał do Krakowa, był chory – mówi o. T. Cwykiel, który wtedy był klerykiem i jako infirmarz opiekował się nim. – Uderzała mnie jego harmonia, dobroć, nigdy się nie denerwował, nie narzekał, zawsze uprzejmy, życzliwy, wdzięczny za tę posługę”⁴⁶. Był to również człowiek bardzo tolerancyjny wobec współbraci zakonnych, jak również wobec ludzi świeckich. O. W. Niemiec napisał: „Miał postawę wyrozumiałą i tolerancyjną wobec pijaków. Uważał, że i tacy ludzie muszą mieć gospody, w których się zbierają. W Szklarskiej Porębie, tuż obok kościoła, była gospoda licznie odwiedzana przez mężczyzn”. Nie krytykował innych, nie ujawniał wad drugich, nie powtarzał zasłyszanych plotek, żył swoim życiem wewnętrznym⁴⁷.

Wspomnieć jeszcze należy o szczególnych uzdolnieniach i zainteresowaniach o. Zierałki. Magister nowicjatu w jego opinii napisał, że brat Emilian jest „skłonny do ręcznej majsterki”⁴⁸. Prawie wszyscy respondenci ankiety podkreślali, że o. Antoni lubił fizycznie pracować i rzeczywiście dużo czasu poświęcał pracy fizycznej, zwłaszcza podczas pobytu w Szklarskiej Porębie. Porządkował tam szopę, w której było dużo pniaków, klocków, desek – rąbał to drzewo,

⁴⁵ Curriculum vitae. Teka. Zierałko Antoni, AFK, sygn. C. II.

⁴⁶ O. I. Maj, o. T. Cwykiel, Ankieta 2002. Podobnie: o. J. Hocholowski, o. B. Stachowicz.

⁴⁷ O. W. Niemiec, Ankieta 2002, także o. N. Bajorek.

⁴⁸ Opinia magistra nowicjatu, Łagiewniki, 7.08.1933. Teka. Zierałko Antoni, AFK, sygn. C. II.

Cichy zesłaniec – o. Antoni Zieralko (1915–1981)

w ogrodzie kosił trawę. Zajmował się także fotografią, robił przeźrocza. Szczególnym jego hobby była naprawa telewizorów, radioodbiorników i zegarków. Miał w tej dziedzinie szczególne uzdolnienia. Na poddaszu miał pomieszczenie, w którym stały telewizory i radia. To był jego warsztat pracy⁴⁹.

We wspomnieniach współbraci zakonnych o. Antoni Zieralko pozostał jako dobry, posłuszny, pobożny zakonnik. Był to człowiek cichy, skromny, nikomu się nie narzucający, na którym nieludzkie przeżycia w syberyjskich łagrach, wycisnęły wielkie piętno. Prawdziwy cichy zesłaniec.

Summary

Symeon Jozef Barcik OFMConv

Father Anthony Zieralko – Silent Deportee (1915–1981)

Father Anthony was born on October 20, 1915. In 1932 he entered the Franciscan Order. After Philosophical and theological studies in the Franciscan Seminary in Lvov and Krakow, in 1939 he was ordained a priest. After a short stay in Lvov and Czyszki, in 1941 he was sent to work in Bialorus where he administered parish in Mikolajew, and next in Luzki. In 1950 he was arrested and imprisoned in Polock. He was interrogated many times and was sentenced for 25 years in correctional camp. He was working very hard on Kolymie in the tin ore mines in the following labor camps: Galinyj, Industrialnyj, Niewsko, Magadan. By amnesty decree, he was set free in 1956 and for two years he stayed in Luzki. However, he did not receive permission for pastoral work and therefore he returned to Poland. He worked in different Franciscan Communities, the longest in Szklarska Poreba. He died January 28, 1981. The Siberian labor camps ruined his health and had a tremendous effect on his psyche. He became a person lost in thought, reticent, mysterious and closed in himself. He was always careful to make sure his conversations with others were not overheard. He knew very well that UB (Polish Secret Agents) were following his every movement. He was delicate, kind, humble, simple and hard working.

⁴⁹ Por. O. W. Niemiec, o. J. Hochołowski, o. J. Synowiec, br. A. Buczek, Ankieta 2002.

O. ERYK TADEUSZ DĄBROWSKI (1911–1989)

1. Życie

O. Eryk Tadeusz Dąbrowski urodził się 18 lipca 1911 r. w Woli Zdakowskiej koło Mielca, w diecezji tarnowskiej, w dekanacie Baranów, w Parafii Gawłuszowice, w województwie krakowskim. Jego rodzicami byli Wojciech i Maria z domu Wieczorek. Na chrzcie św. otrzymał imię Tadeusz, a ochrzcił go ks. Józef Baranowski.

Do szkoły podstawowej uczęszczał w Gawłuszowicach, a do średniej najpierw w Mielcu, w Państwowym Gimnazjum im. St. Konarskiego, w którym uczył się dwa lata, po czym w latach 1926–1929 uczęszczał do Małego Seminarium we Lwowie. Idąc za głosem powołania zakonnego, w 1929 r. złożył podanie o przyjęcie do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych i dnia 2 września tegoż roku rozpoczął nowicjat w Łagiewnikach koło Łodzi. Tutaj też otrzymał imię zakonne Eryk.

Pierwsze śluby zakonne złożył dnia 3 września 1930 r. Po nowicjacie ukończył szkołę średnią również we Lwowie. Tam też w 1932 r. rozpoczął studia, które następnie kontynuował w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie, studiując w latach 1934–1938 teologię. W dniu 4 października 1936 r. złożył w Krakowie uroczyste śluby zakonne, a przyjął 29 maja 1938 r. święcenia kapłańskie. Pracę kapłańską rozpoczął o. Eryk w klasztorze w Gnieźnie, gdzie przez rok był wikariuszem parafii.

Na kapitule prowincjalnej w 1939 roku, o. Eryk z racji swoich związków z Polską południową został przydzielony do Prowincji Południowej do miejscowości Czystki koło Lwowa. Przenosiny z Gniezna na południe Polski odbywały się w sytuacji, kiedy działania II wojny światowej zmieniły linię frontu polsko-niemieckiego i na tereny Polski wkroczyły wojska radzieckie. To spowodowało, że o. Eryk do Czystek, w których miał być wikariuszem parafii nie dotarł.

Osiadł najpierw w Skarżysku Kamiennej, po czym skierowany został do klasztoru w Łagiewnikach koło Łodzi, w którym przebywał od października do grudnia 1939 roku.

Usunięty przez okupantów niemieckich z Łagiewnik, przebywał przez trzy miesiące w domu rodzinnym. Od lutego do października 1940 roku pracował w klasztorze krakowskim, w którym pełnił obowiązki moderatora Arcybractwa Męki Pańskiej. Pozostałe lata drugiej wojny światowej spędził w Radomsku, gdzie pracował jako katecheta w szkole podstawowej. W Radomsku przebywał po zakończeniu działań wojennych, do września 1945 r.

Kolejna zmiana miejsca jego pobytu wiąże się ze skierowaniem go przez przełożonych do pracy na Dolnym Śląsku. Początkowo miał to być Karpacz, ale we Wrocławiu Administrator Apostolski ks. Karol Milik decyzję zmienił, przeznaczając go do pracy w Lwówku Śląskim, w którym osiedlały się głównie rodziny zdemobilizowanych żołnierzy polskich.. Pracę w Lwówku prowadził o. Eryk od września 1945 do kwietnia 1946 r. Przyczyną przerwania pracy w Lwówku była ciężka choroba jako następstwo trudnych przeżyć wojennych i ciężkich warunków powojennych. Ojciec Eryk musiał się poddać kilkumiesięcznemu leczeniu. Po tej chorobie przez kilka miesięcy pełnił obowiązki kapelana Sióstr Elżbietanek w Kowarach. Następny rok, a dokładniej od sierpnia 1946 r. do sierpnia roku 1947 przebywał w klasztorze w Jaśle, pełniąc tam obowiązki wikariusza klasztoru.

13 sierpnia 1947 roku zdarzył się wypadek, który bardzo zaważył na dalszym życiu o. Eryka. W tym dniu został on aresztowany przez Urząd Bezpieczeństwa pod zarzutem tzw. „szeptanej propagandy” przeciwko ówczesnym polskim i radzieckim przywódcom politycznym, o których w kronice klasztornej napisał kilka niepocholebnych opinii. Za to osadzony został w więzieniu w Rzeszowie. Ośmiomiesięczny pobyt w więzieniu bez wątpienia należał do najtrudniejszego okresu życia o. Eryka i pogorszył jeszcze bardziej stan jego zdrowia. Zwolnienie z więzienia w Rzeszowie nastąpiło 3 kwietnia 1948 roku.

Wskutek trudności zdrowotnych o. Eryk został skierowany przez władze zakonne do klasztoru w Horyńcu, a ks. abp Eugeniusz Baziak mianował wikariuszem tamtejszej parafii. Na tym stanowisku o. Eryk pracował prawie dwa lata. W czerwcu 1950 r. został przeniesiony do Szklarskiej Poręby, gdzie pracował przez dziewięć lat również jako wikariusz parafii. Opierając się na wspomnieniach i opowiadaniach o. Eryka, można przypuszczać, że te lata uważał on za szczególnie pomyślne dla siebie. Właśnie tam, gdzie przebywał do października 1959 czuł się dobrze i tu znalazł bliskiego mu duchowo człowieka, artystę-malarza, Vlastymila Hofmana, z którym się zaprzyjaźnił i którego wysoko cenił.

Przez następne 10 lat o. Eryk był kilka razy przenoszony: od listopada 1959 r. do października 1961 przebywał w Jaśle jako moderator Arcybractwa Różańca św.,

następnie (od października 1961 do września 1963) jako spowiednik sióstr, po czym jako prokurator klasztoru w Sanoku (od września 1963 do roku 1966). W latach 1967–68 pracował w klasztorze w Przemyślu jako spowiednik, kaznodzieja i pomoc duszpasterska w okolicznych kościołach, a pd roku 1968 do 1969 w Krośnie, gdzie pełnił te same posługi duszpasterskie, co w Przemyślu.

Pod koniec czerwca 1969 r. otrzymał o. Eryk ostatnią obediencję do klasztoru w Rychwałdzie. Przeżył tutaj 20 lat. I tutaj również pracował jako spowiednik i kaznodzieja, odprawiając nabożeństwa w sanktuarium Matki Bożej Rychwałdzkiej i pomagając w sąsiednich parafiach.

Z upływem lat o. Eryk coraz bardziej zapadał na zdrowiu. Jednak dane mu było przeżyć ważny moment życia, mianowicie złoty jubileusz kapłaństwa. Uroczystość tę obchodził 29 maja 1988 roku, dokładnie w pięćdziesiątą rocznicę święceń kapłańskich. Stan jego zdrowia w tym czasie był na tyle dobry, że sam mógł odprawić jubileuszową mszę św. i obrzędy związane z tą uroczystością, spełniając je spokojnie i pogodnie. Szczególnie cieszył się przesłanymi życzeniami od Ojca Świętego Jana Pawła II, przekazanymi przez arcybiskupa E. Martynę oraz życzeniami od metropolity krakowskiego kardynała Franciszka Macharskiego.

Trudno było wówczas przypuszczać, że ta poprawa zdrowia o. Eryka była przejściowa. W lecie 1989 zaczął on odczuwać coraz poważniejsze dolegliwości, które nasiliły się w ostatnim miesiącu życia. Przez ten czas nie wstawał już z łóżka. W przeddzień zgonu przyjął święte sakramenty. Swoje ziemskie życie zakończył 20 października 1989 roku po południu, dopełniając 78 lat swojego życia, w tym 60 lat w zakonie i 51 w kapłaństwie.

Pogrzeb o. Eryka Tadeusza Dąbrowskiego odbył się 23 października 1989 r. o godz. 12-ej. Mszę św. koncelebrowaną odprawiło 40 kapłanów prowincji pod przewodnictwem ks. bpa Albina Małysiaka. Kazanie wygłosił o. Ambroży Wójtowicz. Za udział w pogrzebie biskupowi, kapłanom z okolicy, ojcom o braciom z innych klasztorów, rodzinie zmarłego oraz licznie przybyłym wiernym z Rychwałdu i Rychwałdku podziękował o. prowincjał Zdzisław Gogola. Po mszy św. ciało zmarłego odprowadzono na cmentarz parafialny i złożono w zakonnym grobowcu.

O. Marek Hałambiec, wikariusz prowincji podał w nekrologu pośmiertnym następującą charakterystykę o. Eryka: "Ś.p. o. Eryk Dąbrowski był człowiekiem spokojnym, skłonnym do zgody i cierpliwym. Odznaczał się ponadto życzliwością, taktem i kulturą w zachowaniu wobec ludzi. Był zakonnikiem dobrym i cenił powołanie, a przepisy i zwyczaje zakonne starał się zachowywać wiernie. Również w wielkiej cenie miał powołanie kapłańskie, a wypływające ze święceń obowiązki spełniał ofiarnie. Żegnając zmarłego Współbrata modlimy się o to, aby Pan wynagrodził go za wielkie dobro i Sam był jego światłem i zbawieniem".

2. Ślady pracy kapłańskiej o. Eryka pozostawione w Archiwum Prowincji oo. Franciszkanów w Krakowie:

- Archiwalia o. Eryka: *Kazania niedzielne*, 51 kazań, ss. 326 (Teczka A)
- Archiwalia o. Eryka: *Kazania świąteczne*, 74 kazania, ss. 777 (Teczka B)
- Archiwalia o. Eryka: *Kazania maryjne*, 58 kazań, ss. 522 (Teczka C)
- Archiwalia o. Eryka: *Kazania cyklowe* (9) i *pasyjne* (22), 31 kazań, ss. 242 (Teczka D)
- Archiwalia o. Eryka: *Kazania okolicznościowe*, 33 kazania, ss. 263 (Teczka E)
- Archiwalia o. Eryka: *Kazania lub wypiski z innych autorów*, 70 kazań, ss. 520 (Teczka F)
- Archiwalia o. Eryka: *Zeszyty – Rękopisy kazań na niedziele i święta oraz nauk rekolekcyjnych*, 324 kazania i zapiski, ss. 2862 (Teczka G)
- Archiwalia o. Eryka: *Kazania dodatkowe*, 45 kazań, ss. 94 (Teczka H)
- *Krótki rys biograficzny Władysława Hofmana*, Radomsko, 25.10.1960 r. ss. 11. (sygn. E-I. 276)

Źródła:

1. Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie: Teki akt personalnych o. Eryka
2. Archiwum Prowincji: Archiwalia o. Eryka (Teczka A, B, C, D, E, F, G, H)
3. Liber scholaris Collegii in Conv. Cracov. (B-VIIc-19)
4. Kandydaci do Zakonu OO. Franciszkanów Prowincji Polskiej 1922–1946 (B-VIIb-5)

OMÓWIENIA I RECENZJE

NOWE SERIE WYDAWNICZE

1. *Seria Kolbiańska*

Miłość, która zwycięża nienawiść. Św. Maksymilianowi w 60. rocznicę męczeńskiej śmierci, Kraków 2002, ss. 82.

Pierwsza pozycja w nowej serii Instytutu Studiów Franciszkańskich „Seria Kolbiańska” – zatytułowana została *Miłość, która zwycięża nienawiść*. Tytuł ten jest nawiązaniem do słów o. Maksymiliana, które zostały użyte również jako motto i tytuł sesji, zorganizowanej przez ISF w październiku roku 2001. Sesja ta zapoczątkowała cykl spotkań, dedykowanych Świętemu z Niepokalanowa, na które organizator spotkań – ISF – zaprasza wybitnych twórców nauki i sztuki, przedstawicieli mediów oraz teologów do przedstawienia ze swojego punktu widzenia o. Maksymiliana Kolbego. Spojrzenie na postać św. Maksymiliana oczyma zarówno duchownych jak i świeckich, teologów, artystów, dziennikarzy, poprzez teksty wygłaszane na kolbiańskim spotkaniu i później wydrukowane, były dobrym akcentem towarzyszącym uroczystościom związanym ze św. Maksymilianem i z obchodzonymi w 2002 roku okrągłymi rocznicami związanymi ze św. Maksymilianem, mianowicie z: założeniem Rycerstwa Niepokalanej oraz z ogłoszeniem ojca Maksymiliana świętym.

W książce *Miłość, która zwycięża nienawiść* omówione zostało życie i zasługi św. Maksymiliana dla rozwoju mediów, szczególnie dla prasy i radia. Dowiedzieć się można, że media były pasją o. Kolbego, a jednocześnie polem ewangelizacji, oraz że o. Maksymilian to nie tylko świetny wydawca w przedwojennej Polsce, ale także znakomity wzorzec dla współczesnych mediów katolickich. W tomiku zamieszczone zostały materiały z sesji z 2001 roku, na której zostało wygłoszonych pięć referatów: Z. J. Kijasa OFMConv, *Maksymilian M. Kolbe, czyli: Jak żyć i zwyciężać oddając życie* (ss. 13–30); bpa A. Lepy, *Św. Maksymilian M. Kolbe a media* (ss. 31–40); S. Rodzińskiego, *Na marginesie ikonografii św. Maksymiliana* (ss. 41–51); J. M. Jackowskiego, *Aktualność przesłania św. Maksymi-*

liana dla katolików świeckich (ss. 53–62); P. Lenarta OFMConv, *Rycerz Niepokalanej w planach św. Maksymiliana Marii Kolbego* (ss. 63–79).

Tom rozpoczyna się *Wstępem* bpa Tadeusza Rakoczego (ss. 5–8) oraz *Kazaniem* ks. kard. Franciszka Macharskiego, wygłoszonym podczas Mszy świętej w 60. rocznicę śmierci Świętego z Niepokalanowa (ss. 9–12).

Książkę kończy *Post Scriptum – Św. Maksymilian – Patronem Obrońców Życia* (ss. 81–82).

Kolejna sesja poświęcona Maksymilianowi Marii Kolbemu odbyła się w 2002 roku, również w październiku. Tym razem tematem spotkania było „Ubóstwo środków – skuteczność działania”.

2. Biblioteka Instytutu Studiów Franciszkańskich

W istniejącej od 2001 roku serii Instytutu Studiów Franciszkańskich, ukazały się w roku 2002 cztery książki, z których dwie przetłumaczone zostały z języka włoskiego, dwie zostały napisane specjalnie dla serii ISF.

T. 3. Cesare Vaiani OFM, *Droga św. Franciszka z Asyżu* [tłum. W. Michalczyk OFM], Kraków 2002, ss. 101.

Tłumaczenie z włoskiego książki Cesare Vaianiego OFM stanowi syntezę duchowości franciszkańskiej na podstawie pism św. Franciszka. Włoski Autor w swojej pracy koncentruje się na duchowości „świętofranciszkowej”, za przedmiot analizy biorąc pisma Ojca Serafickiego. Tym samym Autor popiera coraz to bardziej popularne stanowisko w kręgu studiów franciszkańskich, że Franciszek nauczał nie tylko poprzez swój przykład i postawę, gdyż był „prosty i niewykształcony”, ale że był też prawdziwym „mistrzem”, który poprzez swoje pisma nauczał jasno i konsekwentnie.

Cesare Vaiani OFM, ur. w 1954 r. w Mediolanie. Jest wykładowcą teologii duchowości i historii duchowości średniowiecznej na Wydziale Teologicznym Północnych Włoch (Mediolan) i w Studium Teologicznym św. Bernardyna w Weronie. Jest autorem wielu artykułów, a także jeszcze jednej książki *Widzieć i wierzyć. Doświadczenia chrześcijańskie Franciszka z Asyżu*, Mediolan 2000, ss. 175.

T. 4. Tomasz Jank OFMConv, *Ikona Krzyża z San Damiano*, Kraków 2002, ss. 71.

Opracowania po polsku doczekał się krzyż z San Damiano, w książce Tomasza Janka OFMConv, *Ikona Krzyża z San Damiano*. Książka przedstawia jedną z najcenniejszych franciszkańskich relikwii, noszącą zresztą miano „Krzyża franciszkańskiego”, chyba najbardziej znanego oraz najczęściej kopiowanego i reproduktowanego przedstawienia Ukrzyżowanego. Krzyż, pochodzący z małego kościółka w San Damiano, od samego początku wiązany był ze św. Franciszkiem i z miejscem, które Poverello nawiedzał na początku swojej drogi w poszukiwaniu Boga.

Z książki *Ikona Krzyża z San Damiano* możemy dowiedzieć się o historii Krzyża, o jego pochodzeniu, przeczytać o poszczególnych, analizowanych przez o. Tomasza fragmentach tego bizantyjskiego wyobrażenia Jezusa.

Wprowadzenie do książki poprzez zarysowanie tematyki ikonograficznej, omówienie symboliki kolorów zastosowanych przez artystę przy namalowaniu krzyża, wprowadzenie wielu cytatów biblijnych mających związek ze scenami przedstawionymi na krzyżu sprawia, że książkę o. Tomasza: teologa, historyka sztuki i malarza czyta się z wielkim zainteresowaniem.

T. 5. Zdzisław J. Kijas OFMConv, *Modlitwa i kontemplacja św. Franciszka. Zmieniać świat i odmieniać serce człowieka modlitwą*, Kraków 2002, ss. 140.

Temat modlitwy, a szczególnie modlitwy kontemplacyjnej w życiu św. Franciszka nie należy do zagadnień łatwych i chętnie podejmowanych przez autorów franciszkańskich, o czym świadczy mała liczba publikacji na ten temat. Przyczyn należy szukać w osobie samego Franciszka, który nie będąc teoretykiem, był przede wszystkim praktykiem modlitwy mistycznej, której szczyty osiągnął jak mało który ze świętych, a może jak żaden inny ze świętych.

W książce *Modlitwa i kontemplacja św. Franciszka*, o. Zdzisław wprowadza nas w temat modlitwy św. Franciszka rozpoczynając od rozważań nad czasami nam współczesnymi, zastanawiając się nad tym, jakie miejsce ma modlitwa w życiu ludzi, którym przyszło żyć w świecie postępującej sekularyzacji, a więc w świecie, w którym często żyje się tak „jak gdyby Bóg nie istniał”.

Kolejne rozdziały książki to analiza modlitwy i kontemplacji św. Franciszka. Ujęte w trzy podstawowe rozdziały: *Franciszek modlący się o każdym czasie i miejscu*; *Franciszek widzący potrzeby człowieka w Chrystusie* i *Franciszek rzucający wyzwanie światu* – przedstawiają problemy modlitwy Franciszkowej opisywanej przez jego biografów, a także analizowane przez autora książki.

T. 6. Martino Conti, *Tożsamość franciszkańska braci i sióstr Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka. Komentarz do Reguły* [tłum. B. Gancarz OFMConv], Kraków 2002, ss. 227.

Tekst Reguły jest dokumentem przede wszystkim duchowym. Przedstawia charakterystyczny dla braci i sióstr Trzeciego Zakonu sposób życia Ewangelią. Zawiera ponadto, jako cechę wspólną dla wszystkich rodzin franciszkańskich, charakterystyczne dla nich cechy: modlitwę, minoritas, ubóstwo i pokutę przeżywaną we wspólnocie.

Sam tekst Reguły nie jest duży, składa się z prologu, dziewięciu rozdziałów i epilogu (ss. 20–32). W Regule TOR-u odwołano się do tych samych słów, jakich używał św. Franciszek, i które nadal zachowują swoją aktualność.

Natomiast w obszernym *Komentarzu do Reguły* (ss. 35–225) o. Conti bardzo szczegółowo objaśnia poszczególne jej fragmenty, odwołując się zarówno

do pism św. Franciszka, jak też porównując je z odpowiednimi fragmentami ze Starego i Nowego Testamentu.

Polskiego przekładu *Komentarza do Reguły* dokonał o. Bruno Gancarz OFM-Conv, natomiast zamieszczony na początku książki tekst samej Reguły jest przedrukiem wcześniejszego jej tłumaczenia z 1983 r., o. Stanisława Wójcika CSrR. Tłumaczenie to zostało poprawione przez oo. kapucynów: E. Szelachowskiego i G. Bartoszewskiego.

Reguła Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka, wspólna dla ponad czterystu Kongregacji (ponad 200 tys. osób), które odwołują się do św. Franciszka została zatwierdzona przez papieża Jana Pawła II, 8 grudnia 1982 r.

Wanda Stępnia-Minczewska

Walerian Bugel, *Příruční polsko-český slovník teologického názvosloví*, Refugium Books Olomouc 2000

Od lat 90-tych na polskim rynku wydawniczym można zaobserwować wzrost zainteresowania, mało popularnymi dotychczas, pozycjami z dziedziny bohemistyki. Dotyczy to również leksykografii. O ile w okresie powojennym jedną z podstawowych trudności w rozwijaniu kontaktów polsko-czeskich był brak dobrych słowników i związane z tym trudności translatorskie¹, tak teraz powoli sytuacja ta ulega zmianie. Wydawane są zarówno słowniki kieszonkowe, jak i duże, przydatne specjalistom. Pierwsze ze względu na małe rozmiary i popularny charakter są przeznaczone głównie dla turystów odwiedzających naszych południowych sąsiadów. W ten sposób charakteryzuje swój słowniczek Józef Zarek (J. Zarek, *Kieszonkowy słownik czesko-polski, polsko-czeski*, Warszawa 2000). Podobny charakter, choć nieco większy rozmiar, ma dwustronne wydawnictwo cieszyńskie (Krzysztof Bajger, *Česko-polski, polsko-český obustranný slovník*, Český Těšín 1999). Obydwa jednak nie są wystarczające dla osób próbujących sił np. w translatoryce.

Dla nich pomocą mogą służyć dwa duże wydawnictwa, bardzo długo oczekiwane, gdyż wcześniejsze słowniki autorstwa Bohumila Vydry (*Slovník polsko-český, Česko-polský slovník*, Praga 1954) mocno się zdezaktualizowały. W roku 1991 ukazał się *Slovník česko-polski – Janusz Siatkowski, Mieczysław Basaj Slovník česko-polski, Česko-polský slovník*, Warszawa-Praga, 1991. Zawiera on około 53 000 haseł oraz 28 000 wyrażen i zwrotów języka czeskiego wraz z polskimi ekwiwalentami. Obejmuje współczesne słownictwo ogólne (literackie i potoczne), terminologię specjalną – naukową i techniczną na poziomie szkoły średniej, pewną ilość zwrotów przestarzałych i archaizmów, wyrazów pochodzenia obcego, regionalnych i środowiskowych, wulgaryzmów występujących w literaturze. Niestety nakład został wyczerpany i aktualnie słownik ten nie jest dostępny w sprzedaży.

Drugim ze wspomnianych dużych słowników jest opracowany pod redakcją Karela Oliwy (*Polsko-český slovník*, t. 1–2, Karel Oliwa [red.], Academia Praha 1994). Prace trwające bardzo długo, bo od połowy lat 50-tych spowodowały, że zebrany już materiał trzeba było raz jeszcze przejrzeć i uzupełnić. Obecne, pierwsze wydanie obejmuje około 80 000 haseł języka literackiego i potocznego, związki frazeologiczne, terminy techniczne, technologiczne, biologiczne, socjologiczne. Dostępne było zarówno w Polsce jak i w Czechach.

¹ Por. J. Baluch, *Czeska literatura w Polsce*, w: A. Brodzka [red.], *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Wrocław 1993, s. 160.

Osobną kategorię stanowią dwa słowniki frazeologiczne z lat 90-tych. W Lublinie (Halina Pietrak-Meiser, *Słownik frazeologiczny czesko-polski*, Lublin 1993) został opublikowany leksykon (oparty na pracy doktorskiej) zawierający około 5 700 czeskich jednostek frazeologicznych wraz z ich polskimi odpowiednikami.

Nieco inny charakter ma wydany trzy lata później słownik Teresy Zofii Orłós i Joanny Hornik (T. Z. Orłós, J. Hornik, *Czesko-polski słownik skrzydlatych słów*, Kraków 1996). Obejmuje on 950 czeskich *skrzydlatych* słów. To pierwsza tego typu publikacja na terenie obu naszych państw, adresowana głównie do polskich bohemistów, czeskich polonistów, studentów i tłumaczy. Na uwagę zasługuje też fakt, że tam, gdzie to było możliwe zamieszczono odpowiedniki angielskie.

Wspomniany wyżej słownik można by zaliczyć już do specjalistycznych. Niewątpliwie zaś do takich trzeba też zaszeregować wydany nakładem czeskiego wydawnictwa REFUGIUM BOOKS *Podręczny polsko-czeski słownik terminologii teologicznej* (Walerian Bugel, *Příruční polsko-český slovník teologického názvosloví*, Olomouc 2000). Zawiera on przeszło 2500 haseł zgromadzonych tu głównie na podstawie opublikowanych dotychczas tomów *Encyklopedii Katolickiej* (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1973), a ponadto słowników teologicznych i podręczników poszczególnych dyscyplin teologicznych. Na końcu zamieszczono także aneks zawierający: tytuły ksiąg Pisma Św., nazwy liturgii, soborów, tytuły i skróty dokumentów II Soboru Watykańskiego oraz nazwy kongregacji przy Stolicy Apostolskiej i rad papieskich.

Autorem tego nowatorskiego leksykograficznego przedsięwzięcia jest doktor teologii Walerian Bugel – aktualnie pracownik Katedry Duchowości, Dialogu Międzyreligijnego i Studiów Chrześcijańskiego Wschodu (*Katedra spirituality, mezináboženského dialogu a studii křesťanského východu*) na Wydziale Teologicznym na Uniwersytecie Franciszka Palckiego w Ołomuńcu. W latach 90-tych był stypendystą Fundacji Jana Pawła II, a studia doktoranckie ukończył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jak sam przyznaje we wstępie, podobny słownik powinien być powstać przed laty. Nie pozwalały na to jednak okoliczności polityczne. Zrodził się on z potrzeby, by ułatwić sięganie po bogatą działalność wydawniczą polskich oficyn religijnych czeskim czytelnikom – głównie studentom teologii i duchowieństwu. Systematyczne prace rozpoczął autor w roku 1989, kiedy pojawiła się szansa, by wydawnictwo o takim charakterze mogło się ukazać. Chwile wątpliwości ogamęły leksykografa, gdyż wówczas przecież był w przygotowaniu wspomniany wcześniej duży słownik polsko-czeski pod redakcją Karela Olivý. Jednak, jak się okazało, zawierał on mało pojęć z dziedziny teologicznej. Bugel zwraca uwagę, że jakkolwiek skupia się na terminologii katolickiej, otwarty jest również i na inne wyznania, zwłaszcza na teologię wschodnią, która pozostaje w sferze jego naukowych poszukiwań i badań.

Niewątpliwym problemem, jaki napotykał, był brak ciągłości w rozwoju myśli teologicznej w Czechach, spowodowany wiadomymi historycznymi i poli-

tycznymi względami. Nierzadko chodziło wręcz o tworzenie nowych, czeskich pojęć, o kwestie ortograficzne, czy też zapisu podstaw słowotwórczych z języków klasycznych, zwłaszcza z greki. Bugel przyznaje, że sam zdecydował się również na zakończenie *-ismus*, choć może się ono wydawać nieco archaiczne². Podobnie postępował, zamieszczając np. dwie formy: starszą, czeską *kristologie*, obok zdającego się zwyciężać *christologie*.

Ostatnią kwestią, na którą zwraca uwagę sam autor, jest nadzieja, że być może słownik ten stanie się podniętą do dyskusji, która doprowadziłaby do standaryzacji czeskiej terminologii teologicznej.

Wydanie tego leksykonu spowodowane było coraz większym zainteresowaniem ze strony czeskich studentów, naukowców, duchowieństwa polską myślą teologiczną. Nasuwa się pewna analogia. Na początku polskiej państwowości i organizowania życia kościelnego na naszych ziemiach, język polski czerpał z łaciny i greki za pośrednictwem czeskiego. Wystarczy podać najbardziej oczywiste przykłady: łac. *angelus*, czes. *anděl*, pol. *anioł*, łac. *pater*, czes. *páteř*, pol. *pacierz*³. Później zaś w XVI wieku polski ewangelik Hieronim Sandecki-Malecki w swym dziele pt. *Podtylla domowa* napisał: „Czechowie są pirwszy niżeli Polacy w przekładaniu Biblijej i innych ksiąg Luterowych na czeski język, a dlategoż my Polacy musieliśmy wiele słów od Czechów brać i dzisiejszego czasu, a zwłaszcza w teologii wiele ich brać i onych używać musimy”⁴.

Teraz zatem, w pewnym sensie, przyszedł czas „spłacania długów”.

Publikacja, o której mowa ukazała się w ramach projektu *Wspólna Europa i chrześcijaństwo (Jednotná Evropa a křesťanství)*, co też wydaje się nie być bez znaczenia. Warto wspomnieć, że kontakty polskich i czeskich teologów ciągle się pogłębiają. Wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego współpracują z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Karola w Pradze i tamtejszym seminarium duchownym. Od kilku lat opolski arcybiskup Alfons Nossol wysyła alumnów Wyższego Seminarium Duchownego na studia na Wydziale Teologicznym św. Cyryla i Metodego na Uniwersytecie Palckiego w Ołomuńcu, a potem do duszpasterskiej pracy na Morawach i w Czechach. Tak więc widać, że tenże leksykon wyrasta z potrzeby chwili i jest przykładem dobrego i potrzebnego wydawnictwa.

Aleksandra Pająk (Opole)

² Podobnie postąpił tłumacz niemieckiego słownika teologicznego - Ondřej Bastl: Rudolf Fischer-Wollpert, *Malý teologický slovník – Přehled papežů*, Praha 1995.

³ E. Siatkowska, *Rodzina języków zachodniosłowiańskich*, Warszawa 1992, s. 77.

⁴ Cyt. za T. Z. Orłóš, *Tysiąc lat czesko-polskich związków językowych*, Kraków 1993, s. 26.

Wyjaśnienia do 10 tomu „W nurcie franciszkańskim”

Przy czytaniu 10 tomu „W nurcie franciszkańskim (2001)” nasunęła mi się potrzeba wyjaśnienia i uzupełnienia niektórych zdarzeń czy twierdzeń, których albo byłem uczestnikiem, świadkiem bądź tylko je znającym.

Do s. 283. – W moim omówieniu *Katalogu 2000 Franciszkańskiej Prowincji Matki Bożej Niepokalanej w Polsce...*, wniosłem poprawkę do zdania z *Katalogu* (s. 213), iż „podczas wojny istniało przejściowo studium filozoficzno-teologiczne w Niepokalanowie”. Na skutek pomyłki w druku mój tekst został zniekształcony, mianowicie: „I tu trzeba wnieść poprawkę, ponieważ podczas wojny istniało w Niepokalanowie nie studium filozoficzno-teologiczne, ale studium licealne, filozoficzne i teologiczne” (s. 283). – Otóż, to zdanie zostało w druku okaleczone. Pełny jego tekst winien brzmieć następująco: „...podczas wojny istniało w Niepokalanowie nie studium filozoficzno-teologiczne, ale studium licealne i filozoficzne dla tych kleryków, którzy nie mogli zostać wysłani do Lwowa, gdzie mimo wielkich trudności w naszym klasztorze funkcjonowało studium licealne, filozoficzne i teologiczne”. Właśnie m.in. ja byłem podczas wojny w Niepokalanowie alumnem owego studium licealnego i filozoficznego. Dlatego na tej poprawce bardzo mi zależało [Por. C. Niezgoda, *To jest Święty. Rzecz o świętym Maksymilianie Marii Kolbem*, Kraków 2001, s. 168n., 196].

Do s. 101. – O. Józef Marecki OFM-Cap w *Albumie cudownych obrazów Matki Bożej w Polsce* (Aneks 2) wymienił:

„Kalwaria Pałacowska

Kalwaria Zebrzydowska – klasztor franciszkanów konwentualnych”.

Jest to jakiś chochlik drukarski, bo winno być:

„Kalwaria Pałacowska – klasztor franciszkanów konwentualnych.

Kalwaria Zebrzydowska” – klasztor bernardynów.

Do s. 109 i 121. – W artykule Barbary Pieczary: *Bernardino Rizzi OFM-Conv. Artysta muzyk, pedagog krakowski w latach 1928–1938*, trzeba najpierw poprawić datę w tytule, bo o. Rizzi działał w Krakowie nie w latach 1928–1938, ale w latach 1922–1932. Ponadto w odniesieniu do utworu Rizzi’ego *Odpust kalwaryjski* autorka zapisała, iż „Kompozycja ta, to ultra realistyczny obraz muzyczny scen rozgrywających się podczas odpustu na Kalwarii Zebrzydowskiej”. – Otóż, o ile wiem, o. Rizzi nie kontaktował się z Kalwarią Zebrzydowską

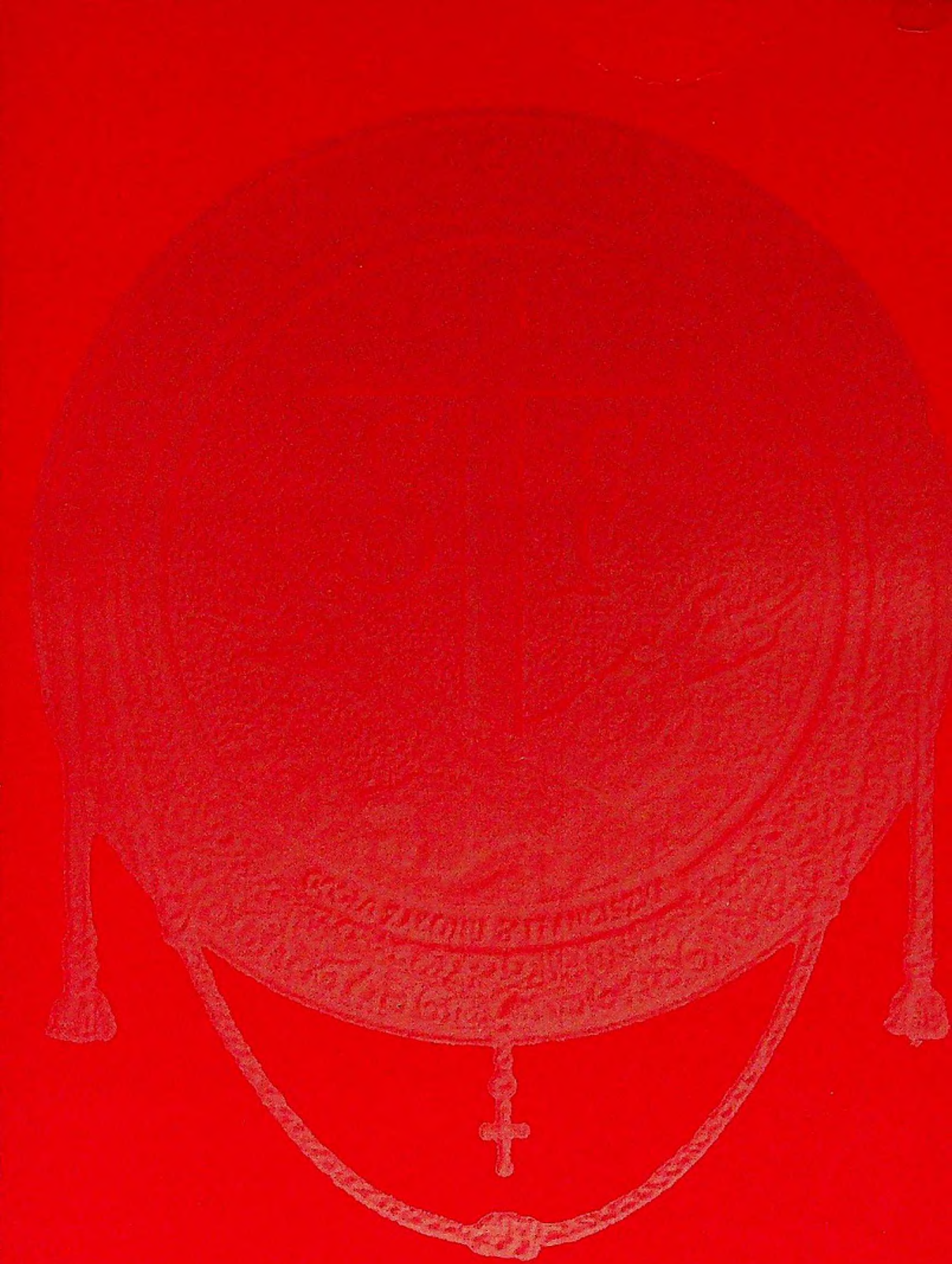
ojców bernardynów, ale z Kalwarią Paclawską k/Przemysła, jako z Kalwarią swojego zakonu i prowincji franciszkanów. Znał ją z osobistego udziału w wielkim odpuszcie odbywanym przed Uroczystością Matki Bożej Wniebowziętej, zawsze od 11 do 15 sierpnia, już wtedy, gdy był klerykiem w Krakowie, a więc w roku 1910, a potem gdy był członkiem klasztoru krakowskiego w dziesięcioleciu 1922–1932. Wiem o tym, że był urzeczony atmosferą tamtejszych uroczystości, folklorem religijno-maryjnym pielgrzymów, tak Polaków jak i Rusinów.

Do s. 175. – W artykule *Z życia Kościoła rzymskokatolickiego we Lwowie w latach 1939–1945...* autor Zdzisław Gogola OFMConv wymienia kościół Niepokalanego Poczęcia NMP i klasztor przy ul. Lenina 2 jako obiekt sióstr klarysek. Równocześnie w danych historycznych zamieścił informację, że „Klaryski przybyli do Lwowa w 1482 roku” (s. 178). – Otóż, informacja ta polega jest nieoprozumieniem, gdyż sióstr klarysek (OSC) nigdy we Lwowie nie było, natomiast były siostry bernardynki, „nazywane od końca XVI w. (...) niewłaściwie klaryskami” (H.E. Wyczawski OFM, *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 527). Mianowicie, nazywanie sióstr bernardynek klaryskami było następstwem reformy potrydenckiej, zarządzanej przez papieża Piusa V. W roku 1568 wydał on bullę, wprowadzającą do domów sióstr zakonnych, a więc i do bernardynek polskich, klauzurę i śluby uroczyste. Tę reformę w domu bernardynek lwowskich wprowadził prowincjał Gąsiorek w roku 1595. W ten sposób zupełnie zmienił profil klasztoru sióstr bernardynek we Lwowie, gdyż przed reformą były wspólnotą czynną, a po reformie stały się klasztorem klauzurowym i kontemplacyjnym, podobnym do klasztorów sióstr klarysek. Dlatego znalazło to odbicie w ich nazwie popularnej. Przedtem zwano je: kletki, bernerdynki, tercjarki, a po reformie bernardynki lub klaryski (por. K. Kantak, *Bernardyni Polscy*, t. 1, Lwów 1933, s. 255, 266, 277; t. 2, Lwów 1933, s. 361).

Do s. 187 i 188. – W biogramie *Wojciech Antoni Zmarz OFMConv (1907–1990)* Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv m.in. zapisał: „Ponadto o. Wojciech był kuratorem kilku zgromadzeń zakonnych, zwłaszcza żeńskich. Współpracował z wieloma z nich przy odnowie konstytucji zakonnych po Soborze Watykańskim II, służąc konsultacjami prawnymi oraz sporządzając przekłady wielu konstytucji i statutów zakonnych na j. polski. Wyraz tej żmudnej pracy łatwo dostrzec w wykazie pozycji dorobku pisarskiego o. Wojciecha” (zob. Aneks, s. 183). – Otóż, o. Wojciech Zmarz był kuratorem sióstr augustianek, sióstr marianek, sióstr michałitek, sióstr sercanek, a także pracował przy sporządzeniu ustaw dla Zgromadzenia Sióstr Św. Elżbiety w Cieszynie. O ile pamiętam, była to ostatnia jego praca. Właśnie rano 8 grudnia 1990 roku miał pojechać do Cieszyna z przygotowanym tekstem tych ustaw, nabył potrzebny bilet na autobus, ale właśnie w trakcie tego przygotowania wieczorem 7 grudnia odszedł

do Pana, doznawszy ataku serca. Duże zasługi oddawał siostrom michalitkom w Miejscu Piastowym, za co one były mu wdzięczne. M.in. pamiętam – gdyż byłem wówczas w ich domu generalnym, zbierając archiwalny materiał do pracy o założycielach michalickich: sł. b. Bronisławie Markiewiczu i sł. b. Annie Kaworek – że o. Wojciech poświęcił wiele czasu na przygotowanie dla nich nowych, posoborowych konstytucji. Mianowicie, przy pomocy jednej z sióstr michalitek, biegłej w języku niemieckim, poprawiał wówczas niemieckie tłumaczenie konstytucji dokonane przez germanistę, które miało być przedstawione Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia. Był to duży trud o. Wojciecha, ponieważ ów tłumacz nie znał terminologii kanonicznej ani odnośnych realiów życia zakonnego. Dla o. Wojciecha była to wówczas wręcz syzyfowa praca. Zawsze pracował tak dokładnie, iż jego teksty nie potrzebowały korekty.

Cecylian Niezgoda OFMConv



ISSN 1427-292X