

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM PIERWSZY

M. H. H.

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM I



X. W. K.

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO
DIECEZJALNE
OLSZTYN 1964

NIHIL OBSTAT:

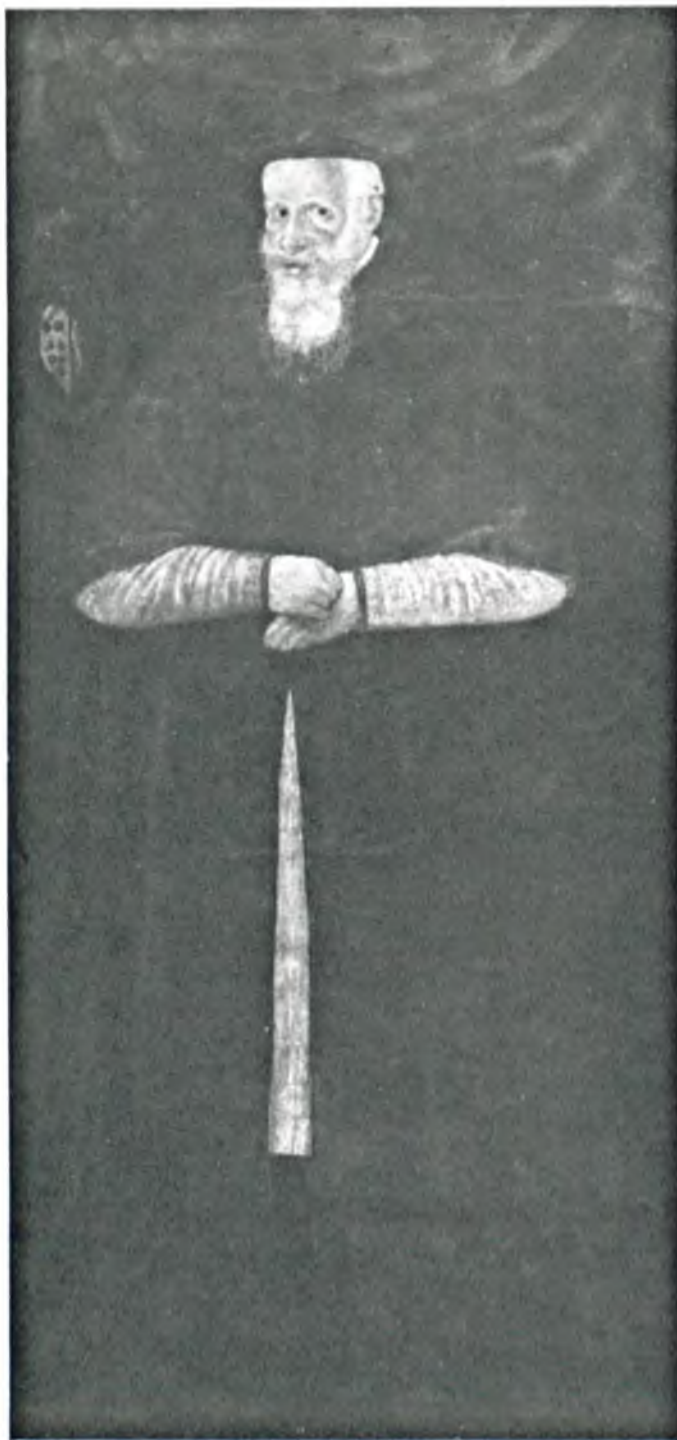
(—) *Ks. Mgr Antoni Jagłowski*
Protonotariusz Apostolski

IMPRIMATUR:

† *Tomasz Wilczyński*
Biskup Olsztyński
Ks. Dr Czesław Kulikowski
Kanclerz Kurii

Olsztyn, 22 lutego 1965
Nr 484/65

WARMINSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
Wydanie I. Nakład 1500 egz. Format B5. Ark. druk. 31,75.
Krakowskie Zakłady Graficzne, Nr 6, Kraków, ul. Orzeszkowej 7.
Zam. 432/64, W-029



1. PORTRET KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA Z DRUGIEJ POŁOWY WIEKU XVI.

DIVI
STANISLAI CARDINALIS HOSII
EPISCOPI WARMIENSIS
IN CONCILIO TRIDENTINO LEGATI
PIAE MEMORIAE
A SEMINARII WARMIENSIS ERECTIONE
QUARTO DECURRENTE SAECULO
1565 — 21 VIII — 1965
HOSIANI SEMINARII MAGISTRI
D. D. D.

SŁOWO WSTĘPNE

Na Warmii od dawna istniały tradycje naukowe. W atmosferze tych tradycji wychował się i kształcił uczony genialny, Mikołaj Kopernik, który wiedzą swoją opromienił Warmię blaskiem nieśmiertelnym. Biskupami Warmii byli znakomici uczeni i pisarze jak: Jan Dantyszek (1537—1548), Stanisław Kardynał Hozjusz (1551—1579), Marcin Kromer (1579—1589), Jan Stefan Wydźga (1659—1679), Andrzej Chryzostom Załuski (1698—1711), Adam Stanisław Grabowski (1741—1766) i Ignacy Krasicki (1767—1795). Same ich nazwiska mówią za siebie i sławią Warmię.

Pod ich patronatem zrodził się na Warmii ruchliwy ośrodek nauki. W r. 1565 powstało słynne na całą Polskę *Collegium Hosianum*. W latach 1565—7 zostało erygowane pierwsze w Polsce Seminarium Duchowne. W r. 1578 rozpoczęło swoją działalność Seminarium Papieskie, zwane Alumnatem Papieskim, celem przygotowania misjonarzy dla krajów protestanckich północnej Europy. Wszystkie te instytucje znajdowały się w Braniewie, które nazwano „Atenami Pruskimi”. Tutaj też od r. 1589 działała drukarnia, wydająca książki w różnych językach, łacińskim, polskim, niemieckim i francuskim.

Tradycje naukowe Warmii przetrwały rozbiory i utrzymały się do ostatnich czasów. Żywy ruch naukowy nadal koncentrował się w Braniewie, gdzie od r. 1818 istniało *Liceum Hosianum*, zorganizowane na wzór uniwersytecki i przekształcone w r. 1912 w Akademię. Uczni warmińscy przystąpili do wydawania od r. 1860 cennego dzieła „*Monumenta Historiae Warmiensis*” i czasopisma „*Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*”.

Po ostatniej wojnie Warmia wróciła do Polski. Odbudowując życie administracyjne, ekonomiczne, oświatowe i kościelne, nie zapomniano o dawnych tradycjach naukowych i podjęto twórcze badania polskiej nauki. Owocem ich jest szereg pożytecznych rozpraw i założenie wartościowych czasopism naukowych pt. „*Komunikaty Mazursko-Warmińskie*” i „*Rocznik Olsztyński*”. Obecnie zespół profesorów Warmińskiego Seminarium Duchownego „*Hosianum*” wydaje pierwszy tom „*Studiów Warmińskich*”, będących wynikiem ich pracy naukowej na polskiej Warmii.

Chlubne warmińskie tradycje naukowe dalej się utrzymują. Ośrodek ich przesunął się teraz z Braniewa do Olsztyna.

REDAKCJA



STOSUNEK DO NAUKI I SZTUKI BISKUPA WARMIŃSKIEGO ADAMA STANISŁAWA GRABOWSKIEGO

1. SYTUACJA POLITYCZNO-SPOŁECZNA

W połowie wieku XVIII, a więc w okresie rządów biskupa Adama Stanisława Grabowskiego (1741—1766), na Warmii zaznaczył się głęboki niepokój, który utrudniał, o ile wręcz nie uniemożliwiał rozwoju kultury. Ten stan niepokoju był powodowany najpierw przez przeżywający się ustrój feudalny, doprowadzający do częstego i różnorodnego napięcia społecznego. Racjonalizm wieku oświecenia budził niezadowolenie z istniejącego porządku i zmuszał do szukania nowych rozwiązań. Relacje źródłowe dość wszechstronnie ilustrują nastroje, panujące wówczas na Warmii.

Duch buntu ogarniał wszelakiego rodzaju służbę. Na terenie miast i wsi w komornictwach olsztyńskim i pieniądzeńskim, według doniesień Kapituły Warmińskiej, służący „są tak zuchwali, że dla błahych powodów porzucają służbę, żądają podwyższenia im rocznej zapłaty, więcej niż to jest sprawiedliwe i słuszne, a ojcom rodzin wręcz się sprzeciwiają”.¹

Podobnie zachowywali się rzemieślnicy w różnych rejonach Warmii. Skarżono się, że „rzemieślnicy wymuszają zbyt wielką zapłatę za swoje prace”. Z tego powodu Kapituła Warmińska wydała instrukcję zarządowi cechów, „aby sami rzemieślnicy, gdy ustanowią pewną jakąś cenę za swoje prace i na przedmioty przez siebie sprzedawane, przedstawili tejsze Kapitulę do przejrzenia, zatwierdzenia lub odrzucenia”.²

Na tym tle doszło również do nieporozumień z rybakami na Zalewie Wiślanym. Podnoszono skargi, że „rybacy sprzedają ryby za cenę wyższą od słusznej i nie zaopatrują menzy kapitulnej”.³ Wobec tego Kapituła zabroniła im łowić ryby na wodach elbląskich i tołkmickich i zagroziła im konfiskatą sieci i przyrządów rybackich oraz wydaleniem z komor-

¹ Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (w skrócie ADWO), Acta Capituli Varmiensis 1748—1760, s. 178.

² ADWO, Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 323.

³ Tamże, s. 341—3, 356—8, 371—2.

nictwa fromborskiego, jeśli łowić będą gdzie indziej. Długo trwały pertraktacje między rybakami a pełnomocnikiem Kapituły, burgrabią fromborskim. W końcu doprowadziły do ugody, że rybacy łowić będą nie tylko wiosną i jesienią, jak dotychczas, ale przez cały rok, że nie będą sprzedawać ryb na brzegu, że po dostarczeniu należnej ilości Kapitulę ceny na ryby wyznaczał będzie wspomniany burgrabia i że zmieniona będzie cena na ryby zimą „od czasu zamarznięcia wody aż do rozstajania”.⁴

Sprzeciw wywoływała także dziesięcina. Proboszcz Purdy Wielkiej Michał Jakub Rogawski skarżył się do biskupa na właściciela Antoniego Badyńskiego, że nie oddaje dziesięciny ze wsi Wały i Wesołowo. Równocześnie obniżał się autorytet duchownych. Tenże proboszcz ubolewał, że Badyński „w czasie świąt odpustowych urządza pijatykę i zabawę taneczną, wzgardziwszy zakazem moim i moich zwierzchników”. Za przykładem pana szli jego poddani, np. owczarz, „który gwałcił święta i wezwany nie stawiał się, potem nawet do kościoła nie chodził, a upomniany żeby przynajmniej na Wielkanoc się wypowiedział, pozostał nader zacięty w swoim uporze”.⁵

Rozprężenie moralne niepokoiło też archiprezbytera fromborskiego, który żalił się, „że między obywatelami tego miasta zachodzą publicznie nienawiści i kłótnie, okrucieństwa niektórych mężów wobec żon, nocne pijatyki, mała frekwencja na nabożeństwach w niedziele i święta oraz inne zgorzenia”.⁶ Zwracał też uwagę na wróżbiarza elbląskiego nazwiskiem Wolfsdorfa, do którego schodzili się ludzie wszelkiego stanu, wieku i płci.

Narzekano i na częste kradzieże, które skłoniły Kapitułę do wydania obwieszczenia: „że ci, którzy ukradli lub ukrywali w swoich domach rzeczy skradzione i nie donieśli, będą dotknięci najsurowszymi karami, nie tylko pieniężnymi, ale i cielesnymi; ci zaś, którzy doniosą kradzieże i ukrywających się złodziei, otrzymają za to jakąś pewną nagrodę”.⁷

Objawem niepokoju istniejącego na Warmii było włóczęgostwo; gromady żebraków, żydów, cyganów i zbiegów stawały się nieraz bardzo dokuczliwe.⁸ Władze pruskie z Królewca oskarżały je o grabieże i napady na terenie Mazur, a gdy przedostały się na Warmię, domagano się od biskupa Grabowskiego uwięzienia ich lub wydalenia. Biskup jednak nie poszedł po linii żądań pruskich i oświadczył: „Jest pewnym, że na Warmii znajdują się liczni żebracy, swoi i obcy. Ale ponieważ dotąd nie wia-

⁴ Tamże, s. 377.

⁵ ADWO, Ab 37, Epistolae Capitulares 1748—1756, s. 192.
Ab 35, Epistolae Capitulares 1749—1756, s. 164—5.

⁶ Tamże, s. 88.

⁷ Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 323.

⁸ Ep. Cap. 1748—1756, s. 200; ADWO, Ab 34 Epistolae Capitulares 1740—1749, s. 360.



2. PORTRET BISKUPA ADAMA GRABOWSKIEGO Z PIERWSZEJ POŁOWY WIEKU XVIII.



3. PORTRET BISKUPA A. GRABOWSKIEGO Z POŁOWY WIEKU XVIII.



4. PORTRET BISKUPA A. GRABOWSKIEGO Z POŁOWY WIEKU XVIII.



domo o kradzieżach, albo o innym rodzaju zbrodni, albo żeby gromadnie włóczyli się, trudno jest wypędzać ludzi najbiedniejszych i jak mówią, skazać ich na banicję, że komuś się wydaje, jakoby żebracy zamysłali zbrodnię. [...] Którzy obawiają się jakiegoś niebezpieczeństwa ze strony żebraków, niech pilniej strzegą swoich rzeczy. Jest rzeczą niesprawiedliwą domagać się, aby Warmiacy byli niemiłosierni dla biednych Chrystusa z powodu dalekiego i może wyimaginowanego niebezpieczeństwa”.⁹

Pruski dryl wojskowy i bezwzględne traktowanie poddanych były przyczyną częstego zbiegania na Warmię żołnierzy z wojska i poddanych feudałów pruskich.¹⁰ W ściganiu ich czynniki pruskie były nieustępliwe i interwencjami swoimi ustawicznie naprzykrzały się biskupowi i Kapitulie.

Dotkliwsze od tego było porywanie poddanych warmińskich i wcielanie ich do wojska pruskiego. Z młodzieńców warmińskich nikt nie był pewny, czy nagle nie zostanie porwany i zmuszony do pełnienia służby wojskowej w Prusach. Oto kilka jaskrawych przykładów:

„Kacper Olszewski, sługa sołtysa ze wsi Szalstry powiatu olsztyńskiego, wyprawiony przez sołtysa do lasu ostródzkiego po drzewo tam zakupione, został na drodze zatrzymany i przez żołnierzy gwałtownie uprowadzony, [...] pozostawiwszy w lesie bez furmana konie i wóz, tak że wspomniany sołtys dopiero po 3 dniach je odnalazł”.¹¹

„Jakub Wesołowski, pasterz bydła ze wsi Gietrzwałdu powiatu olsztyńskiego, został porwany 19 maja 1753 przez niejakich rolników ze wsi pruskich Podlejski i Tomaryny, przyprowadzonych przez jakiegoś żołnierza pułku Kalneina i dowódcy Glaubitza i zmuszony podpisać zobowiązanie na 3 lata, jak jasno wykazuje śledztwo w Mostkowie z dnia 21 lipca tegoż roku, przeprowadzone przez starostę Morąga Wusenera, na żądanie burgrabiego olsztyńskiego”.¹²

„Mikołaj Hohmann ze wsi Cerkiewnik, służący, udał się do Pasłęka ze synem dnia 2 marca roku bieżącego, aby go tam leczyć i został tam w gospodzie zatrzymany, jak świadczy dochodzenie urzędu grodzkiego we Fromborku i śledztwo zastępcy dowódcy Lindenfelsa w Pasłęku, przeprowadzone 12 marca 1754”.¹³

„Ignacy Poschmann, rolnik z powiatu olsztyńskiego, został uprowadzony przez żołnierzy wówczas pułku Glaubitza, a obecnie Kalneina i zaangażowany do służby wojskowej, [...] odsłużył 3 lata, odwiedził swoją rodzinę i do służby nie powrócił. Gdy 11 listopada 1747 dla jakiegoś interesu przejeżdżał przez Pasłęk, został tamże poznany, gwałtem zatrzymany i znów zmuszony podpisać zobowiązanie na 3 lata. Po ukończeniu nareszcie tego trzechlecia, znów wbrew woli dnia 7 listopada 1750 podpisał nowe zobowiązanie na przeciąg 2 lat. Gdy to dwulecie upłynęło, nie przyjął żadnego więcej zobowiązania, ale stanowczo żądał zwolnienia, jednak ani zwolnienia [...] ani pozwolenia na odwiedzenie swoich więcej nie uzyskał. [...] Dlatego człowiek ów sprzykrzywszy sobie swoją udrękę i straciwszy nadzieję uwolnienia się, przed 5 miesiącami zabił samego siebie karabinem”.¹⁴

⁹ Tamże, l. c.

¹⁰ Tamże, s. 109, Ep. Cap. 1748—1756, s. 98, 100.

¹¹ Tamże, s. 220, 232.

¹² Tamże, l. c.

¹³ Tamże, s. 220, 233.

¹⁴ Tamże, s. 220, 231.

Protesty władz warmińskich z reguły nie odnosiły żadnego skutku. Dowództwo wojsk pruskich nie reagowało nawet na wyraźne dowody gwałtu. Charakterystyczna jest wypowiedź biskupa Grabowskiego, dotycząca feldmarszałka Jana Lehwalda: „Wcale niczego nie obiecujemy sobie po człowieku, który, jeśli swawole żołnierskie nie są całkiem dowiedzione, nie będzie śmiał je poważnie zganić, już to że kiedyś będą pomocne jego pułkowi, już to że Prusacy tego rodzaju swoich handlarzy ludźmi zwykli uniewinniać błyskotliwymi kłamstwami”.¹⁵

Stan niepokoju potęgowała przede wszystkim niepewna sytuacja polityczna Warmii. Od dłuższego czasu Prusy nie liczyły się ze suwerennością biskupstwa warmińskiego i rządziły się w nim coraz pewniej, nakładając na ludność podatki i inne świadczenia. Już w czasie wojen śląskich (1741—1745) urzędnicy pruscy publikowali na Warmii dekrety króla pruskiego i rozszerzali ulotki w języku polskim i łacińskim, że Warmia będzie wcielona do Prus.¹⁶

Jeszcze gorzej było podczas wojny siedmioletniej (1756—1763), kiedy to z przynależnością Warmii do Polski nie liczyli się nie tylko Prusacy, ale i Rosjanie. Zrozumiano wtedy na Warmii, że wobec bezsilności Rzeczypospolitej Polskiej na jej pomoc i opiekę zupełnie nie można liczyć i „że przy nowych kombinacjach politycznych Warmia w pierwszym rzędzie stanie się ofiarą zaborów”.¹⁷ W liście z dnia 27 stycznia 1763 wyrwało się biskupowi westchnienie: „Pożal się Boże, że jesteśmy tak bezsilni, że sąsiadów musimy prosić, żeby nas w własnych domach naszych zaniechali. Wielkie szczęście, że nas cyganie i żydzi nie napastrują”.¹⁸

Do tego Warmia w czasie tej wojny została ekonomicznie zupełnie zrujnowana. Tragiczną sytuację Warmii przedstawiają rozpaczliwe raporty Kapituły. Wskutek codziennych przemarszów carskich oddziałów wojskowych Warmia, a zwłaszcza dobra kapitulne „znajdują się w tak nędznym stanie, że nie mają żadnego zapasu”. Z braku żywności „wielką ilość koni przydatnych zabić kazano”. Warmia jest traktowana „nie lepiej niż kraj nieprzyjacielski, [...] podupadło wiele wsi i niejednokrotnie nic nie pozostało na przyszły zasiew”.¹⁹ Gdy zabiegi Kapituły okazały

¹⁵ Tamże, s. 237. „*Tantum sane ac nihil nobis pollicemur ab homine, cui si pe-
lulantiae militares non omnino probentur, eas tamen serio reprehendere non aude-
bit, cum quia Borussis solitum sit plagiaris suos huiusmodi splendidis mendacijs
excusare*”.

¹⁶ ADWO — Ab 33, Epistolae Capitulares 1652—1809, s. 220—1. „*Redditae nobis
fuerant litterae die 31 mensis elapsi Domini Praefecti Balgensis ex vicina Prussia
una cum aliquot exemplaribus scripturae Serenissimi Regis Borussiae polonico et
latino idiomate in publicum divulgato [...] quasi provincias, per quas castra sua
vertit, occupare et ditioribus adiucere nitatur*”.

¹⁷ Bp J. Obląk, *Warmia w dobie wojny siedmioletniej*, „Komunikaty Mazur-
sko-Warmińskie”, Olsztyn 1963, nr 1 (79) s. 48.

¹⁸ Biblioteka im. Ossolińskich (w skrócie Oss.), Rkps 4175/III, s. 46.

¹⁹ ADWO — Ab 38, Epistolae Capitulares 1757—1773, s. 149—156, 190—4, 204—6.

się bezskuteczne, biskup interweniował u naczelnego dowództwa rosyjskiego, oświadczając: „Jeśli nieszczęściem, wysiłki moje okażą się bezowocne, nie pozostanie mi nic innego, jak zdać się na wolę Bożą, opuścić mój dom i owczarnię duchową, aby patrzenie na zagładę kraju nie przyspieszyło mi śmierci”.²⁰

Po wycofaniu się wojsk rosyjskich, nastąpił przemarsz powracających oddziałów pruskich, połączony z nowymi grabieżami. Opisał je biskup w liście z dnia 5 maja 1763: „przechodzący wojskowi chłopom spaśli wszystek owies tak dalece, że ich muszą zapomagać do siewu. Miasto Brunsberg samo ostatni przechód Prusaków więcej kosztuje, aniżeli Moskwa przez wszystkie czasy wojny. Wszędzie darmo jedli i pili, fury sobie bohato nakazowali [załadować], zapłaty zaś nie trzeba się spodziewać”. Na wszystko wystawiali kwity, „które będą zapłacone *in diebus Eliae*, kiedy zakwitną dębowe kije” — zadrwił sobie biskup. „Jako zaś *bona verba non frangunt dentes*, tak Prusacy komplementami biedę naszą słodzą”.²¹

Do tych aż nadto licznych powodów niepokoju na Warmii dodać należy jeszcze klęski elementarne. Istniały wówczas długotrwałe niepogody, była groza szarańczy, zdarzały się częste pożary w miastach i wsiach. W jednym ze swoich listów biskup pisał: „Miasteczko moje Biskupiec dnia 21 miesiąca kwietnia z kościołem farnym do szczytu pogorzało, a niezadługo potem w Wargitach, stąd o pół mili, piorun wszystkie budynki plebańskie i dwóch kmieci spalił”.²² Zachodziły również wypadki zarazy, która zależnie od zasięgu budziła mniej lub więcej przerażenia i lęku.

Te wszystkie powody wytwarzały atmosferę niepokoju, który nie mógł sprzyjać rozwojowi nauki i sztuki na Warmii. Ponieważ *inter arma silent Musae*, dlatego w czasie wojen śląskich, a zwłaszcza w czasie wojny siedmioletniej trudno było myśleć o jakiejś działalności na polu kultury. To, co można powiedzieć o nauce i sztuce na Warmii za rządów biskupa Grabowskiego, to w znacznej mierze odnosi się do niedługiego okresu międzywojennego.

2. ŻYCIORYS BISKUPA

Biskup Adam Stanisław Grabowski herbu Zbieświcz-Zagłoba, kawaler orderu Orła Białego, urodził się 3 września 1698 jako syn Andrzeja Teodora i Zofii Kleist, w Grabowie powiatu człuchowskiego. Z domu rodzinnego wyniósł znajomość języka polskiego i niemieckiego, które były

²⁰ Tamże, s. 205—6.

²¹ Oss. Rkps 4175/III, s. 43, 45—6.

²² Tamże, s. 71.

w użyciu na Pomorzu, a ponadto języka francuskiego, który sobie przyswoił pod kierunkiem nauczyciela domowego.²³

Potem uczęszczał do szkół jezuickich w Chojnicach i Toruniu, a następnie udał się do Rzymu, gdzie studiował prawo. Po powrocie do kraju został notariuszem skarszewskim i jako pisarz sądowy „odznaczył się wielką pilnością, starając się przytem usilnie o zaprowadzenie w sądownictwie poprawnego stylu łacińskiego. Wyroki jego zadziwiały nie tylko piękną łaciną, ale i logicznym wywodem”, co było wówczas nowością.²⁴ Zwolniony z tego stanowiska osiadł w majątku rodzinnym i „w jednej ze wsi swoich wybudował kościół”.²⁵ Nie widząc dla siebie przyszłości w stanie świeckim, a czując głos powołania do służby Bożej, obrał stan duchowny i dnia 21 grudnia 1730 przyjął święcenia kapłańskie.

Szczęśliwą dla niego okolicznością było powołanie go do kancelarii królewskiej przez podkanclerzego koronnego Jana Lipskiego, późniejszego biskupa krakowskiego i kardynała, oraz powierzenie mu stanowiska sekretarza pieczęci mniejszej. Tu miał możność częstego spotykania się z królem Augustem II i pozyskania sobie jego względów. Wkrótce też otrzymywał jedno po drugim beneficjum kościelne, został kanonikiem kujawskim i lwowskim, proboszczem skarszewskim, jaworowskim, tujeckim i chełmińskim, a także dziekanem chełmińskim. Dnia 17 kwietnia 1733 był prekonizowany na biskupa sufragana poznańskiego do pomocy biskupowi Stanisławowi Hozjuszowi, uzyskując też kanonie poznańską i gnieźnieńską, „co w swoim czasie stało się nawet powodem do wielkiego zgorzienia”.²⁶ Konsekrację otrzymał 16 sierpnia 1733 w kościele św. Jana w Warszawie.

W czasie bezkrólewia wraz z Lipskim i Hozjuszem stanął po stronie Augusta III, przeciw Stanisławowi Leszczyńskiemu. W imieniu Augusta III wyruszył do Rzymu, aby uzyskać dla króla uznanie papieskie. Poselstwo zostało uwieńczone pełnym sukcesem, królowi przyniosło uznanie papieskie, a posłowi prekonizację na biskupstwo chełmińskie w dniu 27 września 1736. Ale już 22 czerwca 1739 był prekonizowany na biskupstwo kujawskie, a w końcu 18 września 1741 na biskupstwo warszawskie. Dziękując królowi w senacie r. 1742 we Wschowie, powiedział:

²³ Ważniejsza literatura: J. Albertrandi, *Adam Stanisław Grabowski*, art. w dziele: E. Raczyński, *Gabinet medalów polskich*, Poznań 1841, t. 3, s. 242. Por. Oss. Rkps 4240/I; J. Bartoszewicz, *Grabowski Adam Stanisław*, *Encyklopedia Powszechna*, pod red. S. Orgelbranda, t. 10 (1862) s. 395; A. Eichhorn, *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” (w skrócie ZGAE), t. 2 (1863) s. 396; Ks. J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, Gniezno 1883, t. 2, s. 100; Ks. S. Librowski, *Grabowski Adam Stanisław*, *Polski Słownik Biograficzny*, zes. 38 (1960) s. 478.

²⁴ Ks. J. Korytkowski, op. cit. s. 110.

²⁵ Tenże, l. c.

²⁶ T. Święcki, *Historyczne pamiątki znamienitych rodzin i osób dawnej Polski*, Warszawa 1858, t. 1, s. 317.

„Chełmińska, kujawska i terazniejsza warmińska infuły są dowodem, że w krótkim czasie *plus in me effudisti beneficiis, quam sperare potuisssem, si vixissem saeculum*”.²⁷

Biografowie różnie oceniają jego działalność polityczną i społeczną ale wszyscy przyznają, że w senacie był bardzo czynny, zasiadał w rozmaitych komisjach i bardzo sumiennie wywiązywał się ze swoich obowiązków. Jednakże, choć był człowiekiem świątłym, nie rozumiał potrzeby reform społecznych, jak się okazało np. podczas debaty nad aukcją sił zbrojnych Rzeczypospolitej. Był zdania, że aukcja wojska jest zbędna, ponieważ Polska może ratować się za pomocą aliansów z sąsiadami, a w razie potrzeby pospolitym ruszeniem. Jak ogół szlachty nie zdawał sobie sprawy z niebezpieczeństwa ze strony tych sąsiadów, w których alians wierzył naiwnie i broniąc się przed zbawiennymi reformami, demagogicznie wołał: „A gdy prawie cała Europa *bellorum calamitate premitur*, ojczyzna nasza zostaje w miłym pokoju *atque alienae infelicitatis tranquilla spectatrix*”.²⁸

Wszyscy przyznają, że był pobożny: „miał Grabowski żywą wiarę w swój kościół, który postawił w oczach różnowierców wyżej ponad wszystkie wyznania. Dysydenci pruscy i warmińscy szanowali dla niego katolicyzm”.²⁹ Jan Albertrandi, który znał biskupa osobiście, wyraził się o nim: „Pobożność oną, którą ku Bogu przenikniony był nadzwyczajną i religią, ku której gorącą unosił się miłością, szczerą, czystą i od wszelkiej zabobonności uprzątnioną, natchnąć wszystkich serca usiłował”.³⁰ Również współczesny kronikarz, Jędrzej Kitowicz, specjalnie podkreślił pobożność biskupa Grabowskiego, „który bardzo często nawet w powszednie dni uczęszczał do kościołów dla słuchania Mszy świętej albo jej przez siebie samego odprawiania”.³¹ Nie znosił jednak śpiewu ludowego. Jeśli „w którym kościele trafił na śpiewanie różańca albo innego brackiego nabożeństwa, zaraz sam wołał na cały głos, aby przestano; i musieli umilknąć póty, póki on swego nabożeństwa nie odprawił”.³²

Niepowodzenia i nieszczęścia osobiste i rodzinne starał się przyjmować ze spokojem ducha. W korespondencji z rodziną swoją napisał o sobie słowa: „lecz upewniam, że się do woli Boskiej stosuję i wszystko cierpliwie znoszę, wiedząc, iż na tym padole płaczu każdy ma swego mola, co go gryzie, a wszystkie rozkosze światowe nie są bez jakiegokolwiek

²⁷ J. Ostrowski Daneykowiec, *Swada polska y łacińska albo Miscellanea oratorskie*, Lublin 1745, t. 1, s. 386.

²⁸ Por. M. Skibiński, *Europa a Polska w dobie wojny o sukcesję austriacką w latach 1740—1745*, Kraków 1913, t. 2, s. 250.

²⁹ J. Bartoszewicz, op. cit. s. 404.

³⁰ J. Albertrandi, op. cit., s. 251.

³¹ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 1951, s. 176.

³² Tenże, l. c.

gorzkości”.³³ Także nie tracił cierpliwości w ostatnich latach życia, gdy dokuczały mu różne dolegliwości.

Na Warmii był biskupem gorliwym, powszechnie szanowanym i popularnym. „Każdy biedny proboszcz miał do niego przystęp, przyjmował ich z łagodnością i wspierał ze szlachetnością. [...] Jako książę udzielnym był zacnym i poczciwym władcą. Sądził sprawy bez opłat i swoim sędziom zakazywał pobierać je od stron. Zwłoki żadnej w sądach nie dopuszczał”.³⁴

Hugo Kołłątaj i inni „widzieli w nim jednego z nielicznych, uczciwych i rozsądnych wyjątków w smutnej Polsce saskiej”.³⁵ Jan Albetrandi uwielbiał go: „słusznie między innymi biskupami policzony być powinien, którzy niekiedy z osobliwego daru niebios na ozdobę i zaszczyt wieku swego są nadani”.³⁶ Nawet Ignacy Krasicki, który prywatnie naśmiewał się z niego, publicznie powiedział o nim: „Był to senator poważny”.³⁷ Tomasz Święcki w swoim pamiętniku charakteryzując Grabowskiego, zakonkludował: „Żadna jednak plama nie skaziła piękności tego szlachetnego charakteru, tego apostołskiej gorliwości biskupa”.³⁸

3. WIEDZA BISKUPA

Biskup Grabowski miał opinię człowieka wykształconego i był takim rzeczywiście. Nuncjusz papieski Antoni Eugeniusz Visconti wyrażał się o nim „z wielką czcią, jako o mężu niepospolitej nauki”.³⁹ Kronikarze współcześni i biografowie późniejsi z podziwem mówią o jego wiedzy i zamiłowaniach naukowych. Przyznają mu „wiedzę bardzo biegłą i gruntowną, a zwłaszcza doskonałą znajomość starożytności”.⁴⁰ Nazywano go „wszechnicą wiedzy” i „powszechną jakby encyklopedią”,⁴¹ co w wieku oświecenia miało swoją wymowę. „Nie było umiejętności rodzaju, bądź świeckiej, bądź duchownej, do którego by się on albo sam nie przykładał, albo którego by pomocą swoją i przychylnością nie wspierał”.⁴²

Mimo licznych zajęć kościelnych i politycznych nigdy nie zrywał z nauką i nie przestawał „przykładać się do nauk przedniejszych i sztuk wytwornych, w których się sam prywatnie ćwiczył i [...] ustawicznie

³³ Rkps 4175/III, s. 82.

³⁴ J. Bartoszewicz, op. cit., s. 404—5.

³⁵ W. Ogrodziński, *W cieniu samotnych wież*, Olsztyn 1962, s. 56.

³⁶ J. Albetrandi, op. cit., s. 243.

³⁷ K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, w wyd. J. Bobrowicza, Lipsk 1839, t. 4, s. 268—9.

³⁸ T. Święcki, l. c.

³⁹ Ks. J. Korytkowski, l. c.

⁴⁰ C. Janocki, *Lexicon derer itzlebenden Gelehrten in Polen*, Breslau 1755, t. 1, s. 40.

⁴¹ *Plenilunium Grabovianae Cynthiae orbe maius* [...], Thorunii 1737.

⁴² Oss. Rkps 4240/I, s. 29.

doskonalić usiłował”.⁴³ Celem utrzymywania stałego kontaktu z nauką, „sam ciągle czytał, przestawianiem z uczonymi oświecał się, szedł za postępem”.

Przede wszystkim biskup Grabowski miał być doskonałym prawnikiem. Biografowie, a zwłaszcza Albertrandi, z najwyższym uznaniem sławią jego biegłość w prawie, znajomość źródeł prawa, umiejętność posługiwania się przepisami prawnymi, interpretowania ich i praktycznego stosowania. „Wszystkim w tej umiejętności przodkował”, a „gdy praw wszelkich i ustaw ludzkich roztrząsał początki i doszedł źródeł, słuszności prawidła ukryte i żadnym nie podlegające zmianom przeniósł i przystosował do praw ojczystych i związku ich z obyczajami swoich współrodaków”.⁴⁴ Posiadał też biskup wspaniałą bibliotekę prawniczą, której mógłby mu i dzisiaj niejeden pozazdrościć.

Następnie biskup miał celować w znajomości historii i geografii. Tym, którzy z nim obcowali, a szczególnie młodzieży studiującej imponował świetnym znawstwem historii powszechnej i kościelnej, źródeł dziejowych i rozpraw naukowych oraz geografii i zagadnień z nią związanych. Świadczą o tym takie powiedzenia panegirystów ówczesnych jak: „Jaka jest pod słońcem książka historyczna, której byś rękami nie ścierał? [...] Jakie położenie ziemi, której byś z Archimedesem nie mógł oznaczyć? Jakie obyczaje narodów, ceremonie, których byś nie poznał dokładnie?”⁴⁵ O zainteresowaniu biskupa nauką geografii a zwłaszcza historii, przekonuje nas ogromna ilość dzieł historycznych, jaka mieściła się w jego bibliotece.

Niemniej od tego biskup imponował wszystkim znakomitym opanowaniem obcych języków. Miał dar „biegłości w językach nieporównanej”.⁴⁶ Na projektach pism, przygotowanych przez sekretarzy biskup dokonywał korekty językowej i stylistycznej, o której dawny archiwista wyraził się: „Z tych poprawek własnoręcznych biskupa widać, że był biegłym w francuskim języku równie, jak w łacińskim, niemieckim i włoskim”.⁴⁷ Swoi i cudzoziemcy podziwiali zdolności lingwistyczne biskupa, jego „skarbiec języków”: „Słucha cię Francuz? — podziwia w tobie elegancję. Słucha Niemiec? — [podziwia] i majestat. Słucha Włoch? — [podziwia] i godność mowy”.⁴⁸

Ponadto znana była szeroko elokwencja biskupa, „u którego swobodna była mowa, śmiałe pióro [...] i łatwość płynna w wyłożeniu myśli”.⁴⁹ Jego przemówienia i listy były pełne obrazowych porównań i wesołego

⁴³ J. Albertrandi, op. cit., s. 253.

⁴⁴ Oss. Rkps 4240/I, s. 9.

⁴⁵ Plenilunium.

⁴⁶ J. Albertrandi, op. cit., s. 256.

⁴⁷ Oss. Rkps 4175/III, s. 8.

⁴⁸ Plenilunium.

⁴⁹ J. Albertrandi, op. cit., s. 249.

dowcipu. Przyznawał to sam Krasicki, że biskup Grabowski był „stylu w listach wytwornego tak dalece, iż jego korespondencje dotąd szacownie na przykład stylu chowane są”.⁵⁰ Dla przykładu przytaczamy dwa urywki z listów biskupa:⁵¹

1. Z listu pisanego 5 lipca 1759 do bratowej:
„Febra tak P. Demską, jako też Sawurskiego już opuściła, ale oboje wyglądają, jak mucha, kiedy z mleka wylezie”.
2. Z listu datowanego 9 sierpnia (1763 ?):
„Mam się tak, jak mysz w serze holenderskim i nie schodzi mi z łaski Pana Boga na niczym; tylko kompanii nie mam, bo tutejsze Niemcy zimne są jak lód. Muszę jednak mieć cierpliwość, bo ta jest ludzkiej kondycji niedola, że na tym padole płaczu nie masz zupełnego ukontentowania”.

4. BIBLIOTEKA BISKUPA

O tym, że nie ma przesady w pochwałach wiedzy, inteligencji i zamiłowań naukowych biskupa Grabowskiego, świadczy jego biblioteka, o której współcześni i potomni mówili i pisali z najwyższym podziwem. Jan Albertrandi, bibliotekarz królewski, nazywa ją „wyborną księgarnią, w ksiąg wybór bogatą”.⁵² Uczony włoski Ubald Mignoni pisał o niej, że jest „przebogata w pisma ojców i utwory wszystkich dawnych” autorów.⁵³ „Kołątaj słusznie ocenia tę bibliotekę na 20.000 złp.”⁵⁴ Julian Bartoszewicz omawiając zasługi biskupa dla nauki, podkreślił: „zbierał bibliotekę wybraną”.⁵⁵

Bibliofilstwo biskupa nie było tylko wynikiem 18-wiecznych upodobań do kolekcjonerstwa. Wiedza, jaką sam posiadał, szacunek dla nauki i zainteresowanie jej postępowaniem zrodziły potrzebę posiadania własnej biblioteki, dla której biskup nie żałował pieniędzy. Bogaty księgozbiór biskupa czeka na opracowanie naukowe.

Spadkobierca i brat rodzony biskupa Jan Michał Grabowski, kasztelan elbląski i gdański, podarował bibliotekę uczonemu kanonikowi warmińskiemu Tomaszowi Szczepańskiemu, powiernikowi i zaufanemu doradcy zmarłego. Ten zaś sprzedał ją Komisji Edukacji Narodowej, a jej prezes Michał Poniatowski przekazał ją Akademii Krakowskiej w styczniu 1787. Według katalogu Jacka Przybylskiego, ówczesnego bibliotekarza Akademii, księgozbiór biskupa liczył wtedy „1162 wybornych książek, odjąwszy

⁵⁰ K. Niesiecki, l. c.

⁵¹ Oss. Rkps 4175/III, s. 41, 74.

⁵² J. Albertrandi, op. cit., s. 253.

⁵³ U. Mignoni, *Noctium Sarmaticarum Vigiliae*, Brunsbergae 1751, s. 12.

⁵⁴ Biblioteka Jagiellońska, Rkps 149, t. 2, s. 1.

⁵⁵ J. Bartoszewicz, op. cit., s. 405.

zdefektowane i duplikaty".⁵⁶ Były to druki częściowo 16-wieczne, a przede wszystkim 17 i 18-wieczne, napisane w różnych językach i chyba ze wszystkich dziedzin nauki ówczesnej, co dowodzi wszechstronnych zainteresowań biskupa.

Mamy tam słowniki różnych języków, z których jeszcze dziś cenione są:

C. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Acc. Dissertatio de Imperatorum Constantinopolitanorum numismatibus*, Francofurti 1681—1682.

Tenże, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Acc. Appendix ad Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Lugduni 1688.

Mamy tam różne katalogi, atlasy i encyklopedie, jak:

Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum manuscriptorum Catalogus, Roma 1756, w opr. Józefa Szymona Assemaniego.

Enchiridion Cosmographiae continens praecipuarum orbis terrarum delineationem, Tiguri 1602.

Le Grand Dictionnaire Geographique et Critique, Amsterdami 1728—1739, w 9 tomach pod red. Bruzena La Martinique.

Le Grand Dictionnaire Historique, Amsterdami 1740, w 8 tomach pod red. Ludwika Morèriego.

Mamy tam wydawnictwa źródłowe z różnych gałęzi wiedzy:

Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium, pars I et II, Romae 1748, w opr. Stefana Assemaniego.

Annalium Batorum libri VII, Lipsiae 1710, w opr. Jana Aventiniego.

Antiquitates Galliae medii aevi monumentis ex archivis Italiae depromptis illustratae, Mediolani 1738—1742, w 6 tomach, opr. Ludwika Muratoriego.

Architecture Generale de Vitrouve reduite en abregé par M. Perrault de l'Academie des Sciences de Paris, Amsterdami 1681.

Bibliotheca Maxima Pontificia, Romae 1698—1699, w 21 tomach pod red. Jana Tomasza Rocabertiego.

Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Romae 1719—1728, w 4 tomach pod red. Józefa Szymona Assemaniego.

Brytannicarum Ecclesiarum Antiquitates, Londini 1687, w opr. Jakuba Ushera.

Codex Liturgicus Ecclesiae Universae, Romae 1749—1756, w 9 tomach pod red. Józefa Alojzego Assemaniego (niekompl.).

Concilia Generalia et Provincialia Graeca et Latina. Item Epistolae Decretales et Romanorum Pontificum Vitae, Luteciae Parisiorum 1636, w 9 tomach pod red. Seweryna Biniego.

Cosmae Pragensis Chronicae Bohemorum libri III. Item Adalberti Episcopi Pragensis vita, Hannoveriae 1607.

Rerum Danicarum Historiae libri X, Amsterdami 1631, w opr. Jana Izaaka Pontaniego.

Rerum Germanicarum Scriptores, Giessae 1673, w 4 tomach pod red. Szymona Schardi.

Rerum Italicarum Scripta ab anno 500 ad annum 1500, Mediolani 1723—1738, w 24 tomach pod red. Ludwika Muratoriego.

⁵⁶ B. Jag. Rkps 149, t. 2, l. c.

Roma Subterranea Novissima tomi duo, Lutetiae Parisiorum 1659, w opr. Pawła Aringhiego.

Scriptores Rerum Austriacarum Veteres Genuini, Viennae 1743, 2 tomy w opr. Hieronima Peza.

Scriptores Rerum Germanicarum praecipue Saxonicarum, Lipsiae 1728—1730, 3 tomy w opr. J. B. Menckeniusa.

Scriptores Rerum Hungaricarum Veteres ac Genuini, Viennae 1746—1748, 3 tomy w opr. Macieja Bela.

Najwięcej druków dotyczy historii tak świeckiej, jak i kościelnej. Znajdziemy tam historie niemal wszystkich krajów europejskich i pozaeuropejskich, np. Brazylii, Egiptu, Etiopii, Indii, Persji i Turcji. Z historii kościelnej godzi się wymienić:

Annales Ecclesiastici Cardinalis Cesaris Baronii, Lutetiae Parisiorum et Lugduni 1600—1678.

Centuriatorum Magdeburgensium Ecclesiastica Historia integram Ecclesiae Christi ideam secundum singulas centurias complectens, Basileae 1564—1674, tomów 13.

Cl. Fleury, *Histoire Ecclesiastique*, Paris 1691—1738, tomów 36.

Fr. Pagi, *Breviarium historico-chronologico-criticum illustriora Pontificum Romanorum gesta et Conciliorum Generalium acta complectens*, Antverpiae 1717—1727, tomów 4.

Na drugim miejscu po historii najwięcej jest dzieł z zakresu prawa naturalnego, cywilnego i kościelnego. Wśród nich figurowały takie druki jak:

A. Andreucci, *De episcopo titulari seu in partibus infidelium tractatus canonico-theologicus*, Roma 1732.

Bibliotheca Aurea Juridico-Politico-Theoretico-Practica, Francoforti 1695.

Bibliotheca Juris Canonico-Civilis Practica seu Repertorium quaestionum magis praecipuarum in utroque foro, Coloniae 1747, w opr. Franciszka Begnuldello Basso.

Corpus Juris Canonici, editum iussu Gregorii XIII P. M. et notis illustratum, Antverpiae 1648.

Corpus Juris Civilis in IV partes distincti notis illustratum, Lugduni 1662.

Pr. Farinacci, *Praxis et Theoria Criminalis*, Francofurti et Norimbergae 1622—1686, w 8 tomach.

Sacrae Rotae Romanae Decisionum hactenus nondum editarum partes duae, Genevae 1649, w red. Prospera Farinacciego.

Chr. Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, Francofurti et Lipsiae 1740—1748, w 8 tomach.

Następnie w księgozbiórce biskupa znajdujemy dość dużo dzieł biblijnych i egzegetycznych oraz rozpraw dogmatycznych, apologetycznych, a zwłaszcza polemicznych. Do grupy pierwszej należą między innymi:

Novum Testamentum Graeco-Latinum, Francofurti 1672, w tłumaczeniu Erazma z Rotterdamu.

A. Calmet, *Prolegomena et dissertationes in omnes et singulos Sacrae Scripturae libros, opus ex gallico latinis litteris traditum a Joanne Dominico Mansi*, Augustae Vindelicorum 1732, w 2 tomach.

J. Maldonatus, *Commentarii in praecipuos Sacrae Scripturae libros Veteris Testamenti*, Parisiis 1536.

Do drugiej grupy zaliczają się druki:

P. Antoine, *Theologia Universa Speculativa Dogmatica et Moralis*, Augustae Vindelicorum 1755, w 3 tomach.

A. Hyperius, *De theologo seu de ratione studii theologici libri IV*, Basileae 1556.

H. Serry, *Iterata defensio infallibilitatis pontificiae ad provocationem Aloisii Mariae Lucini*, Parisiis 1735.

W porównaniu z poprzednimi grupami znacznie mniej jest druków z zakresu teologii moralnej i pastoralnej. Na wzmiankę zasługują:

D. Concina, *Instruzione dei confessori et dei Penitenti*, Venezia 1755.

P. Marchant, *Notabiles Resolutiones variorum casuum et quaestionum practicarum*, Antverpiae 1665.

Oprócz dyscyplin teologicznych księgozbiór biskupa obejmował także druki z dziedziny filozofii, astronomii, matematyki, fizyki, botaniki i kultury klasycznej. Zamieszczamy tytuły niektórych z nich:

F. Blondel, *Thermarum Aquinsgranensium et Ponetarum elucidatio et thau-maturgia*, Aquisgrani 1688.

T. Brahe, *Epistolarum Astronomicarum libri IV*, Norimbergae 1691.

J. Cassalius, *De veteribus Aegyptiorum ritibus*, Romae 1644.

Q. Curtius, *De rebus gestis Alexandri Magni regis Macedemoniorum libri X*, Bassani 1550.

R. Descartes, *Geometria ex gallica in latinam versa et notis illustrata*, Amsterdami 1683.

A. Genuensis, *Elementorum artis logico-criticae libri V*, Neapoli 1745.

L. Granatensis, *Philosophia Christiana*, Ingolstadii 1650.

A. Kircher, *Aritmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, Romae 1665.

G. Oeder, *Icones plantarum sponte nascentium in regnis Daniae et Norvegiae, in Ducatu Slesvici et Holstini et in limitatibus Oldenburgi [...] Hanniae 1766.*

Osobno należy wspomnieć o drukach polskich, których jest około 50, co w stosunku do całości zbioru nie stanowi ilości pokaźnej. Ale są między nimi również dzieła wartościowe, np.:

Conspectus collectionis legum ecclesiasticarum Poloniae, tum aliae collectionis scriptorum ecclesiasticorum Poloniae ineditorum et editorum quidem, sed rarissimi [...], Varsaviae 1749, w opr. J. A. Zatorskiego.

Jus Culmense ex ultima revisione, Gedani 1745.

D. Jabłoński, *Historia Consensus Sandomiriensis inter evangelicos Regni Poloniae et M. D. Lithuaniae in synodo generali evangelicorum utriusque partis Sandomiriae a. D. 1570*, Berolini 1731.

S. Karnkowski, *Constitutiones Synodales Metropolitanae Ecclesiae Gnesnensis*, Lugduni 1579.

W. Kochowski, *Annalium Poloniae ab obitu Vladislai IV libri VII*, Cracoviae 1683.

W. Kojalowicz-Wijuk, *De rebus Lithuanorum libri XV*, Dantisci 1650.

G. Lengnich, *Commentatio succincta de norma regiminis, quae sub imperio serenissimorum Poloniae regum Prussiae ex praescripto iurium, ut vocant, fundamentalium competit*, Gedani 1722.

A. Modrzewski-Frycz, *De Republica Emendanda libri quinque, recogniti et aucti. Acc. De Ecclesia liber, item Orationes et Epistolae*, Basileae 1559.

S. Przykowski, *Cogitationes sacrae ad initium Evangelii Matthaei et omnes Epistolas Apostolicas necnon Tractatus varii argumenti, praecipue de iure Christiani Magistratus*, Eleuteropoli 1692.

F. Socyn, *Opera omnia in duos tomos distincta*, Irenopoli 1656.

Silesiacarum Rerum Scriptores aliquot adhuc inediti, Lipsiae 1729—1732, 3 tomy w opr. Fryderyka Wilhelma Sommersberga.

T. Treter, *De Episcopatu et Episcopis Ecclesiae Varmiensis*, Cracoviae 1685

Aby mieć pełny obraz biblioteki biskupa Grabowskiego, do niniejszego wykazu książek należy jeszcze dodać dzieła św. Augustyna, św. Roberta Bellarmina, Jakuba Bossueta, Jana Gersona, Prospera Lambertini (późniejszego papieża Benedykta XIV), Godfryda Leibnitza, Jana Mabillona, Mikołaja Macchiavellego, Błażeja Pascala, Joachima Pastoriusa, Klaudiusza Ptolomeusza, Eneasza Piccolominiego, Erazma z Rotterdamu, Ks. Piotra Skargi, św. Tomasza z Akwinu i wielu innych. Z tego rejestru nazwisk i dzieł wynika, że biblioteka biskupa była księgozbiorem niezwykle cennym i mogła budzić podziw u każdego, kto ją zwiedzał. Wystawiała ona najlepsze świadectwo inteligencji i wiedzy biskupa, jego zainteresowaniom i zamiłowaniom naukowym.

Biskup zaopatrywał się w książki, ile możliwości, w kraju. Przy wydatkach na książki księgi rachunkowe biskupa nie zawsze podają miejsce nabycia książek, często ogólnie mówią o wypłacie za książki, nieraz wysokiej sumy np. 398,15 florenów w r. 1749. Raz wzmiankują o przywiezieniu książek z Warszawy, a kilkakrotnie nazwiska księgarzy, jak Bartoldiego, któremu biskup w r. 1748 wypłacił 150 florenów, Rydygiera, któremu biskup w r. 1750 kazał zapłacić 158,15 florenów i Waesbergowej, która z kasy biskupiej w r. 1748 otrzymała 150 florenów, a w roku następnym 222 floreny.

Następnie biskup kupował książki po zmarłych kapłanach, np. w r. 1753 sukcesorom zmarłego ks. Logi zapłacił za książki 589 florenów, a w r. 1755 za książki po zmarłym wikariuszu lidzbarskim ks. Piotrze Schlenterze polecił wyasygnować niewielką sumę 17 florenów.

Oprócz tego biskup sprowadzał książki z zagranicy. Księgi rachunkowe czterokrotnie informują nas o sprowadzeniu książek z innych krajów. Raz mówią ogólnie o paczkach z książkami przywiezionych okrętem w r. 1749, raz o książkach przysłanych z Holandii w r. 1755, za sumę 1.156,12 florenów, a dwa razy o wydatkach na książki z Amsterdamu, w r. 1748 za sumę 1.363 floreny i w r. 1749 za sumę 349,8 florenów.

^{36a} Na podstawie Oss. Rkps 4180/II. Ostatnia informacja z Rkps 4184/III, s. 65

Ponadto księgi rachunkowe zamieszczają także wydatki na intrologatora z lat 1748—1758. W tym czasie za opracowanie ksiązek biskup wydał 507,12 florenów. Przy rachunku z r. 1756 jest mowa o intrologatorze w Kiwitach.

W związku z biblioteką należy jeszcze nadmienić, że w posiadaniu biskupa znajdowała się „machina arcyszucznie robiona w Anglii, to jest pulpit do czytania i pisania z osobliwszą inwencją jak dla uczonych, jak najwygodniejsza być może”.^{56a}

5. MECENAS NAUKI

Ze światem nauki spotykał się biskup przede wszystkim w Warszawie, gdzie początkowo spędzał całe lata, a potem długie miesiące i tygodnie. Jako sekretarz małej pieczęci współpracował z Załuskim przy pomnikowym wydawnictwie zbioru praw polskich pt. *Volumina legum*. Był przyjacielem Stanisława Konarskiego, pijara, usilnie popierał jego głośne reformy szkolne i bronił go przed atakami ze strony Jezuitów. To go zbliżyło do pijarów, bywał częstym ich gościem, a niektórym jak Bogusławowi Horochowi, Fabianowi Szaniawskiemu i Samuelowi Chrościńskiemu, pragnącemu studiować za granicą, opłacił podróż i zaopatrzył na drogę. Tę samą przysługę wyświadczył biskup także uczonemu jezuitcie Ignacemu Leszczyńskiemu.⁵⁷

Ze szczególną sympatią odnosił się biskup do założonego przez Konarskiego *Collegium Nobilium*, któremu udzielał moralnego i materialnego poparcia. Pomoc materialna była tak wielka, że tylko dzięki niej mógł je Konarski otworzyć. Wychowanek *Collegium Ignacy Szadurski* dedykując swoją rozprawę filozoficzną oświadczył: „Skoro bowiem Akademia owa z hojności Grabowskiego stanęła, uważałem, że nikomu bardziej jak Grabowskiemu należą się pierwsze owoce naszych studiów”.⁵⁸ W dalszym ciągu swojej dedykacji mówi, że *Collegium* zostało erygowane dzięki szczodrości biskupa i jego rodu. Zasługi biskupa dla *Collegium* szczegółowo wymienił uczeń i współpracownik Konarskiego pijar Antoni Wiśniewski⁵⁹: „Dom naprawiony, budynki postawione, Akademia poszerzona, liczba konwiktów powiększona oraz bardzo wiele dekoracji i ozdoby we wszystkich naszych rzeczach”. Te i dalsze słowa Wiśniewskiego stawiają biskupa w rzędzie największych dobrodziejów czy fundatorów *Collegium*: „nikt goręcej nigdy nie kochał ludzi wykształconych i wyszkolonych w naukach, nikt więcej [konwiktów]

⁵⁷ C. Janocki, op. cit., t. 2, s. 178.

⁵⁸ I. Szadurski, *Assertiones Philosophicae* [...], Varsaviae 1753.

⁵⁹ A. Wiśniewski, *Exercitationes academicae — Lucubrationes* [...], Varsaviae 1742.

nie miał w *Collegium*, nikt dłużej i hojniej nie wspierał, jak on zwykł czynić codziennie, wszechstronnie”.

Jak Konarskiego, tak i Wiśniewskiego popierał biskup przeciw atakom ze strony jezuitów, dominikanów i ich popleczników. Wiśniewski zwalczał stare metody scholastyczne, a opowiadał się za postępowaniem w nauce i był zwolennikiem fizyki doświadczalnej. Gdy w obronie scholastyki, a przeciw fizyce doświadczalnej wystąpił w specjalnym utworze Kazimierz Stęplowski, profesor teologii na Akademii Krakowskiej, Wiśniewski wygotował ciętą odpowiedź w broszurze dwuarkuszowej pod pseudonimem Karpofora Filalety. Broszura ta została wydrukowana kosztem biskupa Grabowskiego w r. 1755, w Elblągu.^{59 a}

Do użytku *Collegium* biskup ofiarował kilka pięknych i kunsztownych globusów. Biskup żywo interesował się postępowaniem w nauce konwiktorów, brał udział w ich dyskusjach, nagradzając dzielnych dyskutantów. Młodzież *Collegium* entuzjastycznie witała zawsze biskupa, a w kwietniu r. 1742 wobec zaproszonych dostojnych gości wygłosiła na jego cześć szereg panegiryków.⁶⁰ Były to wiersze, ody i sonety w języku łacińskim, włoskim, francuskim i niemieckim, co dowodziło wysokiego poziomu studium języków w *Collegium* i biegłego władania nimi przez studentów. Autorami tych młodocianych poematów byli: Wiktor Cieszkowski (po łac., po włosku i po franc.), Jan Dębowski (po łac.), Mikołaj Dębowski (po łac.), Stefan Dębowski (po łac. i po włosku), Piotr Denhof (po łac. i po włosku), Wojciech Grabiński (po łac. i po włosku), Jan Huszarzewski (po włosku), Michał Horajn (po włosku), Adam Podoski (po włosku), Ignacy Podoski (po niem.), Michał Podoski (po włosku i niem.), Andrzej Rzerzycki (po łac.) i Teodor Vessel (3 razy po włosku).

U pijarów w Warszawie biskup zetknął się z uczonym pijarem włoskim *U b a l d e m M i g n o n i m*, sprowadzonym do Polski przez Konarskiego. „Czciciel niezmierny Włochów uczonych”, biskup zaprosił go na Warmię do Lidzbarku.⁶¹ Mignoni był oczarowany gospodarzem, jego wysoką kulturą i wiedzą, jego ofiarnością na cele naukowe i społeczne: „wszędzie istnieją ślady Twojej wspaniałomyślności, pobożności i hojności”. Mile był uderzony osobistym, kapłańskim stylem życia biskupa, który jako wzór i „miara dla innych” umacniał dyscyplinę duchowieństwa, co w wieku oświecenia było nie częstym zjawiskiem.

Tym swoim uczuciom Mignoni dał wyraz w dziele *Noctium Sarmaticarum vigiliae*, drukowanym w Braniewie r. 1751. W słowie wstępnym

^{59 a} Por. W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Kraków—Petersburg 1891, s. 42—3.

Tytuł repliki Wiśniewskiego brzmiał: *Epistola ad auctorem pro arte disputandi peripateticorum*. Utwór ten dedykowany jest biskupowi Grabowskiemu. Dla zmylenia, jako miejsce wydania jest podana Weronia, zamiast Elbląga.

⁶⁰ Tamże, „Kurier Polski”, nr 279, 11 kwietnia 1742.

⁶¹ J. Bartoszewicz, op. cit., s. 405.

podkreślił, że dzieło to powstało za zachętą biskupa i że zostało wydane przy jego pomocy materialnej. Dzieło to jest zbiorem utworów, pisanych wierszem i prozą, na najrozmaitsze tematy. Całość dedykował biskupowi Grabowskiemu, a poszczególne utwory wybitnym osobistościom polskim: I tak np. poświęcił: królowi Augustowi III: *De Virgine in coelum assumpta elegia*; Stanisławowi Poniatowskiemu przysłanemu królowi: *Vienna ab obsidione libera Deiparae Magnae praesidiis per Joannem III invictissimum Poloniarum Regem barbaris profligatis carmen*; Fryderykowi Brühlowi ministrowi królewskiemu: *De vitali principio, quod est in brutis*; prymasowi Adamowi Komorowskiemu: *De iure ecclesiae publico*; Adamowi Czartoryskiemu wojewodzie ruskiemu: *De arte critica*; Kapitulie Warmińskiej: *De moralibus disciplinis*. Utwory te, zwłaszcza wiersze, są pisane charakterystycznym dla baroku stylem napuszonym.

Czy biskup był również urzeczony Mignonim, wydaje się raczej rzeczą wątpliwą. Jest znamienne, że okazywał wiele życzliwości i uznania Franciszkowi Bohomolcowi, przeciwnikowi Mignoniego. W dziele wyżej omówionym Mignoni pozwolił sobie „na tak ostre i niesłuszne sądy o inteligencji ludów północnych, że zarówno Konarski jak Bohomolec przeciwko temu zaprotestowali”.⁶²

W Warszawie względami biskupa cieszył się również uczony z Wrocławia Chryścian Janocki, autor pamiętników i słynnego leksykonu. Gdy bawił w Warszawie, nawiedzał biskupa, od którego doznawał znacznej pomocy materialnej. Spotkania i rozmowy z biskupem Janocki wspominał ze czcią, uznaniem i z wielkim wzruszeniem. W swoim leksykonie zaliczył biskupa do najwybitniejszych uczonych swoich czasów, podkreślając, że na jego dworze często można było spotkać uczonych z różnych krajów, zwłaszcza z Włoch.⁶³

Do warszawskich wielbicieli biskupa należał też Maciej Józef Łubieński, archidiakon katedralny krakowski, prepozyt kolegiaty św. Michała na zamku w Krakowie i kanonik gnieźnieński, a w latach 1761—1768 dziekan Kapituły Warmińskiej. Słynął z dobroci i wymowy i był kaznodzieją sejmowym. Dedykował biskupowi kazanie, wygłoszone na otwarcie sejmu w r. 1754, którego treścią było nawoływanie posłów do zgody i jedności oraz przestrzeganie przed niezgodą i niesfornością.⁶⁴ W przedmowie stwierdzał, że jedynym powodem oddania do druku tego kazania była powinna z jego strony wdzięczność dla biskupa, wyrazem zaś jej miała być dedykacja kazania. Przypomina w niej dobrodziejstwa biskupa od czasu spotkania się z nim w Rzymie. Jemu zawdzięczał kanonię gnieźnieńską, opiekę podczas pobytu w Seminarium Duchownym

⁶² W. Konopczyński, *Stanisław Konarski*, Warszawa 1926, s. 108.

⁶³ C. Janocki, op. cit., t. 1, s. 41; t. 2, s. 178.

⁶⁴ M. J. Łubieński, *Kazanie na sejmie ordynaryjnym warszawskim Roku Pańskiego 1754*, Warszawa 1754.

u Ks. Misjonarzy w Warszawie, otrzymanie święceń i skierowanie go na studia teologiczne i kaznodziejskie. W r. 1760 dedykował biskupowi drugie kazanie sejmowe, a w Braniewie wydrukował św. Augustyna *Rozmowy duszy z Bogiem*, w języku francuskim i polskim, które przetłumaczył wierszem.⁶⁵

Poza ośrodkiem warszawskim biskup interesował się nauką przede wszystkim w rodzinnych Prusach i na Warmii. Również względem uczonych pruskich i warmińskich chciał odegrać rolę mecenasa i protektora. Przeto zapraszał ich na swój dwór w Lidzbarku czy do rezydencji letniej w Smolajnach, prowadził z nimi dyskusje naukowe, zachęcał ich do badań naukowych, wspierał ich materialnie i patronował ich wydawnictwom.

Warmia posiadała wówczas zdolnego, wybitnego matematyka i astronoma, J ó z e f a T u ł a w s k i e g o, który był proboszczem w Lubominie, później kanonikiem kolegiaty w Dobrym Mieście. W r. 1751 wydał on w Królewcu dzieło o sposobach nakreślenia zegarów słonecznych, możliwie najbardziej dokładnych.⁶⁶ Dzieło to dedykował biskupowi i wydrukował je, jak sam podał na wstępie, przy jego pomocy materialnej. W przedmowie Tuławski składa hołd biskupowi i sławi jego wrodzoną wielkoduszność, niezwykłą mądrość i roztropność w działaniu. Przykładem swoim biskup innych „pociąga do większych wysiłków w zdobywaniu cnót i wiedzy”.

W dedykacji Tuławski oddaje również hołd Mikołajowi Kopernikowi, genialnemu astronomowi warmińskiemu. Wśród dzieł Kopernika wymienia on także wodociąg we Fromborku, na którym była tablica wmurowana z następującym napisem:

*Cernis, ut hic aquae sursum properare coguntur
Ne careat sitiens incola montis, ope.
Quod natura negat, tribuit Copernicus arte.
Unum pro cunctis fama loquatur opus.*

Poza tym zaznaczył, że jak Kopernik swoje główne dzieło *De revolutionibus orbium coelestium* poświęcił papieżowi Pawłowi III, tak „Ja traktat mój o mniejszym znaczeniu poświęcam przełożonemu wprawdzie niższego stopnia, jednak podległemu bezpośrednio Stolicy Apostolskiej — Tobie, mówię, Książę Najdostojniejszy, który poza papieżem nie uznajesz innego przełożonego”. Przywilej egzempcji, o którym tu mowa, był zawsze dumą wszystkich mieszkańców Warmii.

Tuławski współpracował ze znakomitym geografem pruskim J a n e m

⁶⁵ Kazanie na seymie ordynaryjnym warszawskim Roku Pańskiego 1760, Warszawa 1760; *Rozmowy duszy z Bogiem* wybrane z słów świętego Augustyna w medytacjach y innych księgach jego, Braniewo.

⁶⁶ *Gnomonica facilitata seu Methodus arithmetica delineandi horologia regularia et irregularia per tabulas rite calculatas et combinatas* [...]. Regiomonti 1751.

WAAPEN DES FÜRST-BISCHOFFS GRA
BOWSKI VON ERMELAND



7. HERB BISKUPA A. GRABOWSKIEGO NAMALOWANY ZA JEGO ŻYCIA.

Scillius Dni Frater Abime

Kontentuje mnie zyciowa odzawa Wmmdana de 25 elapu,
i wzajemnym affektom proskiej rekonwalescency zycy.

Moje z Krolewa wiadomosc, jako Pmb. Baron Korf Generat
Lieutenant, y Podkomorzy Nadworny Monarchini Rosyjskiej, i
przy tym Gubernator Krolewiecki, listem Nisomicom Wielob. Ka
piuty do siebie, niewiem z jakiej okazji pisany, bardzo sie un
razil, ze mu tylko dano titul Wohlebohrner Herr, Kochge
chrechter Herr, y ze to pisanie nazad odeslat, prozyc Wmmda
na, chezy sie spytai X^o alanghanniska Sekretarza, quid ho
rum sic?

Testem cum cordina affirmo

w stailb^o 25 1. Februa. 1759.

Wmmdana

Michal Frisk Suardian
Springborski, w stailb, soboty
27. elapu, na wezwazanie
zagrozony umart. requiescat in pace!

uprezie zyciowa Proka
quaritorum fuzcy
St. A. De Biskupa Wawinski

**DIRECTORIUM
OFFICII DIVINI
PRO ECCLESIA ET DIOECESI
VARMIIENSI**

**Juxta Rubricas generales Breviarii & Missalis Romani
Jussu & Auctoritate**

**Celsissimi & Reverendissimi Principis
Domini D. ADAMI STANISLAI Episcopi Var-
miensis S. Rom. Imperii Principis, Terrarum Prussiae
Praesidis.**

**Ad Annum Salutis MDCCXLV.
EDITUM.**



Typis Collegii Brunsbergensis Societatis JESU.

**DIRECTORIUM
DIVINI OFFICII
PRO ECCLESIA & DIOECESI
VARMIENSI**

**Juxta Rubricas generales Breviarii &
Missalis Romani**

*Jussu & auctoritate
Illustissimi ac Reverendissimi Principis
Domini D. ADAMI STANISLAI Episcopi Warmi-
ensis S. Romani Imperii Principis Terrarum Prussiae
Prasidis.*

**Ad Annum bissextilem MDCCXCVI
EDITUM**



Typis Collegii Eransbergensis Soc. JESU.

Fryderykiem Enderschem z Elbląga, który przez współczesnych był bardzo ceniony i przez Augusta III został zaszczycony tytułem matematyka królewskiego.⁶⁷ Zajmował się on również astronomią i w r. 1744 wydał w Elblągu kunsztowny model systemu Kopernika i objaśnienia do niego. Przede wszystkim jednak był on geografem. W r. 1753 ukazała się w Elblągu jego mapa „trzech wysp” tj. okolic Elbląga, Malborka i Gdańska.⁶⁸ Mapa ta dedykowana Henrykowi Brühlowi, kanonikowi miśnieńskiemu i prepozytowi budziszyńskiemu, była ozdobiona koroną polską i wizerunkami trzech postaci w polskich strojach.

Biskup Grabowski dobrze ocenił zdolności elbląskiego geografa i postanowił wykorzystać je dla Warmii. Na jego polecenie Endersch sporządził w latach 1754—1755 mapę geograficzną Biskupstwa Warmińskiego, do opracowania której pomagał mu Józef Tuławski.⁶⁹ Na mapie jest widoczny herb biskupa, nad którym mieści się symbol Opatrzności Bożej, a na dole piękna panorama Lidzbarka. „Kuryer Polski” dnia 4 czerwca 1755 zareklamował tę mapę, jak na to zasługiwała: „Podaje się *publico* do wiadomości, że Pan Jan Fryderyk Endersch, matematyk królewski w Elblągu, który się już *globis coelestibus et terrestribus*, także *telescopis* czyli *tubis opticis vulgo* perspektywami i inszymi matematycznymi instrumentami wślawił, z rozkazu i kosztem Książęcia IMci Biskupa Warmińskiego bardzo doskonałą mapę geograficzną całej Warmii, z wyrażeniem wszystkich miast, wsi, jeziorów, rzek i granicy tak z Prusami Brandenburskimi, jako też *cum territoriis Elbingensi* i z Starostwem Tolkmickim, objechawszy wszystek kraj i położenie każdego miejsca w towarzystwie księdza Józefa Tuławskiego plebana arnsdorfskiego *in mathematicis* biegłego, a książki pod tytułem: *Gnomonica facilitata* roku 1750 wydanej autora *reipublicae litterariae* zasłużonego, pilnie zlustrowawszy, pracowicie delineował. Więc ktoby miał ciekawość widzieć tak piękne dzieło, niech się do autora tamże w Elblągu mieszkającego odezwie, a za należyłą zapłatą odbierze mapę bardzo doskonale przez niejakiego P. Hampe sztychowaną”.

Endersch ofiarował Kapitulę Katedralnej we Fromborku po dwa

⁶⁷ Por. B. Olszewicz, *Endersch Jan Fryderyk*, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 6 (1948) s. 268.

⁶⁸ *Mappa Geographica trium insularum in Prussia, quae Poloniarum regi serenissimo parat, accuratissima* [...], Elbingae 1753.

⁶⁹ *Mappa Geographica Episcopatum Warmiensem in Prussia exhibens. Heilsberg, solita habitatio episcopalis, longitudinem 38 graduum et 16 minutorum ab insula Ferro numerat.*

Haec Tabula Geographica iussu et sub auspiciis Celsmi Principis et Episcopi Warmiensis summa cum diligentia et accuratone confecta manum auxiliatricem praebentibus et a Celsmo Principe ad id incitatis, omnibus eiusdem Episcopatus ecclesiasticis arcium praefectis et civitatum magistratibus. Spes alit authorem laborem hunc difficillimum eruditorum orbe sese commendaturum esse. Elbingae 1755.

egzemplarze teje mapy dla każdego kanonika. Jednakże Kapituła nie przyjęła prezentu, poczuła się bowiem obrażona, że „na nich nie został umieszczony tytuł przysługujący Najczcigodniejszej Kapitulie”.⁷⁰

W r. 1758 wydał też w Elblągu mapę Prus Wschodnich i Zachodnich.⁷¹ Ze wszystkich dzieł Enderscha ta mapa miała być najlepsza i najbardziej szczegółowa. Później, w r. 1789, wydał on jeszcze dwie mapy w Wiedniu: Prus Zachodnich i Warmii.

Księgi rachunkowe biskupa za lata 1742—1759 mówią nam o częstym wpłaceniu Enderschowi poważnych sum pieniężnych, które za ten okres wyniosły 1.546,12 florenów. Przeważnie nie informują nas, w jakim celu były te wpłaty dokonywane, dwa razy tylko zaznaczają, czego dotyczyły, a mianowicie, w r. 1753 za mapę 200 florenów i w r. 1754 za globusy 354,12 florenów.^{71a}

Za rządów biskupa Grabowskiego żył i działał na Warmii znakomity badacz przeszłości, historyk i kronikarz Jerzy Wojciech Heide († 1765). Jego brat Franciszek był w Rzymie sekretarzem kardynała Paulucciego, w którym obydwaj mieli możnego protektora. Za wstawieniem się kardynała Jerzy Heide otrzymał probostwo w Kwiecewie. Później, uwzględniając jego zdolności i zalety charakteru, biskup nadał mu zaszczytne probostwo i tytuł archiprezbitera w Lidzbarku. Wnet potem został mianowany kanonikiem honorowym kapituły katedralnej diecezji chełmińskiej. Niewątpliwie za zachętą biskupa zajął się on głównie badaniem dziejów Lidzbarka. W tym celu przestudiował dokładnie dawne źródła i kroniki, zapoznał się z kronikami parafialnymi w Lidzbarku i okolicy, na podstawie których napisał kronikę pt. *Archivum vetus et novum Ecclesiae Archipresbyteralis Heilsbergensis*. Kronika pozostawiona przez autora w manuskrypcie została wydrukowana przy końcu wieku XIX.^{71b} Dla kościoła parafialnego w Lidzbarku Heide ufundował ołtarz św. Trójcy.

W zasięgu wpływów biskupa z Warmii pozostawał także Godfryd Lengnich z Gdańska. Biskup często bywał w Gdańsku, gdy udawał się do Akwizgranu w celach zdrowotnych, ilekroć podróżował do Drezna na dwór saski lub wracał na Warmię, prawie zawsze kierował się na Gdańsk. Także z ramienia króla pośredniczył w sporze między miastem a magistratem gdańskim. Prawdopodobnie w czasie swej bytności w Gdańsku zetknął się z Lengnichem, znakomitym prawnikiem i historykiem. Biskup miał znajomość ludzi, poznał się na zdolnościach uczo-

⁷⁰ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 400. Dał jej tytuł *inclitum* zamiast *reverendissimum*.

⁷¹ *Mappa Geographica Borussiam Orientalem atque Occidentalem exacte exhibens, Elbingae* 1758.

^{71a} Oss. Rkps 4180/II, z dnia 18 września 1742, 26 kwietnia 1751, 4 kwietnia 1752, 9 sierpnia 1753, 26 kwietnia 1754, 9 sierpnia 1757 i 16 maja 1759.

^{71b} „Monumenta Historiae Warmiensis”, t. 8 (1889) s. 587.

nego gdańskiego, zaprosił go do Lidzbarku i omówił z nim sprawę wydania drukiem, po raz pierwszy, Kroniki Galla i inne.

Biskup od dawna stykał się z dokumentami i źródłami historycznymi, czy to jako notariusz skarszewski, czy to jako sekretarz kancelarii królewskiej, czy to jako współpracownik przy wydawaniu *Volumina legum*. Nic dziwnego, że ocenił znaczenie odkrytego przez siebie rękopisu i wyznał się na naukowej wartości, co znów wystawia jego inteligencji najlepsze świadectwo. Lengnich przygotował rękopis do druku i za fundusze biskupa opublikował go w Gdańsku, w r. 1749, w drukarni Jana Tomasza Schreibera.⁷²

Rękopis ten pochodził z r. 1426 i pierwotnie był własnością Piotra z Szamotuł, kasztelana poznańskiego. W jaki sposób znalazł się on w bibliotece biskupiej w Lidzbarku, nie wiadomo. Może przywiózł go ze sobą Marcin Kromer, który gromadził źródła do swoich dzieł historycznych.

Oprócz Kroniki Galla (47 stron druku) rękopis ten zawierał też Kronikę bł. Wincentego Kadłubka (55 stron druku), która różniła się od wydań poprzednich i kronikę z lat 1330—1426 (12 stron druku) pisarza anonimowego.

Swoje słowo wstępne Lengnich zakończył słowami: „Sąd o samych tych pisarzach zostawiamy w całości czytelnikom. Znajdą w nich rzeczy pożyteczne i miłe oraz takie, którymi niejedno mogą poprawić i wyjaśnić w historii naszej ojczyzny. Bajecznym i fałszywym wiadomościom, jakich wiele i zbyt obficie znajdziemy, zwłaszcza w wspomnianiu czasów najdawniejszych, łatwo wybaczy się, ponieważ wada ta jest wspólna tym, którzy usiłują odtworzyć dzieje narodów od samych początków, a których łatwowierność swojego wieku odrywa od prawdy. Cokolwiek zaś czytelnicy zdobędą dla swojej korzyści, niech to wszystko odnoszą uprzejmie do Najdostojniejszego Księcia Biskupa Warmińskiego, któremu pobożną myślą zdrowie i powodzenie wypraszaćmy”.

Biskup doceniając wartości nauki, dbał o poziom naukowy funkcjonariuszy warmińskich. Na terenie Warmii urzędował lekarz prowincjonalny z siedzibą w Dobrym Mieście. W pierwszych latach rządów biskupa funkcję tę wykonywał Jan z Lubieńca Lubieniecki, którego biskup nie traktował poważnie, mając zastrzeżenia co do jego wiedzy fachowej i co do zaświadczeń przezeń wystawianych. W związku z podejrzeniem o niepoczytalności pewnego przechrzty, biskup zadrwił sobie z Lubienieckiego, „bawiącego się alhymią i chiromancją, a przeto czarnej kury na głowę potrzebującego. Długiego czasu trzeba, ażeby kto doskonale poznał ludzkie temperamta, przeto nie rozumiem, *qua fronte* tenże

⁷² Tytuł brzmiał: *Vincentius Kadlubko et Martinus Gallus scriptores Historiae Polonae vetustissimi cum duobus anonymis ex manuscriptis Bibliothecae Episcopalis Heilsbergensis editi*, Gedani 1749.

medicaster raz tylko i to bardzo krótko widziawszy winowajcę, mógł tak bezpiecznie decydować: że jest *complexionis cholericomelancholico-phlegmaticae et quae alia sunt ineptissima et cachinno explodendu*. Nie wątpię, że gdyby o tym wiedział przekszta, powiedziałaby, że Lubieniecki jest *medico-ridiculo-stupidissimus*.⁷³

Nie ciesząc się zaufaniem biskupa i innych, Lubieniecki w r. 1747 opuścił swoje stanowisko lekarza prowincjonalnego na Warmii. Biskup i Kapituła chcieli je powierzyć człowiekowi możliwie najlepiej przygotowanemu do tego zawodu. Kandydat, zdaje się, sam się nawinął, a był nim Andrzej Lepner rodem z Warmii, urzędujący jako lekarz w Chełmnie.⁷⁴ Kapituła zaleciła go biskupowi jako „doświadczonego i doskonale wykwalifikowanego”. Biskup nabrał do jego fachowości przekonania, skoro chciał, aby zamieszkał w Lidzbarku, o ile uda się sprzedać dom w Dobrym Mieście, gdzie urzędował poprzednik, a kupić nowy w Lidzbarku i obiecał wypłacić mu rocznie 800 florenów.

Lepner sprowadził się na Warmię w r. 1748 i zamieszkał w Lidzbarku. Domu jednakże nie kupiono, bo z końcem r. 1750 Lepner dopraszał się o jego kupno lub o przyznanie mu czynszu za mieszkanie. Kapituła wraz z biskupem zdecydowali, że „byłoby zbyt uciążliwe dla prowincji kupić dom i zachować go nienaruszonym”, i przyznali mu dodatkowo 60 fl na pokrycie czynszu mieszkalnego.⁷⁵

Na Warmii odczuwano brak i potrzebę geometry, który by dokonywał pomiaru gruntów, rozgraniczał sporne własności, osuszał pola i przeprowadzał melioracje. Potrzebę geometry uświadomiono sobie w związku z ponawianymi skargami mieszkańców Barczewa na zalewanie ich łąk wodami Wadąga i rzeki Pisy.⁷⁶ Na jeziorze Wadąg dla celów młyna i papierni urządzono kataraktę i spiętrzone wody do tego stopnia, że zalewały one łąki Barczewa, przez co mieszkańcy ponosili ciągłe straty. Na Warmii nie było wówczas specjalnego geometry i musiano wezwać pomocy Jana Suchodoleca geometry na Prusy Książęce. Był on kartografem i kilkakrotnie opracowywał mapy Prus Wschodnich. Poza tym zajmował się projektowaniem i budową stawów, kanałów i śluz, wynalazł także przyrząd pomiarowy dla geometrów. Był on już zatrudniany na Warmii i niegdyś osuszał pola kapitulne w Rogitach. Uplęnęło jednak kilka lat, zanim Suchodolec znalazł czas i wiosną r. 1744 przybył na Warmię, aby zająć się sprawą zalewu łąk Barczewa.⁷⁷

Trudności ze sprowadzeniem geometry królewskiego skłoniły biskupa

⁷³ ADWO — D 118, Listy 1725—1766, s. 257.

⁷⁴ Ep. Cap. 1741—1747, s. 674; Ep. Cap. 1740—1749, s. 332.

⁷⁵ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 167, 170.

⁷⁶ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 40, 174, 204, 248, 363, 412, 442.

⁷⁷ Tamże, s. 419, 465.

i Kapitułę do planu powołania specjalnie dla Warmii fachowego geometry. Początkowo zamierzano wykształcić do tego celu jednego z młodzieńców warmińskich, upatrzone sobie studenta Andrzeja Schultza, brata księdza Piotra Schultza, proboszcza z Pietrzwałdu, wysłano go jako stypendystę Knolleisena do Lipska, gdzie miał studiować matematykę i geometrię.⁷⁸ Ale plan ten zawiódł, bo mimo wysiłków Schultz nie otrzymał stypendium, a uniwersytet lipski nie posiadał odpowiednich sił profesorskich z zakresu matematyki i geometrii.

W r. 1753 oficjalnym czynnikiem warmińskim zgłosił ofertę Jan Mellerski, „aby mu powierzono urząd geometry prowincjonalnego”.⁷⁹ Oferta została przyjęta i Warmia doczekała się własnego geometry. Mellerski był dobrym fachowcem, czego dowodzą pomiary gruntów, o które wiedli spór mieszkańcy Wójtowa i Bogdan. Mierzyli je już niejaki Peikert i Jakub Voit, profesor gimnazjum z Elbląga — obydwaj nie zadowolili, pierwszy *per defectum*, drugi *per excessum*. Pomiary zaś Mellerskiego zostały uznane za słuszne i prawidłowe.⁸⁰

W r. 1760 Mellerski zażądał od Kapituły dla siebie dwóch łąnów ziemi oraz 6 morgów przylegających do lasów kapitulnych i do tego sześciu łąnów położonych przy miejscowości Żórawno. Kapitulę wydało się to żądanie za wygórowane, tym bardziej, że geometra miał dobre warunki materialne.⁸¹ Dlatego odmówiła mu przydziału ziemi i nie zgodziła się na powiększenie ziemi do jego użytku.

6. KSZTAŁCENIE MŁODZIEŻY

Biskup Grabowski doszedł do wysokich godności dzięki swojemu wykształceniu i wiedzy, jaką zdobył w kraju i za granicą. Według świadectwa Albertrandiego biskup wyczuwał, że wskutek ogromnego rozwoju nauki i oświaty w dobie oświecenia, w najbliższej przyszłości, o znaczeniu człowieka decydować będzie nie pochodzenie, ale wykształcenie i wychowanie. Od osobistych zalet charakteru i kwalifikacji umysłowych będzie zależała w przyszłości kariera polityczna i kościelna. Dlatego biskup usilnie popierał kształcenie młodzieży i dbał o jej dobre wychowanie.

O sobie powiedział biskup na sejmie grodzieńskim w r. 1744: „zbierać pieniędzy nie umiem, łożę je (*absit iactantia verbis*) na chwałę P. Boga i na posagi ubogich panienek, tudzież na edukację dzieci szlacheckich”.⁸² Jak zgodnie podkreślają biografowie, „nakładem swoim niektórych bystrzejszego dowcipu młodzieńców wysyłał do obcych krajów, gdzie nauki

⁷⁸ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 270, 321.

⁷⁹ Tamże, s. 329; Epist. Cap. 1748—1756, s. 176.

⁸⁰ Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 95.

⁸¹ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 692.

⁸² J. Ostrowski Danejkowicz, op. cit., s. 442.

w najwyższym poważaniu były”.⁸³ Oprócz wspomnianych już przedtem zakonników, przy poparciu biskupa studiowali za granicą: Gliceriusz Baxter, Samuel Chrościński, Bogusław Horoch, Ludwik Jordan, Sebastian Michałowski, Bernard Mirzeński, Augustyn Orłowski, Florentyn Potkański, Michał i Mikołaj Stadniccy, Józef Strzelecki i Fabian Szaniawski.⁸⁴

Poglądy i uwagi swoje o wychowaniu wyraził biskup w liście do bratowej, której syn Adam przebywał jakiś czas na dworze stryja w Lidzbarku:⁸⁵ „chciej go jako matka napomnieć, żeby żył w bojaźni Pana Boga, Mszę świętą nabożnie słuchał i rano wstawszy, książeczki czytał, bo postrzegłem, że podczas nabożeństwa dyskursami się bawił, do spowiedzi rzadko kiedy chodził, długo sypiał i blisko do jedenastej godziny przed zwierciadłem się lizał. Intratę starostwa niech nie na fafułki, jako to na zegarki, tabakierki, pierścionki, pióro na kapelusz, koronki na sukienne suknie etc etc., ale na zapłacenie długów, na przystojne sporządzenie się i tym podobne nieuchronne potrzeby wydaje”.

Biskup zajął się wykształceniem bratanka, posłał go na studia do *Collegium Nobilium* w Warszawie,⁸⁶ a następnie na Sorbonę do Paryża pod opieką siostrzeńca swojego Biegańskiego. Ten, zapewne na życzenie wuja, przysyłał biskupowi relacje o warunkach wychowania i o stanie studiów paryskich. Ciekawa pod tym względem jest jego relacja z dnia 15 grudnia 1757:⁸⁷

„Dwaj paziowie, znajomi moi, *optimae indolis adolescentes*, pięknie wychowani, rozumni i bogobojni, tacy zgola, jakich IMć Pan Kasztelanie może tu mieć za przyjaciół, oznajmują mi wszystkie dobre i złe rzeczy, których są świadkami; od nich dowiedziałem się o nieprzystojnych między nimi dyskursach i książkach niebezpiecznych, na które nie ma dosyć dozoru, z tym wszystkim, że dzieci są, większe między nimi zgorszenia nie mają miejsca. Przytym co do powierzchownych aktów religii dosyć jest jeszcze starań. Na ranne i wieczorne modlitwy jest czas naznaczony, wszyscy codzień Mszy św. słuchać muszą, trzy razy na tydzień czytają im przez godzinę książkę duchowną, cztery razy przynajmniej na rok spowiadać im się każą etc.

Co do ćwiczenia w naukach i sztukach kawalerskich należy, to mogą w pospolitości twierdzić, że nie tak wiele jest pożytku, jak wiele jest mistrzów. *Le maitre de mathematique* dwie tylko na tydzień daje lekcje. *Les maitres de dances, d'arme, d'ecriture, celui qui apprend à voltiger* dwa razy także lubo różnych dni przychodzą. *Le maitre de manège* trzy razy na tydzień swoje daje *exercitia*. W czym W[asza] Ks[iążęca] M[ość] D[obrodziej] widzisz, że nie wielka tu jest nauk przynuka; same *exercitia corporis* doskonale się odprawują, te zaś co do rozumu należą, trochę zaniedbane, atoli w geografii, historii

⁸³ Oss. Rkps 4240/I, s. 29.

⁸⁴ W. Konopczyński, op. cit., s. 109.

⁸⁵ Oss. Rkps 4175/III, s. 72.

⁸⁶ Tamże, s. 75. Rkps 4180/II, z dnia 25 sierpnia 1752, 29 października 1753, 27 listopada i 2 grudnia 1754, 10 października 1759, 30 września 1760.

⁸⁷ Oss. Rkps 4177/III.

i innych pożytecznych naukach każdy się ćwiczyć może, mając do tego czas i sposobność, osobliwie jeżeli skądinąd ma do tego pobudkę."

Biskup łożąc na kształcenie młodzieży w uczelniach krajowych i zagranicznych, miał również bacznie zwróconą uwagę na szkolnictwo swojej diecezji warmińskiej. Dzięki zasługom poprzedników na stolicy biskupiej szkolnictwo na Warmii znajdowało się w dobrym stanie, owszem ze wszystkich dzielnic Rzeczypospolitej Polskiej na Warmii było najlepiej zorganizowane. Przy każdym kościele nawet filialnym istniały szkoły parafialne i klasztorne. W czasie wizytacji pasterskich biskup sam lub przez swoich wizytatorów pilnie badał sytuację materialną szkół, poziom intelektualny nauczycieli i uczniów, ich frekwencję na lekcjach szkolnych.

Nauczanie w szkołach elementarnych było regulowane przepisami synodalnymi, a ostatnio instrukcją Mikołaja Szulca kantora Kapituły Warmińskiej i administratora diecezji *sede vacante* 1740—1741.⁸⁸ Przypomina w niej proboszczom obowiązek wizytowania szkół co roku na terenie parafii i podaje nauczycielom cenne i nowoczesne wskazania pedagogiczne. Zalecił, „ażeby nauczyciele i kierownicy szkół nie przekraczali miary w karaniu, którym ujawniają i okazują srogość bardziej niż zapobiegliwość i troskliwość o delikatną młodzież, a zatem bardziej powstrzymują młodzież i odstrasza ją od postępu w pobożności i wiedzy niż by mogli jej pomóc". Ponadto wydał zarządzenie, na owe czasy zupełnie nowatorskie, aby przy nauczaniu dzieci posługiwano się tablicami, na których byłby wypisany małymi i wielkimi literami alfabet łaciński, polski i niemiecki.

Oprócz szkół elementarnych Warmia posiadała również szkoły wyższe. Istniały dwa kolegia jezuickie w Braniewie i Reszlu, dobrze prosperujące, a dalej, w Braniewie funkcjonowały Seminarium Duchowne, wychowujące kapłanów dla potrzeb diecezji i Alumnat Papieski, przygotowujący misjonarzy dla protestanckich krajów północnej Europy. Stąd Braniewo stało się ważnym ośrodkiem naukowym, zwanym „Atenami Pruskimi", głośnym nie tylko w Polsce, ale i za granicą.

Celem ułatwienia ubogim studentom odbywania nauki istniał na Warmii bogaty system stypendialny. W ciągu wieków znalazło się wielu ofiarodawców, którzy fundowali nieraz hojne stypendia dla młodzieży studiującej. Mimo obniżenia się ich wartości z biegiem czasu, wszystkie jeszcze funkcjonowały za rządów biskupa Grabowskiego i wspierały ubogich młodzieńców warmińskich. Opiekę i administrację tych wszystkich fundacji stypendialnych sprawowała Warmińska Kapituła Kate-

⁸⁸ ADWO — A 44, Acta Curiae Episcopalis Varmiensis anno 1751, s. 15; „Pastoralblatt für die Diözese Ermland" (w skrócie PDE), 1892, s. 105; E. Waschinski, *Das Kirchliche Bildungswesen in Ermland, Westpreussen und Posen*, Breslau 1928, Bd 1, s. 73.

dralna. Do otrzymania stypendium potrzebne było zaświadczenie kierownika szkoły, rektora Kolegium lub Seminarium o pilności studenta i o jego dobrym zachowaniu się oraz pismo zalecające miejscowej władzy cywilnej. Przydzielone stypendium uprawniało do korzystania przez 3 lata, wyjątkowo 4 lata i więcej, jeśli taka była wola fundatora lub jeśli Kapituła przedłużyła. Zależnie od fundatora stypendysta otrzymywał od 40 do 60 fl. rocznie, a przeważnie 50 fl.

Dla zobrazowania pomocy stypendialnej na kształcenie młodzieży warmińskiej zamieszcza się wykaz stypendiów, z których korzystali studenci za czasów Biskupa Grabowskiego. Najbardziej żywotne były stypendia niedawno ufundowane. Do takich należały stypendia Dąbrowskiego, Dromlera, Hoffmanna, Kreczmanna, Kunigka i Tretera.

Michał Dąbrowski kanonik fromborski testamentem z dnia 12 lutego 1706 utworzył stypendium na 3 studentów, przy czym pierwszeństwo mieli mieć jego krewni.⁸⁹ W aktach kapitulnych znajdujemy stosunkowo szczupłe wiadomości o studentach, którym przydzielono to stypendium.

Paweł Dominik Dromler kanonik warmiński sumą 4.000 fl. ufundował w testamencie z dnia 18 marca 1757 stypendium dla dwóch studentów z Pieniężna lub Fromborka, „tak jednak, aby krewni mieli pierwszeństwo”. Od r. 1758 do 1766 znane są nazwiska 7 stypendystów tej fundacji.⁹⁰

Franciszek Kajetan Hoffmann, proboszcz Nowego Kawkowa testamentem z dnia 4 lipca 1757 przekazał 3000 fl do dyspozycji bratu swojemu Antoniemu Ignacemu, dziekanowi a następnie prepozytowi Kolegiaty w Dobrym Mieście. Ten do tej sumy dołożył znów 3000 fl i przeznaczył całą sumę na stypendium dla studentów z tym zastrzeżeniem, aby czynsz z połowy tej sumy był obrócony na wychowanie i wykształcenie synów brata Erazma. Od r. 1763 protekcję nad tą fundacją objęła Kapituła Katedralna.⁹¹

Józef Kreczmann, beneficjat przy szpitalu św. Anny we Fromborku, oszczędności swoje przeznaczył w r. 1753 na stypendium dla biednych chłopców znajdujących się w tymże szpitalu a pragnących kształcić się w instytucjach szkolnych braniewskich.⁹² Ze wszystkich 18-wiecznych stypendiów, to było najuboższe i zaledwie wystarczało dla jednego młodzieńca.

Jan Jerzy Kunigk, jako stypendysta Preucka, studiował prawo w Rzymie, później został kanonikiem, kantorem i kustoszem Kapituły

⁸⁹ Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 153.

⁹⁰ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 135, 583, 670, 684; Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 103, 142, 155, 410.

⁹¹ Tamże, s. 121, 128, 137.

⁹² Tamże, s. 334.

Warmińskiej oraz przez długie lata był oficjałem. Swoją cenną bibliotekę (około 600 tomów) ofiarował kolegium jezuickiemu w Braniewie, przy którym w r. 1708 ufundował katedrę prawa kościelnego, a potem 2. IX. 1712 także stypendium dla 2 uczniów tegoż kolegium, co potwierdził testamentem 30. VII. 1718. Za biskupa Grabowskiego 16 studentów pobierało to stypendium.⁹³

Szymon Aleksy Treter pochodził z rodziny Tomasza Tretera, sekretarza kardynała Stanisława Hozjusza, zasłużonego pisarza i malarza. Jako kanonik katedralny Szymon Treter testamentem z dnia 5 stycznia 1729 przeznaczył sumę 2000 florenów na stypendium wyłącznie dla młodzieńców fromborskich. W latach 1742—1762 otrzymało to stypendium 12 studentów. Niestety, to stypendium w r. 1766 „upadło z powodu redukcji monety”.⁹⁴

Z dawnych fundacji najbardziej bogatą i znaną była Macieja Montanusa kanonika warmińskiego. Rodem ze Szwecji, korzystał z warmińskiego stypendium Preucka na studiach w Rzymie, a gdy osiadł na Warmii, odnowił kolegium braniewskie po zniszczeniach wojennych, założył bursę dla ubogich studentów w Braniewie i ufundował testamentem 17 lipca 1649 stypendium dla 5 studentów, głównie konwertytów. Tę jego fundację 22 kwietnia 1662 powiększył Wojciech Pilchowicz, kanonik i biskup sufragan warmiński. Według dokumentów w latach 1742—1746 z pomocą stypendium Montanusa kształciło się 8 studentów.⁹⁵

Inne fundacje były skromniejsze, znacznie bowiem podupadły wskutek wojen, jakie często toczyły się na ziemiach warmińskich. Ale niemal jeszcze każde z nich zapewniało utrzymanie przynajmniej jednemu studentowi. Z wieku XVI przetrwały 3 stypendia, które ufundowali: Eustachy Knobelsdorf kustosz Kapituły Warmińskiej i kanonik wrocławski w r. 1571; Jan Hanowski kanonik warmiński w r. 1580; Michał Konarski, kustosz warmiński testamentem z dnia 10 stycznia 1584, powiększone 9 listopada 1685 przez prepozyta Kapituły Warmińskiej Adama Konarskiego.⁹⁶

W wieku XVII fundatorami stypendiów oprócz wymienionego Montanusa byli następujący kanonicy Kapituły Katedralnej na Warmii: w r. 1604 Jan Kreczmer dziekan Kapituły, dla młodzieńców piętuskich, w r. 1638 Michał Sidler dla młodzieńców olsztyńskich

⁹³ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 195, 393, 438, 458, 619, 675; Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 4, 78, 263, 409, 448, 459, 628; Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 1, 49, 101, 155, 255, 308.

⁹⁴ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 300, 438, 656; Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 262, 498; Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 101, 357.

⁹⁵ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 288, 345, 437, 444, 455, 539, 564, 662.

⁹⁶ ADWO, Berechnung über die Einnahmen und Ausgaben der Stipendien 1787—1789. Każde stypendium ma oddzielny kilkukartkowy foliał, który zawiera na początku dane historyczne dotyczące tego stypendium.

w r. 1642 Eustachy Zornhausen, w r. 1649 Jan Rudzki, w r. 1660 Jerzy Marquart i w r. 1664 Brzeczisław Szemborowski doktor praw, kustosz i dziekan Kapituły, bardzo czynny i zasłużony dla diecezji.⁹⁷

Ale aspiracje studentów warmińskich nie kończyły się na nauce w miejscowych kolegiach i instytutach szkolnych. Zdolniejsi młodzieńcy pragnęli poświęcić się dalszym studiom na uniwersytetach w kraju i za granicą. Pomocą służyły im znów stypendia ufundowane przy uniwersytetach specjalnie dla Warmiaków. Dzięki więc istnieniu na Warmii zakładów szkolnych i instytutów filozoficzno-teologicznych oraz dzięki fundacjom stypendialnym „Warmia dostarczała względnie duży zastęp studentów pruskich na Uniwersytecie Krakowskim”⁹⁸ i nie tylko krakowskim.

Studia na Uniwersytecie Jagiellońskim ułatwiała fundacja Grzegorza Borasta. Rodem ze Szwecji, przybył do Polski za czasów króla Zygmunta III Wazy. Na Uniwersytecie Jagiellońskim uzyskał stopień doktora, a następnie otrzymał kanonie kolegiackie w Łowiczu i Warszawie oraz kanonie katedralne w Krakowie i na Warmii. W r. 1663 ufundował w Krakowie bursę wraz ze stypendium dla 6 studentów na Uniwersytecie Jagiellońskim, pochodzących ze Szwecji, Prus, Warmii i Kurlandii.⁹⁹ Fundację tę w r. 1695 powiększył Jan Zachariasz Szulc, kustosz Kapituły Warmińskiej, wyrażając życzenie, aby korzystali z niej przede wszystkim Warmiacy studiujący prawo. Fundusze tejże fundacji zostały ulokowane w dobrach majątku Wahadłów = 3000 florenów i w dobrach majątku Miławczyce = 6.000 florenów.

Zarząd i protekcję nad fundacją z woli Borasta sprawowała Kapituła Krakowska, która do tego zadania delegowała kanoników, wynagradzanych za tę funkcję z dochodów fundacji. W okresie rządów biskupa Grabowskiego na Warmii protektorami byli kanonicy Jacek Łopacki i Józef Rogalli, będący również kanonikiem warmińskim.

Jak informował ten ostatni Kapitułę Warmińską, „zwyczajem tej prowincji roczny czynsz z tych [majątków] jest wypłacany w połowie”.¹⁰⁰ Powodem tego było, że dochody wszystkich fundacji były wówczas zajmowane częściowo na cele cywilne, zwłaszcza w województwie krakowskim. Oprócz tego dochody z majątków, na których ulokowano fundację, były znacznie niższe, „tak przez spustoszenie podczas bezkrólewia i roz-

⁹⁷ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 249, 289; Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 78, 268; Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 134.

⁹⁸ Z. Nowak, *Młodzież Prus Królewskich i Książęcych na Uniwersytecie Krakowskim w latach 1526—1772*, „Zapiski Historyczne”, t. 29 (1964) s. 61.

⁹⁹ L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, Kraków 1852, t. 2, s. 60; Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 483; ADWO — Ab 38, Epistolae Capitulares 1757—1773, s. 11.

¹⁰⁰ Tamże, l. c.

ruchy cywilne, jak i przez zgon poddanych w czasie następujących po sobie śmiertelnych zarazach".¹⁰¹ Zdaniem Rogallego „żadnego lekarstwa ani sposobu na to zło nie można było wynaleźć”. Ponadto, dzierżawcy tych majątków nie chcieli wypłacać czynszu i trzeba było wytaczać im proces w sądzie starościńskim, a nawet kierować sprawę do Trybunału Królewskiego w Lublinie. Mając te trudności na uwadze, Kapituła Warmińska nosiła się z zamiarem przeniesienia lokacji tej fundacji na Warmię.¹⁰²

Kandydatów wyznaczała Kapituła Warmińska, która studentom odpowiednio uzdolnionym wystawiała świadectwo moralności i zalecała ich Kapitulie Krakowskiej, prosząc o dopuszczenie ich do bursy i do korzystania ze stypendium. Kandydaci musieli wywodzić się przede wszystkim z krajów określonych wolą fundatora, a tylko wyjątkowo, jeśli brakowało odpowiednich z tych terenów, nadawano stypendium studentom z innych części Polski, jak np. Pinińskiemu w r. 1745. Z reguły stypendium przyznawano na 3 lata i wypłacano je w ratach co tygodniowych.

W omawianym okresie otrzymali stypendium i miejsce w bursie Borasta:¹⁰³

1. W r. 1742 Andrzej Bahr, student filozofii.
2. W r. 1744, Erazm Willich, student prawa, syn radcy miejskiego w Jezioranach.
3. W r. 1744 Stanisław Wilma, z woj. pomorskiego, po ukończeniu *trivium* w Gdańsku, kleryk niższych święceń.
4. W r. 1744 Franciszek Zahn.
5. W r. 1746 Jan Willich.
6. W r. 1747 Treptau, syn burmistrza z Tolkmicka.
7. W r. 1747 Michał Ruhnau, kantor kościoła w Pieniężnie.
8. W r. 1748 Dromler z Olsztyna.
9. W r. 1748 Firlej z Lidzbarka.
10. W r. 1748 Jakub Dittlof z Reszla, zmarł w Krakowie r. 1749.
11. W r. 1749 Paweł Preuss z Olsztyna.
12. W r. 1750 Stanisław Biernatowski.
13. W r. 1752 Quass, syn Jerzego właściciela dóbr Barkweda.
14. W r. 1753 Artoni Dromler, student prawa.
15. W r. 1755 Franciszek Gerigk, syn burmistrza Jezioran.
16. W r. 1755 Andrzej Poschmann z kolegium reszelskiego.
17. W r. 1755 Michał Łączyński.
18. W r. 1756 Mateusz Kowalski, kleryk niższych święceń.
19. W r. 1762 Joachim Hempel, student prawa.
- 20—21. W r. 1762 Joachim i Andrzej Grzymała, bracia.
22. W r. 1765 Andrzej Grunenberga.

¹⁰¹ Ep. Cap. 1740—1749, s. 98.

¹⁰² Ep. Cap. 1748—1756, s. 63; Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 199.

¹⁰³ Tamże, s. 300, 437, 444, 446, 487—490, 578, 648—9; Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 16, 67, 97, 171, 206, 269, 323, 387, 401, 406, 409, 437, 447, 483; Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 86—7; Ep. Cap. 1652—1809, s. 218, 223; Ep. Cap. 1740—1749, s. 188; Ep. Cap. 1748—1756, s. 81, 133, 175, 308, 327, 340; Ep. Cap. 1757—1773, s. 250, 252, 259.

Warmia posiadała fundację stypendialną także w stolicy chrześcijaństwa, w Rzymie. Była to fundacja Jana Preucka, syna Michała i Anny Hozjusz bratanicy kardynała, kanonika Kapituły Warmińskiej, który w czasie najazdu Szwedów na Prusy i Warmię (1626—1629) wywędrował do Rzymu. Tam testamentem z dnia 15 grudnia 1629 przy kolegium Norbertanów ustanowił fundację dla studentów filozofii, teologii i prawa, pochodzących z Warmii lub Prus. Norbertanie mieli administrować majątkiem fundacji, krewni Preucka, urodzeni w Prusach, o ile byli katolikami, posiadali prawo nadawania stypendium, a Kapituła Warmińskiej przysługiwało prawo zatwierdzania prezenty na to stypendium. Studenci mogli korzystać z niego przez 3 lata, przed wyjazdem do Rzymu musieli złożyć wyznanie wiary wobec Kapituły, nie byli jednak obowiązani do obrania sobie stanu duchownego.¹⁰⁴

Za rządów biskupa Grabowskiego prawo prezentowania wykonywała rodzina Hattenów (Karol Hatten, a po jego śmierci w r. 1765 jego syn Godfryd) i rodzina Oelsenów (Jerzy Oelsen, a po jego śmierci w r. 1750 przez małżeństwo jego córki Marii prawo to przeszło na Wojciecha Wybczyńskiego, jej męża).¹⁰⁵ Ze stypendium tego korzystali ¹⁰⁶

Do r. 1741 Jan Kalkstein.

Do r. 1742 Stanisław Karsznicki.

Do r. 1744 Marcin Zalewski.

Do r. 1745 Andrzej Oelkoff.

Do r. 1747 Andrzej Weinreich s. radcy miasta Braniewa.

Do r. 1748 Józef Rembowski.

Do r. 1750 Aleksander Grabczewski, s. podkomorzego pomorskiego.

Do r. 1750 Józef Mathy z Gdańska.

W r. 1751—4 Ignacy Rudziński, kapłan diec. krakowskiej, przebywający w Rzymie.

W r. 1751—4 Feliks Turski z diecezji gnieźnieńskiej.

W r. 1752 Sebastian Mielęcki, siostrzeniec kard. Jana Lipskiego.

W r. 1754 Ignacy Teodor Trzeciński, syn senatora, kasztelana rawskiego, kleryk gnieźnieński.

W r. 1757 Jan Kucharzewski, zmarł w Rzymie 5 sierpnia 1759.

W r. 1758 Kajetan Gliszczyński z powiatu Tuchola, mansjonarz w Stawiszynie.

W r. 1759 Jan Bonawentura Weiss.

W r. 1762 Just Soczewski.

W r. 1765 Franciszek Braun.

W r. 1765 Jan Prusak, kleryk.

Początkowo fundacja wystarczała na utrzymanie 5, potem 2—3 studentów równocześnie, a później od końca XVII wieku na 1—2. Działo się

¹⁰⁴ Por. A. Eichhorn, *Die Preucksche Stiftung in Rom*, ZGAE Bd. 2 (1863) s. 271.

¹⁰⁵ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 264, 270; Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 36, 297.

¹⁰⁶ Acta Cap. 1741—1747, s. 111, 206, 213, 266, 428, 506, 667; Acta Cap. 1748—1760, s. 5, 111, 128, 141, 270, 356, 361, 407, 492, 500, 542, 560; Ep. Cap. 1748—1756, s. 131—5; Ep. Cap. 1757—1773, s. 94, 130, 135, 248, 361—2.

to skutkiem częściowego spadku wartości fundacji, a więcej wskutek złego, zdaje się, administrowania względnie obracania funduszków na własne cele Norbertanów, na kształcenie swoich zakonników. To wywoływało niezadowolenie na Warmii, a nawet posądzenie Norbertanów o nieuczciwość i nadużycia.

W początkach wieku XVIII zrodził się plan przeniesienia fundacji z kolegium Norbertanów do innego. Za czasów biskupa Grabowskiego plan ten postanowiono zrealizować definitywnie. Brano pod uwagę różne instytuty rzymskie: jak: *Clementinum*, *Collegium Romanum*, *Collegium Nobile* przy kościele Zbawiciela, *Collegium Picaenum*, *Collegium Scholarum Piarum* zwane *Nazarenum*, Hospicjum polskie św. Stanisława, *Ora-torium* św. Filipa Nereusza i *Sapienza*. Informacji potrzebnych dostarczał agent Kapituły Warmińskiej na terenie Rzymu, Piotr Guerra.

Od razu wykluczono Hospicjum św. Stanisława, ponieważ według relacji biskupa tam „nie panuje żaden porządek, ale są ustawiczne pijatyki i pohulanki wśród włóczęgów, żebraków i ludzi bezczynnych i zdarzają się liczne zgorszenia”.^{106a} Biskup opowiadał się za kolegium pijarów *Nazarenum*, Kapituła zaś wolałaby wybrać *Collegium Picaenum*, bo pijarzy przyjmowali tylko szlachtę, a przecież można by posyłać studentów i z niższego stanu, „byle tylko byli urodzeni z rodziców szlachejnych”. Ponadto *Nazarenum* pielęgnowało szczególnie nauki humanistyczne i w ogóle nie posiadało studium prawa, którego życzył sobie fundator.

W każdym razie na Warmii zdecydowano się oddać sprawę fundacji Preucka do trybunału rzymskiego z żądaniem przeniesienia i przywrócenia jej dawnej wartości, oskarżając równocześnie Norbertanów o złe gospodarowanie majątkiem fundacji i o nieskładanie sprawozdań, do których byli zobowiązani. Rzecznikiem strony warmińskiej był prawdopodobnie Guerra, niezbyt zręczny i mało wpływowy. W proces ten zaangażował się także biskup, a na prośbę jego włączył się również król August III, który wystosował w tej sprawie pisma do sekretarza stanu Valentiego i kardynała Franciszka Albano, protektora Polski.¹⁰⁷

Oczywiście Norbertanie, a przede wszystkim rektor kolegium Mikołaj Mayers, nie zasypiali sprawy i energicznie mobilizowali sposoby własnej obrony. Do swojego celu wykorzystali Andrzeja Franciszka Hohmanna, z Piotrowa parafii Wilczkowo, który ubiegał się bezskutecznie o stypendium Preucka i z tego powodu miał pretensje do czynników warmińskich. Zamiast jemu przyznano je Ignacemu Teodorowi Trzińskiemu, klerykowi gnieźnieńskiemu, a więc obcemu, spoza terenu Prus. Hohmann znalazłszy się w Rzymie w r. 1754, z pewnością za namową rektora Mayersa, wniósł zażalenie do Ojca św., że stypendium Preucka przydziela się niezgodnie

^{106a} Ep. Cap. 1748—1756, s. 279, 284, 319, 324.

¹⁰⁷ Tamże, s. 280—1.

z wolą fundatora, którego intencją było służyć pomocą diecezji warmińskiej, otoczonej zewsząd protestantami.¹⁰⁸ Pozyskali dla siebie też stypendystę Preucka, Sebastiana Mieleckiego, który „obszerniejsze świadectwo wystawił o najlepszych sposobach postępowania, z jakimi rektor odnosi się do wychowanków tak co do stołu, jak co do usłużności, jak wreszcie co do wszystkiego, potępiając narzekania innego wychowanka teraz w kolegium pozostającego, jakoby on był autorem dzisiejszego sporu, którego nazwisko jest Trzeciński”.¹⁰⁹

Papież Benedykt XIV zlecił sprawę rozstrzygnięcia sporu między czynnikami Diecezji Warmińskiej a Norbertanami, nie wiadomo dlaczego, Kongregacji Tłumaczy Soboru Trydenckiego. Po zapoznaniu się z całą kształtem sprawy, kongregacja zażądała od biskupa Grabowskiego wyjaśnień co do motywów postępowania względem Hohmanna i Trzecińskiego. Po porozumieniu się z Kapitułą i osobami zainteresowanymi biskup odpowiedział:¹¹⁰

1. Nikt z krewnych ani z Warmii nie ubiegał się o to stypendium i *nemine contradicente* nadano je kandydatowi spoza Prus.
2. Ignacy Trzeciński pochodzi z rodziny senatorskiej i w przyszłości może przynieść Kościołowi i ojczyźnie więcej pożytku aniżeli nikomu nieznanemu synowi chłopskiemu.
3. Hohmann ma już 32 lata i nie rokował nadziei na pomyślne ukończenie studiów.
4. Diecezja Warmińska obfituje pod dostatkiem w kapłanów uczonych i może na jakiś czas odstąpić stypendium innym diecezjom.

Równocześnie biskup ponowił zarzuty stawiane Norbertanom i domagał się przeniesienia fundacji Preucka do innego kolegium.

Tymczasem w Rzymie sprawa przybrała dla Warmii obrót nieoczekiwany. Dnia 7 sierpnia 1756 Kongregacja rozstrzygnęła spór o fundację Preucka na korzyść zakonników, a żądanie czynników warmińskich przeniesienia jej uznała za sprzeczne z wolą fundatora, który inkorporował ją do kolegium Norbertanów.¹¹¹ Zakonnicy triumfowali, a rektor Mayers 14 sierpnia 1756 w specjalnym piśmie oświadczył:¹¹² 1. Kandydatów z Polski, a nie z Warmii i Prus, odtąd „w żaden sposób do korzystania z fundacji nie przyjmę”; 2. „Zgodnie z wolą fundatora każdy student obowiązany będzie do należnego posłuszeństwa rektorowi Kolegium” pod sankcjami nawet usunięcia z zakładu; 3. Co do sprawozdań z przychodów i rozchodów fundacji, na Kapitulę „ciąży obowiązek deputowania prokuratora na każde trzylecie do skontrolowania rachunków”.

¹⁰⁸ Tamże, s. 263—4.

¹⁰⁹ Tamże, s. 352.

¹¹⁰ Tamże, s. 270—4, 277.

¹¹¹ Tamże, s. 352.

¹¹² Tamże, s. 353—4.

W ten sposób zakończył się spór między kościelnymi władzami na Warmii a Norbertanami, który kosztował wiele zachodów i wydatków, a nie przyniósł żadnej korzystnej zmiany. Guerra usiłował jeszcze po myśli Kapituły ruszać sprawę fundacji, ale bez powodzenia. Latem 1762 pisał do Kapituły: „sprawa Preucka aż do tego czasu była uśpiona, ale ją obudzę, gdy powróci do Rzymu audytor kardynała Ursiniego”.¹¹³

Drugim ośrodkiem zagranicznym, gdzie zostały ufundowane stypendia dla młodzieńców warmińskich, był Lipsk w Saksonii. Pierwszym fundatorem był Tomasz Werner z Braniewa, profesor na wydziale filozoficznym i teologicznym uniwersytetu lipskiego, kanonik i kustosz Warmińskiej Kapituły Katedralnej. W swojej ostatniej woli, spisanej 2 stycznia 1498, sumą 600 florenów reńskich, dającą czynsz roczny 30 florenów, ufundował w Lipsku stypendium dla dwóch studentów, pochodzących z Braniewa.¹¹⁴ Kandydatów na to stypendium, z którego można było korzystać przez 6 lat, wyznaczał magistrat braniewski i przedstawiał magistratowi lipskiemu.

Po reformacji biskupi warmińscy, Stanisław Hozjusz, Marcin Kromer i Szymon Rudnicki, przez uchwały synodalne zabraniali katolikom studiować na uniwersytetach protestanckich ze względu na niebezpieczeństwo apostazji. Dlatego i potem to stypendium nadawano raczej protestantom niż katolikom. Od końca wieku XVI do połowy wieku XVIII korzystało z niego 25 młodzieńców, w tym 15 ewangelików pruskich, a 10 katolików warmińskich.¹¹⁵ Za biskupa Grabowskiego na 5 znanych nam stypendystów 3 było katolików (Józef Kämpf i Ryszard Weinreich z Braniewa oraz Andrzej Schultz z Klonów byli katolikami, zaś Natanael Wolf z Chojnic i Natanael Teodor Paulitz z Malborka byli ewangelikami).

Magistrat miejski i profesorowie uniwersytetu w Lipsku nigdy nie kwestionowali prawa katolików warmińskich do tej fundacji i zaświadczyli, „że stypendium Wenera mimo pokoju westfalskiego, należy się Warmiakom”. Podobnie pisał i administrator fundacji Dr Pommer w liście z dnia 2 lipca 1740, „że ta fundacja w Lipsku została erygowana dla studiujących katolików”.¹¹⁶

Odmienne stanowisko zajął magistrat i uniwersytet lipski w stosunku do drugiej fundacji warmińskiej Jana Knolleisena. Pochodził on

¹¹³ Acta Cap. Varm. 1761—1771, s. 84, 107.

¹¹⁴ Por. Ks. J. Wojtkowski, *Kustosz warmiński Tomasz Werner z Braniewa († 1498) i jego księgozbiór*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, Olsztyn 1961, s. 355; H. Freytag, *Die Beziehungen der Universität Leipzig zu Preussen von ihrer Begründung bis zur Reformation*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins”, Heft 44 (1902) s. 56; J. A. Lilienthal, *Das 1498 in Leipzig fundirte „Stipendium Vernerianum”*, „Preussische Provinzial-Blätter”, Bd 27 (1842) s. 512; PDE 1885, s. 52; M. Perlbach, *Prussia Scholastica — Die Ost- und Westpreussen auf den mittelalterlichen Universitäten*, Braunsberg 1895, s. 177.

¹¹⁵ Ep. Cap. 1748—1756, s. 198—9.

¹¹⁶ Tamże, s. 208—210.

z Olsztyna, był doktorem teologii i kanonikiem merseburskim. Testamentem z dnia 30 czerwca 1511 czynsz roczny 30 florenów reńskich ze sumy 600 florenów przeznaczył na stypendium przy uniwersytecie lipskim dla dwóch biednych studentów z diecezji warmińskiej, a z braku tychże z innych diecezji pruskich.¹¹⁷ Prawo przydzielania tego stypendium miało należeć do Kapituły Warmińskiej, która potem, gdy uniwersytet lipski został opanowany przez protestantów, odstąpiła je magistratowi olsztyńskiemu, rezerwując dla siebie prawo zatwierdzania.

Jak już zaznaczyliśmy, niechętnie wysyłano studentów z Warmii do Lipska, bo „wielu młodzieńców, których zawsze pociągają rzeczy nowe i niebezpieczne, powracało przepojonych najgorszymi opiniami ze stron heretyckich”.¹¹⁸ Kapituła zastanawiała się nawet, czyby nie przenieść tej fundacji do innego miasta w ośrodkach katolickich, albo przynajmniej, czyby studenci nie mogli z niej korzystać, kształcąc się na innym uniwersytecie katolickim. Jednakże te plany, sprzeczne z wolą fundatora, okazały się nierealne.

Na ogół rzadko przydzielano to stypendium katolikom, częściej nadawano je protestantom lub też go nie wykorzystywano. W r. 1743 przyznano je Fuchsowi, protestantowi z Elbląga, przebywającemu na studiach w Halle.¹¹⁹ Potem przez kilka lat nic nie słyszymy o stypendystach fundacji Knolleisena. W r. 1751 na to stypendium zgłosił swoją kandydaturę Jan Titius z Chojnic, protestant, za pośrednictwem Michała Hanowa, profesora filozofii w Gdańsku.¹²⁰ Kapituła odnosiła się niechętnie do tej kandydatury, wolałaby, „żeby był posłany młodzieniec rodem z Warmii, dobrych zdolności i był skierowany na studia potrzebne tej prowincji, szczególnie na geografie, chociażby mu, jeśliby przypadkiem nie był w stanie opłacić wydatków, przydzieliło się dodatkową subwencję ze skarbcza publicznego, zwłaszcza z funduszu przeznaczzonego na geometrę prowincjonalnego”. Gdy takiego zdania był również biskup, odmówiono stypendium Titiusowi, a uchwalono dać je Andrzejowi Schultzowi, aby w Lipsku studiował geometrię i matematykę. Tymczasem magistrat lipski, prawdopodobnie w rewanżu za odrzucenie prośby Titiusa, nie dopuścił Schultzowi do korzystania ze stypendium.¹²¹

Na polecenie Kapituły magistrat olsztyński zażądał wyjaśnień, dlaczego Schultz nie otrzymał stypendium Knolleisena. W związku z tym, wywiązała się długa korespondencja, przedsięwzięte zostały najrozmaitsze kroki i poruszone najwyższe czynniki państwowe i kościelne: król Au-

¹¹⁷ Ep. Cap. 1748—1756, s. 176; Por. H. Freytag, op. cit., s. 64; M. Perlbach, *Prussia Scholastica*, s. 174.

¹¹⁸ Ep. Cap. 1748—1756, s. 198; Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 195—6.

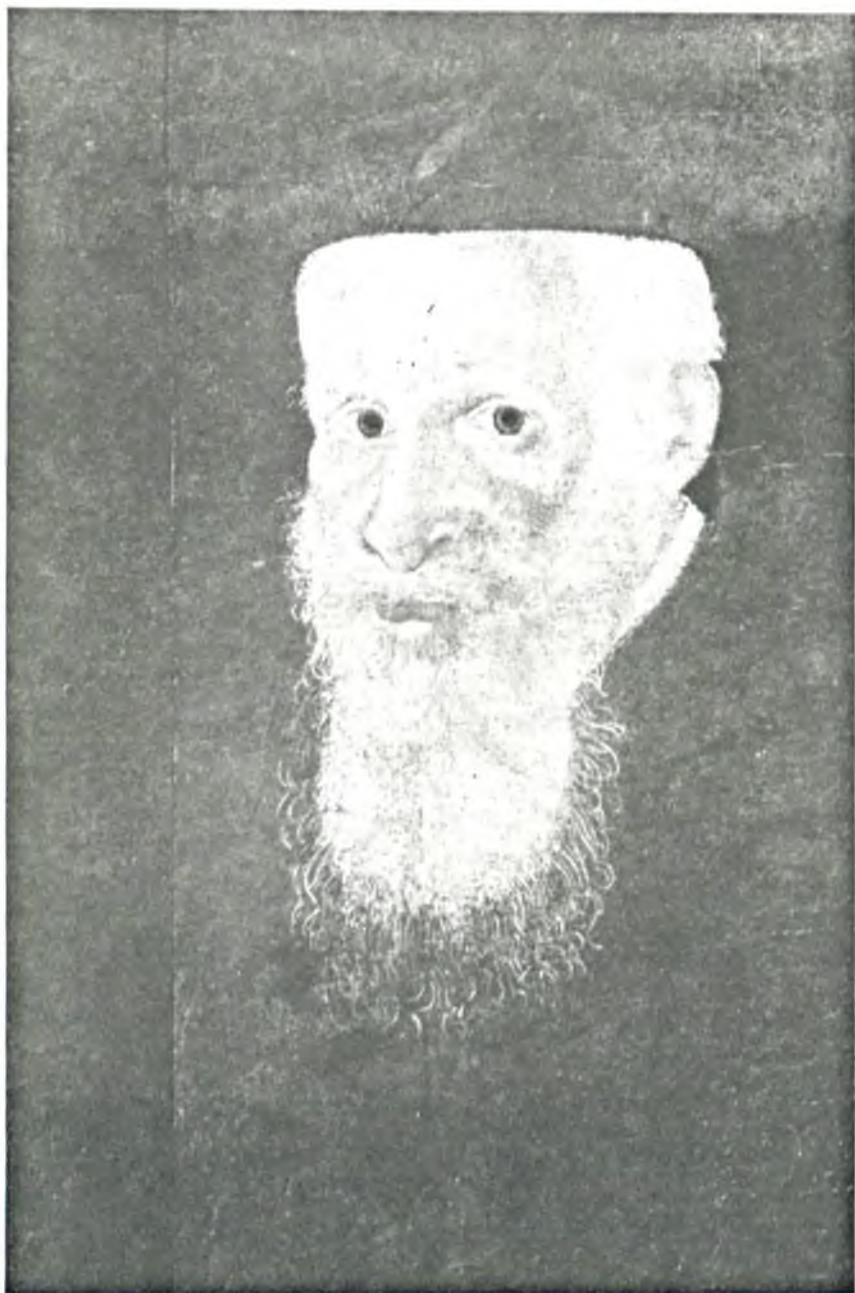
¹¹⁹ Tamże, s. 323.

¹²⁰ Ep. Cap. 1748—1756, s. 76—9.

¹²¹ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 321, 324.



11. PLASKORZEŻBA BIZANTYŃSKA Z POŁOWY WIEKU XV.



12. POPIERSIE KARDYNAŁA ST. HOZJUSZA WEDŁUG PORTRETU Z DRUGIEJ POŁOWY WIEKU XVI.



13. DALMATYKA PODAROWANA KATEDRZE PRZEZ BISKUPA A. GRABOWSKIEGO.



14. HERB BISKUPA A. GRABOWSKIEGO NA DALMATYCE.

gust III, jego minister Fryderyk Brühl, poseł pruski w Dreźnie i Warszawie, doradca królewski Saul, sekretarz królewski i kanonik warmiński Ignacy Accaramboni, wpływowy kupiec lipski Venini, nuncjusz papieski, biskup Grabowski...¹²²

Magistrat lipski w pismach do magistratu olsztyńskiego i w ustnych oświadczeniach do różnych osobistości uparcie twierdził, że stypendium Knolleisena może być nadawane wyłącznie protestantom, ponieważ w Saksonii od pokoju westfalskiego w r. 1648 wszystkie fundacje katolickie przeszły „na prawo i korzyść akatolików”.¹²³ Czynniki warmińskie broniły swoich praw argumentami:¹²⁴

1. Wolą fundatora było, aby stypendium służyło „jedynie pożytkowi ojczyzny” jego, tj. Warmii, gdzie mieszkają sami katolicy.
2. Magistrat lipski według testamentu Knolleisena ma prawo tylko zarządzania majątkiem fundacji, a nie szafowania stypendium, co przysługuje wyłącznie Kapitulie Warmińskiej lub z jej upoważnienia magistratowi olsztyńskiemu.
3. Magistrat lipski dotąd nie odmawiał praw do fundacji Kapitulie i magistratowi w Olsztynie, przysyłając sprawozdanie z dochodów i rozchodów fundacji.
4. Postanowienia pokoju westfalskiego mogą dotyczyć tylko spraw saskich i niemieckich, a nie fundacji obcego państwa, jak Polski i jej prowincji Warmii.
5. Po pokoju westfalskim niejednokrotnie katolicy korzystali ze stypendium Knolleisena i magistrat lipski dawniej temu się nie sprzeciwiał.

Wynik całego sporu zależał przede wszystkim od stanowiska Augusta III i Brühla. Ci zaś nie chcieli jawnie opowiedzieć się ani po stronie warmińskiej, aby nie zrazić sobie protestantów saskich, ani po stronie magistratu lipskiego, aby nie narazić się katolikom Warmii i Polski. Gdy Accaramboni i biskup Grabowski nalegali na króla i jego ministra na ostateczne rozstrzygnięcie, ci uchylali się od decyzji pod różnymi pretekstami, to z powodu targów lipskich, to z powodu przygotowania polowania na św. Huberta, to z powodu samego polowania.¹²⁵

Magistrat lipski wyczuwał to niezdecydowanie dworu królewskiego i grał na zwłokę, żądając coraz to nowych wyjaśnień, jakie podstawy prawne ma Kapituła do tej fundacji, a jakie magistrat olsztyński itp. To znów domagał się przedstawienia testamentu Knolleisena, to znów wykazu stypendystów za cały czas istnienia fundacji.¹²⁶ Kapituła dość spokojnie reagowała na grymasy magistratu lipskiego, dostarczała postulowanych dokumentów z wyjątkiem wykazu stypendystów. Okazało się bowiem, że ani Kapituła, ani magistrat olsztyński nie prowadzili

¹²² Tamże, s. 325—6, 380, 437—442; Ep. Cap. 1748—1756, s. 176, 202, 280.

¹²³ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 326; Ep. Cap. 1748—1756, s. 193—4.

¹²⁴ Tamże, s. 176, 190, 193—4, 197.

¹²⁵ Tamże, s. 197, 202.

¹²⁶ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 406, 458.

ewidencji stypendystów. Z braku powyższego, Kapituła przesłała katalog stypendystów Wenera, który *per analogiam* dowodził tego samego.

Wreszcie po kilku latach sporu, 24 lipca 1756 magistrat lipski skapitulował i przyznał studentom katolickim z Warmii prawo do stypendium Knolleisena.¹²⁷ Warmia obroniła swoją fundację i młodzieńcy warmińscy nadal mogli się kształcić na uniwersytecie w Lipsku, choć ze względu na wojnę siedmioletnią musiała nastąpić nowa przerwa.

Reasumując te wszystkie informacje o stypendiach, trzeba powiedzieć, że w diecezji warmińskiej za rządów biskupa Grabowskiego wiele czyniono, aby ułatwić młodzieży kształcenie się w szkołach średnich i wyższych. Wielu młodzieńców tylko dzięki tym stypendiom mogło ukończyć studia uniwersyteckie. Liczne fundacje stypendialne w kraju i za granicą świadczyły o żywym zainteresowaniu na Warmii sprawami nauki i wiedzy.

7. CZŁOWIEK „BAROKU”

Biskup Grabowski żył na pograniczu epok, w którym przywiązania obyczajowe i tradycja nie wykluczają żywego stosunku do zjawisk nowych. Ale raczej należał do baroku, lubował się w przepychu i dbał o splendor zewnętrzny. Zrezygnował z biskupstwa kujawskiego i przeniósł się na biskupstwo warmińskie, choć przyznawało niższe miejsce w senacie od poprzedniego, tylko dlatego, że dawało tytuł księcia i niezależność od jurysdykcji arcybiskupiej przez przywilej egzempcji. Aby olśnić Warmię i zaimponować innym biskupom, wykorzystał swoje wpływy na terenie Rzymu i dnia 21 kwietnia 1742 uzyskał od papieża Benedykta XIV przywilej noszenia paliusza i krzyża metropolitalnego dla siebie i swoich następców.¹²⁸ Przywileju tego zażywali biskupi warmińscy do ostatnich czasów.

Dla uświetnienia swojego wjazdu na Warmię i objęcia diecezji w dniu 18 października 1742 polecił wybić medal pamiątkowy, co w stosunkach kościelnych było nowością raczej niespotykaną.¹²⁹ Na awersie medalu było popiersie biskupa z profilu, w mucecie z orderem Orła Białego i napisem: ADAM STANISL[AUS] D[EI] G[RATIA] EPISC[OPUS] VARMIENS[IS] S[ACRI] R[OMANI] I[MPERII] PRINC[EPS]. Na rewersie była tarcza z herbami biskupa i Warmii, umieszczona na skrzyżowaniu krzyża metropolitalnego, pastorału i miecza herbowego, okolona wstęgą orderową i zwieńczona kapeluszem biskupim z frędzlami oraz napisem: A[NNO] MDCCXLII. VIII. ID[US] OCT[OBRI]S] ECCL[ESI]AM] CATHE-

¹²⁷ Ep. Cap. 1748—1756, s. 351.

¹²⁸ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 263—6.

¹²⁹ E. Raczynski, op. cit., t. 3, s. 242.

DR[ALEM] FRAUENB[URGENSEM] INGRESSUS. Autorem tego medalu był mincarz Andrzej Vestner z Norymbergi.

Biskup pomyślał również o udekorowaniu kanoników Warmińskiej Kapituły Katedralnej, podobnie jak przedtem uczynił to z kapitułą wrocławską. Dnia 4 września 1745 u papieża Benedykta XIV wystarał się o przywilej specjalnego dystynktorium dla kanoników warmińskich.¹³⁰ Miało ono kształt gwiazdy i na jego stronie zewnętrznej był wizerunek św. Andrzeja Apostoła, patrona katedry i diecezji. Kanonicy nie bardzo spieszyli się ze sprawieniem go sobie ze względu na dość wysokie koszty. Dopiero gdy biskup wyraził życzenie, aby nosili dystynktorium, na sesji kapitulnej w dniu 6 maja 1746 upoważnili kanoników Marquarta i Gąsiorowskiego oraz starostę Husarzewskiego do zajęcia się tą sprawą.¹³¹ Zamówili oni na razie 5 dystynktorów, które już w sierpniu tego samego roku były gotowe.

Jak można przypuszczać, mieszkanie biskupa w pałacu przy zamku gotyckim w Lidzbarku było komfortowo urządzone. Pewnych informacji w tym względzie dostarcza nam inwentarz rzeczy po zmarłym biskupie, zakupionych przez Ignacego Krasickiego.¹³² Salony i pokoje były obite zielonym i czerwonym adamaszkiem ze złotymi galonami, lub berlińskimi oponami tkanymi, lub żółtą i zieloną brucharełą (brokatem), czy trywą (pluszem). W pokojach znajdowały się różnych rozmiarów lustra szklane i stalowe z ramami połączanymi; stołki i krzesła z poręczami, obijane zielonym i czerwonym adamaszkiem czy aksamitem ze złotymi galonami lub żółtą trywą i jedwabiem „w pasy jasnych kolorów”; ławy, stoły i stoliki, podobnie wykładane, z szufladami i antabami mosiężnymi. Były też szafy białe i połączone, była „sofa zielona z materacami i z dwoma wałkami”, była „kanapa adamaszkowa czerwona z galonami złotymi”, był „zegar paryski na ścianie wiszący”, „postumencik gipsowy pod zwierciadłem z nóżkami połączanymi”, „gabinecik płótnem surowym wybity”, „łóżko z kotarą adamaszkową zieloną”, „2 wilki w kominku żelazne z mosiężnymi przodkami”, które Sartorius nabył dla biskupa w Królewcu za 60 florenów. Oprócz tego w oknach były firanki przeważnie z czerwonego i zielonego jedwabiu chińskiego, a nad drzwiami i kominkiem były krajobrazy malowane lub „snycerską sztukaterią wyrabiane”. Do tego dochodziły jeszcze w pokaźnej ilości różne naczynia i zastawy stołowe.

Oczywiście, nie stanowiło to kompletnego wyposażenia pałacu biskupiego, wiele cnych mebli, obrazów, rzeźb i ozdób przejął spadkobierca zmarłego, Jan Michał Grabowski. Ale i to, co pozostało, musiało być

¹³⁰ E. Brachvogel, *Die Chorkleidung der ermländischen Dom und Kollegiatstiftsherren*, ZGAE, Bd 21 (1920), s. 120—1.

¹³¹ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 579, 587, 599.

¹³² Oss., Rkps 4182/III.

wartościowe, skoro zakupił je wytwornej elegancji i o wyrobionym smaku estetycznym, książę poetów polskich, Ignacy Krasicki.

Biskup posiadał również bogato zaopatrzoną wozownię, w której między innymi znajdowały się piękne karety, jedna berlińska zakupiona za wysoką sumę 2.850 florenów, druga nabyta od opata oliwskiego za 1500 florenów. Lubował się też w koniach, miał stadninę źrebców w Gronowie, a ogierów w Samulewie. Do pojazdów dobierał konie jednakowej maści i wzrostu, sprowadzał je nieraz z dalszych okolic i np. szukał „w pruskim sąsiedztwie parę gniadych koni”.¹³³

Poza tym biskup miał jeszcze upodobanie do strzelania ze sztucerów, do których często kupował naboje. Czasem brał udział w polowaniach królewskich, a także i w ucztach dworskich, które jednak więcej go nużyły niż sprawiały mu radość. Dnia 24 czerwca 1747 pisał z Drezna: ¹³⁴ „Stąd nie mam, co donieść, tylko żeśmy weseli, jako w niebie anieli, ale się bardzo cieszę, że te radości 3 *venturi* [lipca] ustaną”. Natomiast z przyjemnością przebywał w towarzystwie swoich przyjaciół, a zwłaszcza w gronie rodziny umiłowanego brata Jana Michała, dla której stały do dyspozycji specjalne pokoje w pałacu biskupim.

8. ZNAWCA SZTUKI

Poglądy biskupa Grabowskiego na sztukę kształtowały się głównie za granicą. Znał dobrze Niemcy, Francję i Włochy, przez kilka lat przebywał w Rzymie i długie miesiące spędzał w Dreźnie. Po powrocie z jednej podróży zagranicznej pisał do swej bratowej.¹³⁵ „Wielce dziękuję WM Pani za łaskawą pamięć i przywitanie z cudzych krajów. Widziałem tam wiele pięknych rzeczy”. Na dworze Augusta III w Dreźnie obcował z wybitnymi artystami, był uczestnikiem licznych rozmów i dyskusji na tematy związane ze sztuką, niejednokrotnie oglądał słynną galerię drezdeńską, w której mógł podziwiać arcydzieła najwyższej klasy.

Niewątpliwie biskup Grabowski „znał się na sztuce” i napisał nawet rozprawę z zakresu historii sztuki, poprawną merytorycznie i metodycznie, a znaną dotąd tylko z samego tytułu.¹³⁶ Dedykował ją księżniczce saskiej, córce Augusta III i omówił w niej znaczenie, wiek i miejsce powstania pewnej płaskorzeźby nieznanego autora.

Płaskorzeźba była niewielka, „trzy czwarte łokci wysokości na pół łokcia szerokości” i przedstawiała dwóch świętych. „Wyras ich oblicza, ich włosy i ich brody, fałdy i pomarszczenie ich togi, palce i paznokcie ich

¹³³ Oss. Rkps 4175/III, s. 51.

¹³⁴ Ep. Cap. 1740—1749, s. 322.

¹³⁵ Oss. Rkps 4175/III, s. 75.

¹³⁶ Tytuł rozprawy brzmi: *Explication Historique d'un tableau en relief*, b. m. 1752. Była ona drukowana też na łamach czasopisma „Leipziger Neue Zeitung” w tym samym roku, nr 517 i 565.

rąk i ich stopy są uformowane z całą zręcznością i wyszukaną subtelnością. Ich głowy są okolone, każda oddzielnie, glorią bez promieni i twarz są zwrócone w jedną ze stron wnętrza. Ich stopy, w postawie mocno naturalnej, spoczywają na piedestale, który wydaje się przedstawiać część galerii jakiejś świątyni”.

Po tym szczegółowym opisie, biskup przeszedł do zidentyfikowania obydwóch postaci, co nie było trudne dla tego, kto znał język grecki. Bo „z obu stron każdej z dwóch głów znajdują się podłużnie nakreślone imiona tych, których wyobrażają”. Są to imiona św. Pawła i św. Jana Apostołów. Na to wskazuje również napis grecki, jaki „jest umieszczony w dwóch liniach powyżej głowy tych dwóch osobistości”. W pierwszej linii czytamy: „Naczynie wybrane rozmawia z Dziewicą”. Jest rzeczą jasną, że „naczyniem wybranym” był św. Paweł, a dziewicą św. Jan. Druga linia wyjaśnia nam, o czym święci rozmawiają, a mianowicie, „o ochronieniu despoty Konstantyna od całkowitej klęski”. Chodzi tu o ostatniego cesarza bizantyńskiego Konstantyna XI Paleologa, z którym wiązano nadzieję, że zdoła obronić przed Turkami chrześcijaństwo na Bałkanach.

Następnie biskup określił czas powstania płaskorzeźby. Już przy analizie napisu nad głowami świętych zaznaczył, że jego „charakter wytworny i zestawiony bez przerw w rzędach jest widocznie starożytny”. Ścisłej oznaczył czas w następujących słowach: „Nie trudno teraz będzie ustalić wiek naszego obrazu reliefowego. Wydaje się mieć przynajmniej trzysta lat starożytności i sądzę, że został on przyniesiony do Europy przez Greków, którzy w wielkiej ilości schronili się do Italii i gdzie indziej po pamiętnym upadku Konstantynopola, jaki się umieszcza pod rokiem 1453”.

W końcu biskup starał się wyrazić swoją opinię o wartości artystycznej płaskorzeźby. Zdaniem biskupa, „jest bardziej cenna przez piękno wykonania niż przez wartość materiału”. Podobnie wypowiedział się w innym miejscu: „jeśli materiał w niej nie jest bardzo cenny, wydaje się, że dzieło to przynajmniej jest dość godne pochwały znawców”. Opisując postacie świętych, biskup mówił, że są wykonane „z wielką elegancją” oraz że są „uformowane z całą zręcznością i wyszukaną subtelnością”. Z tego wynika, że przy pewnej ostrożności biskup ocenił płaskorzeźbę dość wysoko pod względem artystycznym. I chyba słusznie, bo zamieszczona w rozprawie reprodukcja płaskorzeźby, sztuczowana przez Fryderyka Hampe pod kierunkiem Enderscha, w zupełności taką opinię usprawiedliwia.

Aby wydać sąd o znanstwie sztuki biskupa Grabowskiego i o jego zamiłowaniach artystycznych, trzeba by poznać przede wszystkim kolekcję jego obrazów i rzeźb, jaką z pewnością posiadał. Niestety, nie znamy

jej prawie całkowicie, poza drobnymi informacjami w księgach rachunkowych, które niewiele nam mówią. W protokołach posiedzeń kapitulnych mamy notatkę, że biskup przekazał Kapitulie stary portret kardynała Hozjusza, pochodzący z drugiej połowy wieku XVI.¹³⁷ Portret ten był dawniej własnością biskupów warmińskich i znajdował się na zamku w Lidzbarku. W czasie wojny północnej zrabowali go Szwedzi, a król Karol XII podarował go Janowi Fryderykowi Mayerowi, superintendentowi generalnemu na Pomorzu Szwedzkim. Po jego śmierci portret dostał się do pinakoteki książąt saskich w Gotha. Biskup Grabowski dowiedział się o tym z dzieła Salomona Cypriana, *Tabularium Ecclesiae Romanae saeculi XVI*, wydanym w Gotha r. 1743. Z zamieszczonej w nim reprodukcji należy ocenić wartość portretu i zwrócił się w listopadzie r. 1744 z prośbą o jego zwrot do księcia Fryderyka w Gotha.¹³⁸ Jeszcze tego samego roku ostatniego grudnia biskup dziękował za otrzymanie portretu, który potem ofiarował Kapitulie. Na sesji dnia 10 maja 1746 Kapituła postanowiła zamówić dla tego obrazu artystyczne ramy u „doświadczonego rzeźbiarza”. Naszym zdaniem był to ten portret, jaki jest zamieszczony na początku niniejszego tomu. To zdanie potwierdzałaby zapisana na odwrocie data renowacji obrazu, przeprowadzonej właśnie w r. 1746, prawdopodobnie w związku ze sprawieniem nowej ramy. Odzyskanie tego wartościowego portretu świadczyłoby o dobrym guście i wyrobieniu artystycznym biskupa.

Na podstawie informacji źródłowych wiemy, że biskup podarował też Kapitulie portret Tiedemanna Giese, biskupa warmińskiego, że miał jeszcze obrazy św. Mikołaja i św. Anny, portret papieski, liczne pejzaże i kopersztychy paryskie.¹³⁹ Nie znamy jednak ani tych dzieł, ani ich autorów, poza pejzażystą z Bisztyńka, ani ich wartości artystycznej. Oprócz obrazów biskup posiadał także cenne wyroby przemysłu artystycznego, jak: porcelanę chińską, stołowe lichtarze paryskie, krucyfiks z kości słoniowej, „zegar grający na klawikordzie”, diamentowy krzyż orderowy, który kosztował 12.000 florenów, dwa krzyże szmaragdowe, jeden za 2.460 florenów, a drugi za 1.361 florenów i inne.¹⁴⁰ Niestety nie znamy losu tych przedmiotów i nie potrafimy o nich niczego więcej powiedzieć.

Innym kryterium do oceny poglądów i zamiłowań estetycznych bi-

¹³⁷ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 501, 581. „*Pro icone vetusta a Celsissimo Principe et Duce Saxo-gothano p. d. Eminentissimi Cardinalis Hosii olim Eppi Varmiensis, Praesidis S. Concilii Tridentini, idque per Celsissimum Principem Episcopum Varmiensem feliciter modernum recuperata, ut circumferentiae sive rami affabre parantur per sculptorem peritum decrevit*”.

¹³⁸ PDE 1879, s. 70, 83, 117.

¹³⁹ Oss. Rkps 4180/II, z dnia 4 marca i 20 listopada 1749, 2 sierpnia 1752; Rkps 4181/II, z dnia 30 grudnia 1750.

¹⁴⁰ Rkps 4180/II z dnia 31 grudnia 1748, 29 marca 1749, 15 listopada 1750, 27 lipca 1752, 26 kwietnia i 14 sierpnia 1754, 5 czerwca 1760.

skupa mogą być artyści w jego służbie. Dokumenty archiwalne pozwalają nam na zestawienie następującej listy malarzy i rzeźbiarzy:

Z malarzy polskich:¹⁴¹

Józef R a j e c k i osiadł w Warszawie, który malował dla biskupa w latach 1741—1748.

Nadwornym malarzem biskupa miał być Józef K o r z e n i e w s k i, rodem z Warmii, (ur. koło r. 1730 † 1780), najwybitniejszy malarz warmiński okresu rokoka. Malował głównie obrazy religijne dla kaplicy zamkowej w L i d z b a r k u i dla kościołów parafialnych w Franknowie, Grzędzie, Lamkowie, Lidzbarku, Pogroździu, Radostowie i Reszlu.

Józef Mateusz P i g u l s k i (1724—1817), urodzony w Warszawie, studiował w Królewcu „*elegantioris picturae cultor*” i wiele malował dla biskupa w latach 1747—1757.

Jakub W e s s e l (przed r. 1710—1780), Gdańszczanin, odznaczał się dużą kulturą artystyczną, wykształconą na dziełach Daniela Schultza i Andrzeja Stecha. Malował dla biskupa, prawdopodobnie portrety, w latach 1746—1750.

Malarzem bisztyńskim, którego wymieniają księgi rachunkowe, mógł być L a n g h a n k i albo M o s s e r, bliżej nam nie znany. Dziełami malarza z Bisztyńka były krajobrazy umieszczone nad drzwiami pokoiów w pałacu biskupim.

Z malarzy obcych znane nam są nazwiska trzech malarzy:

Pierwszym jest Andrzej Ernest C o n n o p i (Kniep), mało znany malarz niemiecki, który był już w służbie biskupa Krzysztofa Szembeka na Warmii, a potem biskupa Grabowskiego i Krasickiego.

Drugim był Jan Franciszek P o n c e t (1714—1803) malarz krajobrazów i kwiatów, przebywający w Dreźnie. Malował biskupowi obrazy w r. 1761.

Trzecim to Stefan T o r e l l i (1712—1784), nadworny malarz królewski Augusta III w Dreźnie, z pewnością wybitniejszy od wszystkich wyżej wymienionych. U niego biskup zamówił obrazy do głównego ołtarza marmurowego we Fromborku.

Rzeźbiarze względnie złotnicy, którzy wykonywali prace na zamówienie biskupa Grabowskiego przeważnie pochodzili z terenu diecezji warmińskiej i z Gdańska, a częściowo tylko z innych dzielnic polskich i z zagranicy. Należeli do nich:¹⁴²

Niejaki C z a p l i Ń s k i (może Mikołaj, złotnik czynny w Wilnie koło

¹⁴¹ Na podstawie Oss. Rkps 4180/II i 4181/II. O Korzeniewskim i Connopim por. Ks. J. Obłąk, *Materiały do działalności kulturalnej Ignacego Krasickiego, Studia Pomorskie*, Wrocław 1957, t. 2, s. 402, 407.

¹⁴² Również na podstawie Rkps 4180/II i 4181/II; Por. A. Ulbrich, *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen*, Königsberg 1926—7, Bd 2, s. 645, 672, 694, 706, 748, 752; J. Kolberg, *Ermländische Goldschmiede*, ZGAE, Bd. 16 (1910), s. 345—557.

r. 1750), który w księgach rachunkowych biskupa występuje już w r. 1746, ale częściej dopiero w latach 1759—1760.

Antoni Krieger († 1755), złotnik z Dobrego Miasta, był w służbie biskupa od r. 1748 do 1752.

Gandolf Moser, złotnik z Lidzbarka (a może Karol Leopold Moser († 1777) z Braniewa) był wielokrotnie zatrudniony przez biskupa w latach 1756—1759.

Jan Henryk Meissner (ur. koło r. 1700 — † 1770), rzeźbiarz gdański, będący na usługach biskupa w latach 1749—1750. On również wykonał rzeźby do głównego ołtarza marmurowego w katedrze fromborskiej.

Krzysztof Perwanger († przed r. 1767), rodem z Tyrolu, zamieszkały w Tolkmicku, wiele rzeźbił figur i ołtarzy dla kościołów warmińskich. Z polecenia biskupa wykonał także ołtarz główny dla kościoła św. Mikołaja w Elblągu.

Mało znany złotnik Piątkowski, osiadły zdaje się w Warszawie, pracował dla biskupa w latach 1741—1754. Jego dziełem z r. 1746 był krzyż szmaragdowy biskupa w cenie 451 florenów. W jednym z listów do bratowej biskup pisał: „Złotnik Piątkowski ma w robocie wiadome cacka dla WM Pani i nalegam, ażeby się z nimi śpieszył”.

Wymieniany w rachunkach biskupich „sztukator z Reszla” lub „snycerz z Reszla” to jeden z braci rodziny Schmidt — albo Andrzej (1726—1790), albo Józef (1731—?) zwany „warszawskim rzeźbiarzem” od miejsca studium, albo Chrystian Bernard (1734—1784). Rzeźbiarz reszelski pracował na zamówienie biskupa w r. 1745, a potem w latach 1759—1761.

Jan Godfryd Schlaubitz († 1766) wybitny złotnik gdański, otrzymywał wiele zamówień od biskupa i najczęściej ze wszystkich występuje w księgach rachunkowych za lata 1746—1760. Wynagrodzenie za jego prace było nieraz wysokie, np. w r. 1753 wynosiło 4.003,18 florenów. Za srebro w r. 1752 biskup wypłacił mu 12.000 florenów.

W rachunkach biskupich z r. 1757 figuruje jeszcze złotnik elbląski, bliżej nam nieznan. Również jest wymieniany często złotnik anonimowy, którego niepodobna zidentyfikować.

Z zagranicznych artystów spotykamy w rachunkach biskupich tylko jedno nazwisko M. Le Petit, pochodzącego ze słynnej rodziny złotników francuskich. Dla biskupa wykonywał prace w latach 1748—1750.

Powyższy rejestr nie zawiera nazwisk malarzy, rzeźbiarzy i złotników o wielkim talencie. Przeważnie byli to artyści o przeciętnym poziomie. Gdyby według tych nazwisk osądzało się stosunek do sztuki biskupa Grabowskiego, musiałoby się wydać niezbyt pochlebną opinię. Trzeba jednak pamiętać, że nie zachowała się pełna dokumentacja archiwalna pod tym względem i że wskutek tego niejedno wielkie nazwisko mogło

utonąć w niepamięci. Trzeba tu również rozróżnić samą galerię sztuki, jaką biskup posiadał, od jego znajomości sztuki i wyrobienia artystycznego. Jeżeli nawet przyjmiemy, że zbiory sztuki biskupa były skromne i mało wartościowe, to powodem tego, naszym zdaniem, nie był brak u biskupa subtelniejszego zmysłu estetycznego i głębszej orientacji w prawdziwych wartościach sztuki. Trudno bowiem jest przyjąć, żeby biskup wszechstronnie wykształcony, mający wielkie zainteresowania kulturalne, znający zagraniczne galerie sztuki i obcujący ze znakomitymi artystami i miłośnikami sztuki, miał być pod tym względem ograniczony.

Istotnym powodem miernej wartości zbiorów plastycznych biskupa Grabowskiego był po prostu brak środków materialnych na gromadzenie arcydzieł sztuki. Biskup wydawał ogromne sumy na swoją doborową bibliotekę, która była jego szczególnym umiłowaniem, wielkie także wydatki obracał na swój splendor zewnętrzny (pierścienie, krzyże, orderzy, karety, konie itp.) i poważne fundusze pochłaniała troska o społeczne wyniesienie rodziny. To wyczerpywało jego dochody i nie pozwoliło na przyozdobienie pałacu biskupiego wielkimi dziełami sztuki.

9. DZIAŁALNOŚĆ W ZAKRESIE SZTUKI, A ZWŁASZCZA ARCHITEKTURY

Więcej niż o kolekcji obrazów i rzeźb możemy powiedzieć o działalności biskupa Grabowskiego na polu architektury. Pozostawił po sobie dość dużo niemałych dzieł, które przetrwały do naszych czasów i świadczą one wyraźnie o mecenasowskich ambicjach biskupa mimo niesprzyjających warunków politycznych i ekonomicznych.

Przede wszystkim w Lidzbarku, w rezydencji biskupiej, spotykamy cenne pamiątki działalności biskupa w zakresie architektury. Kaplica biskupia na zamku pochodzenia późnogotyckiego nie mogła pociągać ludzi baroku. Nic dziwnego, że biskup przerobił ją w duchu rokoka, nadając jej lekkość i dekoracyjność.¹⁴³ Ściany rozczłonkowano pilastrami i pokryto drewnianą wyłaczaną boazerią, otwory drzwiowe ozdobiono ornamentami rokokowymi, w miejsce zworników na sklepieniu umieszczono złociste kartusze, a na przecięciach żeber główki aniołków. Ołtarz główny, dwa ołtarze boczne, ambonę, chór i organy udekorowano w stylu rokoko. Szczególnie nastawy ołtarzowe z siedzącymi na wolutach postaciami alegorycznymi są „przykładem doskonałej snycerszczyzny”, której twórcą był z pewnością jeden ze Schmidtów reszelskich. Obrazy w ołtarzach i polichromia kaplicy były prawdopodobnie dziełem malarza nadwornego Józefa Korzeniewskiego. Herb biskupa nad drzwiami wejściowymi i w pobliżu chóru organowego wskazuje, komu kaplica zawdzięcza

¹⁴³ Por. Z. Świechowski, *Historia Sztuki, Warmia i Mazury*, Poznań 1953, cz. 2, s. 89.

swoje wyposażenie. W całości wystrój kaplicy robił miłe wrażenie i mógł się podobać każdemu amatorowi rokoka.

Jak wskazują księgi rachunkowe i napis na relikwiarzu, prace nad przerobieniem i odnowieniem kaplicy zostały dokonane w latach 1751—1755.¹⁴⁴ Dwa ołtarze, zapewne boczne, były sporządzone w latach 1751—1752 i kosztowały 800 florenów. Ich pozłocenie za taką samą sumę nastąpiło w r. 1753. Darami biskupa dla kaplicy były jeszcze przedmioty: cyborium artystycznie wykonane i pozłacane, monstrancja mała, 5 kielichów, z tych 3 roboty złotnika w Dobrym Mieście, a jeden w Gdańsku, następnie ornaty we wszystkich kolorach, dalmatyki, tunicele i welony oraz 6 lichtarzy, za które biskup zapłacił 827,20 florenów.¹⁴⁵

Oprócz tego w Lidzbarku biskup przebudował jeszcze i odremontował budynki na przedzamczu, przeznaczone dla dworzan. We frontonie ryzalitu wejściowego oficyny wschodniej, na trójkątnym polu jakby w tympanonie figuruje herb biskupa, wymodelowany w stiuku. W pośrodku podwórza, na polecenie biskupa, umieszczono piękną rzeźbę Schmidta, której niestety, w czasie ostatniej wojny utracono głowę.

Ponadto do kościoła parafialnego w Lidzbarku biskup sprawił ołtarz główny, na który jesienią r. 1761 wydał 1.374 florenów. W tym samym roku na potrzeby kościoła w Lidzbarku i zdaje się w Ignalinie biskup ofiarował 13.936 florenów.¹⁴⁶

Podobnie do budynków zamkowych w Lidzbarku, biskup odbudował i odnowił pałac letni w Smolajnach, zniszczony przed kilkudziesięciami laty podczas wojny północnej. Jak wynika z ksiąg rachunkowych, restauracja pałacu została dokonana w latach 1760—1761.¹⁴⁷ Najwięcej kosztowały prace stolarskie, za które biskup zapłacił 1360,12 florenów latem 1761. Jesienią tego samego roku trzeba było wypłacić wysoką sumę, bo 1.024 florenów, za piece i „za różne do nich potrzeby”. Oprócz tego zakupiono „materiały do karmazynowania okien”, cynę i ołów do okien za 190,15 florenów. We frontonie pałacu, podobnie jak w Lidzbarku, widnieje herb biskupa, restauratora.

Za rządów biskupa Grabowskiego również Kapituła Warmińska odrestaurowała swoje zamki w Pieniężnie i Olsztynie. Z początkiem roku 1742 na sesjach kapitulnych zwracano uwagę na konieczność konserwacji zamku w Pieniężnie, ale bez konkretnych postanowień. Dnia 5 września 1743 kanonik Andrzej Marquart, administrator klucza pieniężnińskiego, zakomunikował, że zamek „jest bardzo zniszczony i jest obawa o niebezpieczeństwo runięcia w krótkim czasie”. Wtedy

¹⁴⁴ Rkps 4180/II, z dnia 2 stycznia 1752, 6 sierpnia 1753.

¹⁴⁵ Tamże, z dnia 14 sierpnia 1754; ADWO — H 19, Miscellanea Varmiensa, t 2, s. 724.

¹⁴⁶ Rkps 4180/II, z dnia 8 lipca 1761.

¹⁴⁷ Tamże, z dnia 18 i 20 maja 1760, 2 stycznia 1761, 9 sierpnia 1761, 9 i 14 października 1761.

kanonicy zdecydowali się przystąpić do naprawy zamku i polecieli administratorowi, „aby materiały zostały przygotowane w odpowiednim czasie”. Administrator zabrał się do dzieła i zawarł kontrakt z kierownikiem cegielni Karpowskim na wypalenie 10.000 dachówek, co kapituła zatwierdziła 20 listopada 1743. Potrzebne do odbudowy drzewo, 10 dębów, dostarczono z lasów kapitulnych. Wreszcie wiosną 1745 rozpoczęto prace nad odbudową zamku, które trwały przez kilka lat. Jeszcze w r. 1745 wydatki na ten cel wynosiły już przeszło 5.800 florenów. Później administrator domagał się dwukrotnie dalszych subwencji po 600 florenów.¹⁴⁸

Gdy ukończono odbudowę zamku w Pieniężnie, trzeba było zająć się restauracją zamku w Olsztynie. Dnia 7 stycznia 1752 administrator klucza olsztyńskiego, kanonik Józef Mathy, powiadomił kapitułę, że „zamek olsztyński znalazł w wielkim zaniedbaniu”, że dach i mury wymagają pilnej konserwacji, że jeśli nie dokona się reperacji w tym roku, to naprawa w roku następnym stanie się bardzo kosztowna, a nawet zamek może się zawalić. Mimo krytycznego stanu, nie prędko doszło do odbudowy zamku z braku funduszy. Przez kilka lat zastanawiano się nad ich zdobyciem i w końcu 27 czerwca 1755 administrator przedstawił realny projekt, uzupełniony 18 lutego 1756, polegający na oszczędnościach w wydatkach na lustrację komornictwa, na przeznaczaniu czynszu z dzierżaw i kamieniołomów na cele odbudowy i na pewnym opodatkowaniu mieszkańców komornictwa. Kosztorys wszystkich prac wynosił początkowo 2.633,15 florenów, ale murarz elbląski w kontrakcie z dnia 23 marca 1756 zgodził się zreperować zamek za sumę 2.200 florenów.¹⁴⁹ Z pewnością zamek został odrestaurowany, zanim wojna siedmioletnia wtargnęła na Warmię.

Największym przedsięwzięciem budowlanym biskupa było wystawienie kościoła parafialnego w Franknowie. Był tam kościół stary pod wezwaniem św. Katarzyny, ostatni kościół drewniany w diecezji. Chylił się ku upadkowi, dlatego został rozebrany, a na jego miejscu biskup z własnych funduszy wybudował nowy kościół murowany, w stylu barokowym. Budową kościoła kierował Józef Carnevalli, starosta jeziorański.¹⁵⁰ Jak wynika z ksiąg rachunkowych była ona prowadzona od r. 1749 do 1753. Późną jesienią r. 1749 „za kamień do kościoła franknowskiego” Carnevalli wypłacił 1.400 florenów, a wiosną r. 1751 na ten sam cel wydał 972,25 florenów. Poza tym na budowę kościoła przez Carnevallego biskup wydatkował 5.765,9 florenów przy końcu r. 1750, potem 2.341,14 florenów przy końcu r. 1751, następnie 2.243,9 florenów na początku r. 1753 i 927,6 florenów przy końcu tego samego roku.

¹⁴⁸ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 345, 379, 407, 503, 536, 635.

¹⁴⁹ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 240, 340, 429—430, 433, 435.

¹⁵⁰ Oss. Rkps 4180/II, z dnia 26 grudnia 1750, 16 kwietnia 1751, 10 lutego i 19 grudnia 1753.

Oprócz tego biskup wyposażył także kościół w ołtarz główny i dwa boczne ołtarze w stylu rokoko oraz we wszystkie paramenty liturgiczne. w ołtarzu głównym mieści się obraz pędzla Józefa Korzeniewskiego, przedstawiający św. Stanisława Szczepanowskiego, patrona biskupa. Konsekracji kościoła dokonał biskup 29 sierpnia 1751, dodając do dawnego nowy tytuł św. Stanisława.¹⁵¹ W uroczystościach konsekracyjnych brał też udział Ubald Mignoni i napisał z tej okazji wiersz, dedykowany biskupowi. Kościół ten „sprawiał mu wiele radości i przylgnął do niego całym sercem”, które po jego śmierci zostało pochowane w puszcze po stronie lekcji ołtarza głównego.

Nieco wcześniej niż we Franknowie, dokończono budowy kościoła parafialnego w L a m k o w i e i otoczono murem cmentarz przykościelny. Niewątpliwie biskup dopomagał do budowy tego kościoła i konsekrował go 5 lipca 1748. Równocześnie przebudowano, nie bez pomocy biskupa kościół parafialny i zarazem pielgrzymkowy w B i s z t y n k u. Także i ten kościół biskup konsekrował 4 sierpnia 1748.¹⁵²

Pierwszym z poważniejszych dzieł biskupa po przybyciu na Warmię było ufundowanie ołtarza głównego dla kościoła kolegiackiego w D o b r y m M i e ś c i e. Model tego ołtarza był już gotowy latem r. 1743.¹⁵³ W księgach rachunkowych mamy zanotowane, że 21 września 1745 biskup wypłacił 200 florenów jako „zadatek na ołtarz”, co by wskazywało na rozpoczęcie w tym czasie prac przy konstruowaniu ołtarza. To samo źródło informuje nas jeszcze, że 18 maja 1746 biskup uregulował należności za obraz do ołtarza, w wysokości 328 florenów i że 23 grudnia 1747 zapłacił 1.000 florenów „od pozłoty ołtarza gutstadzkiego”.¹⁵⁴ Konsekracja ołtarza odbyła się 24 marca 1748.

Nastawa ołtarzowa jest drewniana i wykonana została zapewne w Krakowie, bo jest wzorowana na ołtarzu głównym katedry wawelskiej. Z boków ołtarza widnieją rzeźby św. Stanisława Męczennika i św. Wojciecha, patronów biskupa i Prus, a na szczycie figurują dwaj aniołowie z rozwartymi szeroko rękami, w środku zaś między nimi jest obraz św. Jana Chrzciciela. Całość jest skonstruowana w stylu barokowym z tendencją do rokoka. W sprawozdaniu do Rzymu biskup pisał, że ołtarz ten jest „wprawdzie drewniany, ale pięknej roboty, również moim sumptem wystawiony i konsekrowany”.

Kościółowi kolegiaty w Dobrym Mieście biskup podarował jeszcze

¹⁵¹ Acta Cur. Ep. Varm. 1751, s. 166; A. Eichhorn, *Geschichte der erml. Bischofswahlen*, op. cit. s. 441—2; A. Ulbrich, op. cit., s. 713.

¹⁵² Tenże, op. cit., s. 633; V. Röhrich, *Die Kolonisation des Ermlands*, ZGAE, Bd. 21 (1923), s. 337.

¹⁵³ Acta Cap. Varm. 1741—1747, s. 344.

¹⁵⁴ Oss. Rkps 4180/II, z dnia 21 września 1745, 18 maja 1746, 23 grudnia 1747; A. Ulbrich, op. cit., s. 624.

monstrancję, dwa kielichy, z których jeden był większy, połączony z herbem biskupa i wykonany w Rzymie oraz lawaterz z kubkiem.¹⁵⁵

Biskup Grabowski ufundował także własnym kosztem ołtarz główny dla kościoła św. Mikołaja w Elblągu.¹⁵⁶ Wykonawcą tego ołtarza z drzewa był znakomity rzeźbiarz tolkmiński Krzysztof Perwanger, który ukończył go w r. 1754. Było to jedno z najpiękniejszych dzieł Perwanger'a i miało „co do wysokości, pięknego wykonania i bogatego złocenia mało podobnych w Prusach”. Wspaniały kościół elbląski św. Mikołaja został ubogacony drogocennym darem biskupa. Niestety, ołtarz ten spłonął od pożaru w r. 1777, wywołanego przez piorun.

Biskup był również fundatorem głównego ołtarza dla kościoła parafialnego w Reszlu.¹⁵⁷ Akta wizytacyjne mówią nam, że był on dziełem „warszawskiego rzeźbiarza”, co może oznaczać, że powstał w Warszawie lub że wykonał go Józef Schmidt z Reszla, który miał swój warsztat w Warszawie. Ołtarz ten sporządzony w latach 1755—1756, był konsekrowany przez biskupa 19 czerwca 1757. Podobnie jak w Elblągu, uległ on zniszczeniu podczas pożaru w r. 1806.

Biskupłożył też na ołtarz główny dla katedry we Fromborku. Plan nowego ołtarza zrodził się już na początku wieku XVIII, ale zrealizowany został dopiero za rządów biskupa Grabowskiego. Dnia 23 września 1740 kanonik Marquart przedstawił Kapitulie model nowego ołtarza, zrobiony w Dreźnie. Po dyskusji polecono kanonikowi Dromlerowi dowiedzieć się w Warszawie, ile będzie kosztował ołtarz z drzewa, a ile z marmuru.¹⁵⁸ Na pokrycie kosztów Kapituła posiadała na razie legat po zmarłym kanoniku Szymonie Aleksym Treterze († 15 maja 1731), co mogło wystarczyć tylko na ołtarz drewniany. Z tego względu Kapituła myślała o ołtarzu z drzewa orzechowego bogato połączanym.

Biskup Grabowski opowiadał się, zdaje się, za ołtarzem z marmuru i 13 listopada 1745 kanonik Aleksy Ossoliński pokazał Kapitulie nadesłany z Krakowa przez Jacka Łopackiego model ołtarza marmurowego, zaprojektowany przez architekta Franciszka Placidego (1710—1782). Według tego projektu ołtarz miał być z marmuru zielonego, kolumny z marmuru żółtego, a rzeźby postaci z drzewa. Po wielu debatach Kapituła przyjęła ten projekt, zaakceptował go także biskup, wprowadzając pewne zmiany. Symbol Opatrzności kazał zastąpić obrazem, postacie wyrzeźbić z kamienia, a kolory marmurów zamienić na czarny, biały i czerwony. Kapituła zażądała próby marmurów, które nadeszły w sierpniu

¹⁵⁵ *Miscellanea Varm.*, I. c.

¹⁵⁶ A. Marquart, *Der Tolkemiter Bildhauer Christoph Perwanger*, ZGAE 1926, s. 310—11.

¹⁵⁷ G. Matern, *Die Pfarrkirche SS. Petri und Pauli in Rössel*, Königsberg 1930, s. 82—4.

¹⁵⁸ *Acta Cap. Varm. 1741—1747*, s. 19.

1746. Ostatecznie 10 września 1746 Kapituła uchwaliła zamówić ołtarz marmurowy w Krakowie względnie w Dębniku przy kopalniach marmurów.¹⁵⁹

Dnia 20 marca 1747 został zawarty w Krakowie kontrakt z kamieniarzami.¹⁶⁰ W imieniu Kapituły podpisał go Jacek Łopacki w obecności Quinctinusa przeora konwentu Karmelitów w Czernej, a w imieniu pracowni rzeźbiarskiej w Dębniku podpisali: Franciszek Bielawski, Jan Cékira, Andrzej Formański i Tomasz Górecki. Majstrzy zobowiązali się wykonać ołtarz za sumę 17.000 florenów w ciągu roku 1748 i częściami przewieźć do Krakowa, skąd kosztem Kapituły miał nastąpić spław Wisłą. Kontrakt ten przekazał Ossoliński Kapitułe do zatwierdzenia 6 maja 1747.¹⁶¹

Kamieniarze wywiązali się ze swojego zobowiązania i latem r. 1748 Łopacki część marmurów wysłał Wisłą do miejscowości Żuławki, gdzie na prośbę Kapituły miał się nimi zaopiekować miejscowy proboszcz, dopóki przez Zalew Wiślany nie będą odtransportowane do Fromborka. Na sesji kapitulnej 4 listopada 1749 podano do wiadomości, że wszystkie części ołtarza są już zwiezione i złożone w specjalnej szopie przy pałacu biskupim. Transport miał kosztować 340 florenów, a gdy żeglarz Wagner nie był z tej sumy zadowolony, dodano mu jeszcze 20 florenów. W dniu 19 grudnia 1749 Kapituła uchwaliła przyznać Łopackiemu jako premię 3 medale wartości 45 dukatów (jeden na cześć koronacji Augusta III — 25 dukatów i dwa inne po 10 dukatów). Łopacki zaś poprosił o udzielenie mu absolutorium ze wszystkich rachunków, jakie prowadził imieniem Kapituły.¹⁶²

W kwietniu r. 1750 kamieniarze przybyli do Fromborka i do października złożyli wszystkie części i ustawili ołtarz. Konsekracja ołtarza odbyła się 10 maja 1751, z okazji której biskup podarował katedrze komplety ornatów we wszystkich kolorach. Brak było jeszcze rzeźb i obrazów. Wiosną r. 1752 kustosz katedry zawarł kontrakt z rzeźbiarzem gdańskim Janem Meissnerem na wykonanie 4 rzeźb figuralnych i ornamentów za cenę 800 florenów.¹⁶³ Sprawą obrazów zajął się sam biskup i już latem r. 1750 oznajmił kapitule: „Gdy obecnie nowy ołtarz jest konstruowany, uważamy za powinność naszą przyłączyć się i ozdobić go znakomitym malowidłem, co do którego ułożyliśmy się z niejakim Torellim, świetnym malarzem królewskim, że namaluje obrazy do wspomnianego ołtarza i nawet przesłał nam w załączonych arkuszach surową formę malowidła

¹⁵⁹ Tamże, s. 534, 547, 557, 567, 572, 584—5, 590—1, 598, 604.

¹⁶⁰ Tamże, s. 619, 647, 662, 673; Ks. J. Obłak, *Kontrakty między Kapitułą Warmińską a rzeźbiarzami w Dębniku w sprawie ołtarza marmurowego*, „Biuletyn Historii Sztuki”, rocz. 18 (1956) s. 295.

¹⁶¹ Tamże, l. c.

¹⁶² Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 29, 31, 42, 63, 69, 79, 95, 97—9, 126.

¹⁶³ Tamże, s. 129, 134, 139, 261; Ks. J. Obłak, op. cit., s. 296.

do jednego i drugiego obrazu".¹⁶⁴ Pierwszy obraz większy przedstawiał Wniebowzięcie N. Maryi P., a drugi św. Andrzeja Apostoła, patronów katedry i diecezji. Kapituła zaaprobowała projekty obrazów i przesłała artyście dokładne wymiary.

Jeszcze w grudniu r. 1750 biskup kazał wypłacić 410 florenów zadatku, a 8 maja 1752 resztę, zdaje się, należności za obrazy w sumie 2.587,15 florenów.¹⁶⁵ Dnia 30 maja biskup doniósł Kapitulę z Drezna: „obrazy do wielkiego ołtarza tu wymalowane postaram się dowieźć aż do Gdańska przez pewnego woźnicę”.¹⁶⁶ Jeszcze w lecie tego samego roku obrazy zostały umieszczone w ołtarzu, który ostatecznie został wykończony.

Ale wnet obraz Wniebowzięcia „stał się pomarszczony z powodu wilgoci” i postanowiono jesienią 1753 na nowo naciągnąć go i przybić do ramy. W roku następnym na jesieni pojawiły się na obrazie ślady pleśni, co mocno zaniepokoiło kanoników. Mieli zasięgnąć rady u rzeczoznawców, w jaki sposób zabezpieczyć obraz. Jesienią r. 1756 znów były narzekania na pofałdowanie się obrazu, to samo działo się wiosną r. 1758. Wówczas Kapituła poleciła kustoszowi i architektowi zastosować konieczne środki, „aby obraz w wielkim ołtarzu nie niszczył się z powodu wilgoci”. Jakie były ich zabiegi, nie wiemy. Na sesji kapitulnej 3 sierpnia 1759 uchwalono, aby obraz został „naciągnięty na nowe dobre płótno, a płótno przyczepione do obramowania”.¹⁶⁷ O dalszych trudnościach z konserwacją obrazu już dokumenty źródłowe nas nie informują.

Hojność biskupa dla katedry nie ograniczyła się tylko do wymienionych obrazów. Ofiarował jeszcze wiele ornatów (jeden biały z Mediolanu), wiele kap, dalmatyk złotem przetykanych, monstrancję srebrną połączoną z herbem, pudzki srebrne (jedna ze scenami pasyjnymi), srebrną lampę wieczną, kielich srebrny roboty Schlaubitza, dwie srebrne czary z kubkami i dwie srebrne kadzielnice również roboty Schlaubitza, lawaterz ze srebra, srebrne i połączone naczynia na oleje św., ampułki ze srebra w Rzymie wykonane, pastorał i krzyż metropolitalny.¹⁶⁸

Dokumenty źródłowe informują nas jeszcze, że biskup ofiarował 400 talarów na kościół w Królewcu i 1000 talarów na odbudowę katedry prymasowskiej w Gnieźnie, zniszczonej przez pożar w r. 1760.¹⁶⁹ Na tym wyczerpują się przekazy archiwalne o działalności biskupa w zakresie sztuki. Biografowie biskupa zgodnie podkreślają jego zasługi na

¹⁶⁴ Acta Cap. Varm. 1748—1760, s. 145; Ep. Cap. 1748—1756, s. 14, 40, 118—9. „Cum novum altare maius ad praesens construatur, nostro interesse existimavimus, ut eximia pictura exornetur, quare egimus cum quodam Torellio pictore regio praestantissimo, ut imagines dicto altari imponendas curaret, qui etiam rudem picturae formam pro utraque imagine nobis transmisit in adnexis foliis”.

¹⁶⁵ Rkps 4180/II, z dnia 24 grudnia 1750, 8 maja 1752.

¹⁶⁶ Tamże, s. 118—9; Acta Cap. Varm. 1748—1760 s. 262, 265.

¹⁶⁷ Tamże, s. 332, 380, 462, 549, 623—5.

¹⁶⁸ Miscellanea Varm., s. 724.

¹⁶⁹ J. Bartoszewicz, op. cit., s. 404; Ks. J. Korytkowski, op. cit., l. c.

polu sztuki, jego wspaniałomyślność i hojność dla upiększenia i wyposażenia kościołów. Współczesny biskupowi Albetrandi pisał o nim, że „ochędostwo kościołów głównym jego staraniem było”, oraz, że „mniej w oczy bijące wyświadczył dobrodziejstwa wszystkim prawie diecezji swojej kościołom, które albo żywym, albo testamentowym zapisem w ozdoby, sprzęty, dochody opatrzył”.¹⁷⁰ Prawie takich samych słów użył Bartoszewicz, dodając do nich: „Grabowski znał wszystkie kościoły i kaplice swojej diecezji. Dbał o ich miłą powierzchowność i wewnętrzne bogactwo [...] To pewna, że jeżeli w jakim kościele w ciągu podróży miał Mszę, zaraz go obdarzył po sobie pamiątką”.¹⁷¹

*

Biskup Adam Stanisław Grabowski należy bezsprzecznie do najwybitniejszych biskupów warmińskich. Pod względem wykształcenia, znajomości nauki i sztuki, oraz działalności kościelnej i gorliwości pasterskiej był godnym następcą wielkich biskupów warmińskich, jak kardynała Stanisława Hozjusza, Marcina Kromera, Jana Stefana Wydźgi i Andrzeja Chryzostoma Załuskiego. Pamięć po biskupie Grabowskim „wytrzymała zadziwiająco próbę wieków [...]. Do dziś łatwiej odnaleźć przy drogach i ulicach warmińskich ślad działalności Grabowskiego niż Krasickiego”.¹⁷² Chwałę biskupa Grabowskiego, jego zasługi na polu nauki i sztuki głosiły różne epigramaty:

Kanonika Tomasza Szczepańskiego: ¹⁷³

*Culma, Vladislavia haec nostris concesserat artis
Conspicuum meritis, ingenioque virum.
Quantus erat? Litterae, palatia, templa, clientes
Maxima virtutis sunt documenta suae.
Cordis eum candor, variaque peritia linguae
Externis charum fecerat atque suis.
Immemor offensae, vindictae nescius etsi
(est quod in humanis) non sine felle fuit.*

Ekonoma warmińskiego Joachima Poschmanna:

*Moribus apertis, ridendo dicere verum
Novit, festivisque hominis corrigere dictis,
Cultor amicorum fervens, sub indice lis est,
Rectior, integrior, num Praesul doctior illo est.*

Nieznanego autora:

*Heisbergae renovat, decoratque hic Principis aedes,
In Franknau templum condidit aere suo,
In Schmolain turrim, pulchramque aedificat arcem,
Et clerum et populum docuit ipse prudens.
Varmiacis terris viginti quinque per annos
Vixit et heu moritur nunc decima quinta Decembris.*

¹⁷⁰ J. Albertrandi, op. cit., s. 251—2.

¹⁷¹ J. Bartoszewicz, op. cit., l. c.

¹⁷² W. Ogrodziński, op. cit., s. 37—8.

¹⁷³ ADWO — H 18; Miscellanea Varmiensa, t. 1, s. 225.



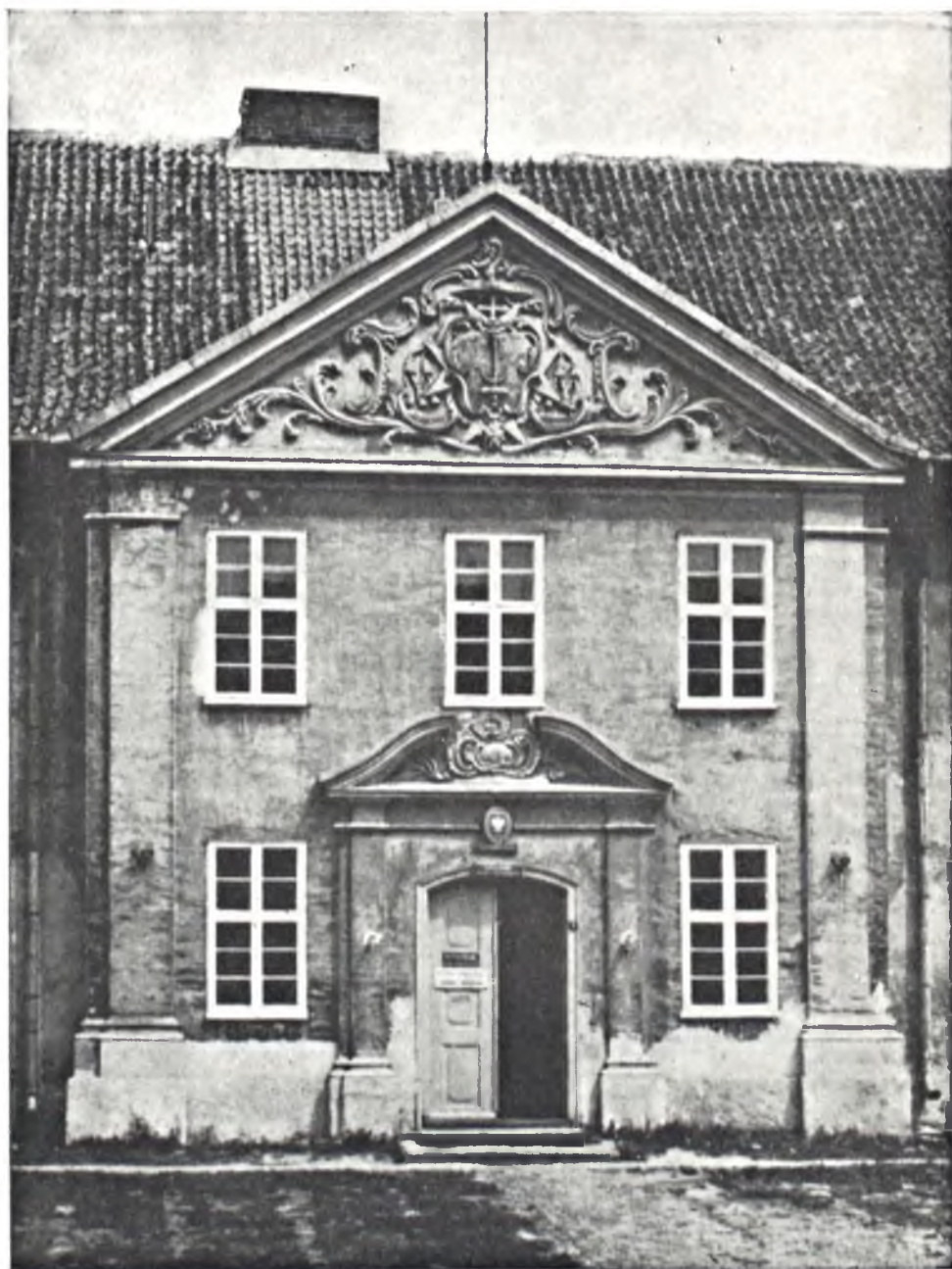
15. ORNAMENT DEKORACYJNY NA DALMATYCE BISKUPA A. GRABOWSKIEGO.



16. MAPA BISKUPSTWA WARMIŃSKIEGO JANA FRYDERYKA ENDERSCHA.



17. PANORAMA LIDZBARKA Z MAPY ENDERSCHA.



18. RYZALIT Z HERBEM BISKUPA A. GRABOWSKIEGO W LIDZBARKU.



19. WNIĘTRZE KATEDRY FROMBORSKIEJ Z WIDOKIEM NA OŁTARZ GŁÓWNY Z R. 1750.

Ks. MIKOŁAJ KAMIŃSKI

JAN DANTYSZEK — CZŁOWIEK I PISARZ

A. Biografia

I. MŁODOŚĆ (1485—1515)

Jan Dantyszek (tak podpisujący się i nazywany od miejsca urodzenia — Gdańska = Dantiscus) wywodził się z rodziny dolno-niemieckiej osiadłej w Prusach, nazwiskiem Flachs binder, rzekomo ongiś szlacheckiej von Hoefen, zubożałej w w. XV. Dziadek Jana jął się nawet powroźnictwa w Gdańsku i stąd też dawne nazwisko zostało wyparte przez nowe Flachs binder. Przekazał je synowi Janowi, piwowarowi gdańskiemu, który jako kupiec dorobił się dość znacznego majątku, posiadał bowiem statek, którym przewoził towary do Królewca, prom na Wiśle, dom i śpichlerz w Gdańsku, wartości 2400 grzywien. Ożeniony z Krystyną Schultze (Scholcz) córką radcy m. Pucka miał trzech synów, Jana, Bernarda, Jerzego i cztery córki.¹

Europejskiej sławy dyplomata i poeta urodził się 1. XI. 1485 r. w Gdańsku. — Czy rodzice jego stale tam mieszkali, trudno dowieść. W każdym jednak razie Janek spędzał chłopięce lata i poza Gdańskiem, w Grudziądzu, gdzie uczęszczał do szkoły elementarnej.² Jego bujny temperament już wtedy dawał znać o sobie i przysparzał trosk matce.³

Nie da się określić bliżej jego pobytu w Gdańsku: z jakiej szkoły wyszedł i kiedy śladem licznych współrodaków znalazł się z Pawłem z Krosna najpierw 3. VIII. 1499 r. na Uniwersytecie Gryfijskim a następnie w półroczu letnim r. 1500 na Uniwersytecie Krakowskim. Czy uzyskał jakiś stopień naukowy w tak krótkim czasie, skoro już w tymże roku dostał się na dwór królewski. W r. 1503 Jan z Gdańska otrzymuje stopień bakałarza.⁴ Tymczasem Dantyszek jako pisarz J. Łaskiego wyru-

¹ Eichorn, *Die Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” (cytuje: ZGAE) t. 1 (1858—60) s. 309; W. Pocięcha, *J. Dantyszek*, „Pol. Słow. Biogr.”, t. 4 (1938) s. 424.

² Dantyszek do Tomickiego: „Ecclesia et schola ibidem (tj. Graudicensi) quae mihi puero prima erat...” rkps w B. Czartoryskich nr 274, s. 458.

³ C. F. Charitius, *De viris eruditiss Gedani ortis Spicilegium*, Gedani 1729, s. 15: Joannes vero natu maximus cum primis aetatis suae annis paulo viveret dissolutius et intemperantius, nocturno tempore per vicos grassando, civium aedes pulsando etc. uti solent turbones noctambuli.

⁴ J. Muczkowski: *Statuta nec non liber promotionum philosophorum in Universitate Studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1848*. Kraków 1849, s. 137.

szyl z hufcem nadwornym na wyprawę przeciwko Tatarom i Wołochom, nie zaniehbując studiów, jak świadczy promocja i poświęcając się poezji.⁵ W r. 1504 posłował od króla do Prus, otrzymując zasilek na dalsze studia we Włoszech.

Zagadkową jest jego podróż na Zachód do Italii, zamieniona mimo woli na pielgrzymkę do Ziemi Św., w którą się udawał śladem scholarów krakowskich do źródeł renesansu. Finansował ją najprawdopodobniej jego ojciec, stosunkowo zamożny piwowar. Dantyszek, sam mówił, że z Gdańska r. 1505 udał się morzem, zwiedził Danię, przepłynął Renem Niemcy i znalazł się pod niebem włoskim. Nęciły go Padwa i Bolonia, jak wynika z następującego wyznania.

Hanc (sc. aulam) igitur linquens, Latiasque profectus ad oras,
Me volui studiis consociare bonis.
At secus evenit, cum iam penetrasse per Alpes
Me vidi, latum nec procul esse fretum.⁶

Można jednak wątpić, czy miał Dantyszek bliżej określony cel swego wojażu, skoro przy nadarzącej się okazji wsiadł w Wenecji na okręt odbijający do Jaffy. Zażył wtedy i nieprzyjemności, jak to można wywnioskować ze suchego wyliczania wysp i miast, które zwiedzał, (zatrzymał się m. i. na Cyprze) i ze wzmianek o niebezpieczeństwie rozbicia się statku. Nawet w Ziemi św. doznał rozczarowania wskutek niegościnnosci Turków. Mimo to zwiedził wszystko docierając do piasków Arabii.⁷

Powracał przez południową Italię, tj. przez Sycylię, Neapol, Rzym, nie pomijając Etny i znalazł się znowu w rodzinnym Gdańsku. Na pytanie, jaką korzyść odniósł z tej podróży, śpieszy Dantyszek z lapidarną odpowiedzią: *Anser et ille redit, qui prius anser erat*. Chociaż zapuszczał się w piaski Arabii, nowe krajobrazy nie pozostawiły w jego wyobraźni żadnych wspomnień. Poeta nie poświęcił im bowiem ani jednego heksametru. Tłumaczy go jednak w tym wypadku i epoka, dla której przyroda była najwyżej tłem. Stąd też „cuda świata” w *Somnium* swoim wyliczy na podstawie lektury klasycznej:

Orbis, quae toties legi, miracula vidi,
Ut vatum scripsit non moritura cohors.⁸

W Gdańsku nie zatrzymał się na dłużej. Dążył znowu na Uniwersytet Krakowski, lecz dwór ponownie wyrwał go muzom. W lutym 1507 r. otrzymał dzięki Tomickiemu funkcję pisarza w jego kancelarii, jak można wywnioskować z jego listów późniejszych pisanych z Hiszpanii. Za

⁵ W. Pocięcha, jw.

⁶ J. Dantiscus, *Carmina*. Wyd.: S. Skimina [W:] *Corpus antiquissimorum Poloniae poetarum latinorum*, t. 7, Kraków 1950. Cytuje: *Sk. Carm. XLII 2. 71—74*.

⁷ Wspomina o chłóście, obrzucaniu błotem, por. *Sk. Carmina XLII 2, 133—6*.

⁸ *Sk. Carm. 12 w. 33—4*.

poparciem Tomickiego otrzymał jako nagrodę za usługi w charakterze referenta spraw pruskich i częste podróże do Prus i na sejmiki pruskie probostwo w Gołębiu (r. 1514), w tymże roku koadiutorię kanonika warmińskiego, Andrzeja Kopernika oraz kanonię chełmińską. Jednak nie miał szczęścia wśród swoich, gdyż do 1529 roku w rzeczywistości ofiarowanych mu kanonii nie zdołał objąć wobec stawianych kontrkandydatów. Pozostaje to w związku z zatargiem z Gdańskiem z powodu spadku. Od wyroku sądu ławniczego i decyzji rady miejskiej odwołał się Dantyszek do króla. Tymczasem miasta pruskie zaprzeczyły królowi prawa miesza-
nia się do sądów miejskich. Król nie ustąpił i w r. 1521 przyznał sobie prawo przyjmowania apelacji od sądów miejskich.⁹

Na czas drugiego pobytu Dantyszka w Krakowie przypada głośna stosunkowo działalność mistrza Pawła z Krosna, który od 1507 r. począł wzbudzać niebywały entuzjazm do poezji klasycznej. Rozpoczął Satyrą Persjusza, by przejść (1511 r.) do Wergiliusza, (1513) do Klaudiana: *De raptu Proserpinae* i w tymże roku do Heroid Owidiusza. W gronie słuchaczy i poetów wymienia się między innymi Jana Dantyszka, Rudolfa Agrykołę, Krzysztofa Suchten z Gdańska oraz Jana z Wiślicy.¹⁰

W tym czasie Dantyszek pisze pochwałę mistrza: *In laudem Pauli Crosnensis, praeceptoris sui* (1512). W pierwszym zaś tomiku poezji¹¹ zdradza Dantyszek znaczną zależność od Krośnianina. Życzenia bowiem noworoczne: *Strena* (11 zwrotek safickich) są bliźniaczo podobne do ody nauczyciela na Gabriela Pereneusa, wyd. 1509 r. Debiut poetycki Dantyszka z 1510 r. dedykowany biskupowi M. Drzewieckiemu świadczy o bliższych stosunkach z biskupem przemyskim i Sylwiuszem Amatuszem, profesorem prawa i literatury, który poprzedził tomik Dantyszka zalecającym epigramem.

Zaślubiny Zygmunta I z Barbarą w r. 1512 dały okazję do poetyckiego opisu Krzyckiemu, Pawłowi z Krosna i Dantyszkowi. W klaudianowskim epitalamium *scriba* królewski przywołuje orszak postaci mitologicznych, prawiących tyrady o pradziejach miłości, a w końcu sam prosi drżącym głosem o łaskawe przyjęcie pierwocin:

Non matutino crudas, rex inclyte, vultu
Primicias scribae suscipe, quaeso, tui.¹²

Wyprawa moskiewska, w której brał udział, i zwycięstwo orszańskie w dniu 8 września 1514 r. dały mu podnetę do napisania *Carmen extemporarium de victoria insigni ex Moschis*, 1515 r. Również i w tym

⁹ Por.: Acta Tomiciana (Poznań od 1852 roku) t. XII, s. 31—33; cytując: Tom; Pocięcha, jw.

¹⁰ B. Kruczkiewicz (wyd.): *Pauli Crosnensis Rutheni et Ioannis Visliciensis carmina*. Kraków 1887. XXI.

¹¹ *De Virtutis et Fortunae differentia Somnium*, r. 1510.

¹² Sk. Carm. XII 3 w. 1—2.

wypadku nie jest odosobniony, gdyż Krzycki opisał ten dzień we formie ujmującego listu Zygmunta do Barbary, w czym Sylwiusz Amatus przyznawał mu wyższość nad Penelopą Nasona.¹³ To samo powtórzył w Kantylenie o tymże zwycięstwie.¹⁴ J. Wiślicki napisał odę do Zygmunta z tej okazji.¹⁵

Bezpośrednio po zwycięstwie orszańskim Dantyszek towarzyszy królowi w drodze na Węgry, co znowu utrwali w wierszowanym *itinerarium*, które wydał następnie w *Hodoeporicon* R. Bartholina w r. 1515 pt. *De projectione Sigismundi... in Hungariam — Silva*. Tamże powstał wiersz do Bartolina i dłuższy epigram na wspomniane *Hodoeporicon*.

Król nie zapomina o Dantyszku i jego zasługach i do skromnej prebendy, jaką były dochody z probostwa w Gołębiu, pragnie dołączyć kanonię warmińską, która otwierała według układu piotrkowskiego z 1512 r. drogę do biskupstwa warmińskiego. W r. 1517 energicznie o to zabiega przeciw kandydatowi Leona X. Niestety, kustodia warmińska ominęła go i omijała przez dalszych lat 13 mimo obietnic Bony i przyjaciół.¹⁶

II. NA DWORACH ZACHODU

Dantyszek wypływa na szersze wody w r. 1515, towarzysząc Zygmuntowi I w okazałym orszaku na zjazd preszbursko-wiedeński. Nie mając szczególniejszej funkcji dyplomatycznej chwyta za pióro, aby za wzorem Klaudiana sławić swego monarchę i jego świeże zwycięstwa na froncie południowo-wschodnim. A pisze w gronie takich humanistów-dyplomatów, jak kard. Lang, wśród poetów jak Ryszard Bartolinus, Ursynus Velleius, Girolamo Balbi, Jakub Piso, Jan Cuspinianus, którzy również poezją chwalili swoich mecenasów.¹⁷

Udział J. Dantyszka w takim turnieju poetyckim nie jest bez znaczenia. Wiersze jego zamieszczone w *Hodoeporicon* R. Bartolina (Wiedeń 1515 r.) czyta już cała Europa zachodnia. Co więcej, przez przyjaciół zwraca na siebie uwagę cesarza Maksymiliana, który wkrótce zainteresował się nim jako poetą i dyplomata. Po powrocie bowiem poselstwa polskiego z Wenecji na dwór cesarski do Tyrolu¹⁸ Maksymilian zabiera go ze sobą w podróż do Włoch dla dalszych pertraktacji z Wenecją. Przy cesarzu zostawił go Zygmunt dla polityki polsko-moskiewskiej i kwestii krzyżackiej, o czym w poemacie *De vita sua*:

¹³ Tom. III, s. 191—5.

¹⁴ Tom. III, s. 196/200.

¹⁵ Sk. Carmina, s. 216—20.

¹⁶ Tom. IV, s. 169.

¹⁷ A s c h b a c h, *Die Wiener Universität u. ihre Humanisten*, t. II, s. 284, 382 i s. 390.

¹⁸ Tworzyli je: bp przemyski, Maciej Drzewicki, Rafał Leszczyński, kasztelan ładzki i J. Dantyszek.

Nuntius in castris fueram ter missus ad illos (Venetos)
 Et certa pacem condicione dedi.
 Quae prope tunc Athesim, docti patriamque Catulli
 Sustinui, non est, cur memorare iuvat.¹⁹

W Insbruku zawiera szczególną przyjaźń z dyplomata i wielokrotnym posłem Maksymiliana do Moskwy, Zygmuntem Herbersteinem, którą upamiętni wierszami. Również nad brzegami Innu poznaje Tyrolankę, którą zegnał wkrótce stosunkowo podniosłą elegią *Ad Gryneam*. Istotnie, w lipcu 1517 r. powracał Dantyszek do Polski na rozkaz Zygmunta,²⁰ jednak nie bez chwały, odznaczony bowiem laurem poetyckim, tytułem doktora obojga praw i szlachectwem oraz godnością podkomorzego *comes palatinus*. Odtąd poczyna się podpisywać Joannes de Curiis Dantiscus, jednak w Prusach nadal będą się posługiwać jego rodacy nazwiskiem dotychczasowym: F l a c h s b i n d e r.

Już 5 sierpnia dążył z sejmiku malborskiego do Krakowa, gdzie osobnym wierszem witał Z. Herbersteina. Zanim udał się z nową misją, przygotował wydanie całkiem udanego zbioru poezji, poprzedzając go przedmową do Jakuba Spiegła, sekretarza Maksymiliana z datą 4 lutego 1518 r.

Tomik ten objął wiersz tytułowy *Ad Magnificum Dominum Sigismundum de Herberstein ... soteria*, epigram do tegoż, w którym przesyła Herbersteinowi, rzekomo na żądanie, elegię *Ad Gryneam*:

Quod cecini quondam Gryneae in Aeni
 Littoribus, maestum carmen habere cupis.²¹

Autor dołączył do wiersza tytułowego wspomniany erotyk, który powstał na dworze cesarza Maksymiliana, przypuszczalnie w chwili odjazdu poety do Polski, za czym przemawia motyw rozstania, przed lipcem 1517 r. W dedykacji autor oświadcza, że już zmienił stosownie do wieku swe usposobienie:

Decrevi tandem, quae quadret, ducere vitam
 Aetati, et castus, religiosa sequi.
 Est hominum instabilis fluxus, periturus, at ipse
 In superos omni tempore durat amor.

Dantyszek chce w ten sposób zaznaczyć, że tego rodzaju uczucia należą u niego do przeszłości. Starał się bowiem w tym czasie o godność kanonika-kustosza Kapituły Warmińskiej. Samo wydanie, jak autor zaznacza w dedykacji, obejmuje wiersze różne — *multuarios versus* — tak co do treści jak co do autorstwa: jest w nim *Congratulatio* Ryszarda

¹⁹ Sk. Carm. XLIX, w. 27—30.

²⁰ Tom. IV, s. 41.

²¹ Sk. Carm. XXII.

Agrykoli (116 wierszy) oraz Jana Zambockiego rzekomo elegia na jego konia padającego w turnieju (nieznanego autora) i 2 elegie na tegoż konia, które K. Morawski przypisuje Dantyszkowi.²²

Soteria do Z. Herbersteina jest owocem chwili (*quae praecipitanter effudi potius quam edidi*). Dantyszek prosi przy tej okazji J. Spiegła, by polecił go cesarzowi: (*qui*) *sua singulari clementia, patritia et equestri laureae poetae et iurium fascibus me decoravit*.

Tomik ten różni się od tego, co dotąd napisał i co jeszcze napisze, znaczną dozę uczucia i poetyckiego natchnienia. Elegią *Ad Gryneam* zwróconą do nieznaney mieszkanki Insbrucka daje wyraz i osobistemu przeżyciu i panującej modzie literackiej (jak *Lidia* Krzyckiego i in.). Wyjątkową świeżość liryk tego zbiorku zawdzięcza Dantyszek bliskim stosunkom z Ursynem Vellejusem, Jerzym Sabinusem, Eobanem Hessem, Janem Sekundusem i Ryszardem Agrykołą, którzy dedykacjami swych utworów podtrzymywali twórczość Dantyszka zachęcając go do odwzajemniania się, przez co odrywali go od zimnej atmosfery dyplomacji.²³

W tymże roku 1518 otrzymał Dantyszek samodzielną już misję w związku z tzw. „schedą neapolitańską” do hiszpańskiego króla, Karola. W towarzystwie trzech sług, z prezentami w postaci sokołów i kwiecistą mową śpieszył w czasie zimy do Hiszpanii. W Tyrolu zetknął się z dworem cesarza Maksymiliana. Dalszą drogę odbywał w towarzystwie Hieronima Nogarellis, dyplomaty i poety. W styczniu znalazł się w Barcelonie, gdzie oczekiwał powrotu Karola. Hiszpania w okresie największej potęgi i rozwoju musiała zaimponować Sarmacie, jak sam się podpisał.

W listach jednak zaczął narzekać na klimat, drożyznę, na przekupstwo szerzące się wśród najwyższych urzędników, z czego nawet sam Dantyszek wkrótce skorzystał, uzyskując od kanclerza sfałszowany list cesarza, wyrażający zgodę Karola V na pokój toruński, list konieczny do uzyskania potwierdzenia papieskiego. Poseł królowej Bony zorientował się szybko w sytuacji i hojnością, uprzejmością zaskarbiał sobie względy kanclerza i całej rady do tego stopnia, że gdy stanął przed Karolem na uroczystej audiencji, piękną oracją w stylu Cyncerona ujął wszystkich. Przedstawił w niej cel misji, nie omieszkał uderzyć w czułą strunę Karola. Mowę swą kończy słowami związanymi w dystych:

Freta Deo mentes iustitia vincet iniquas
Et tibi, quae poscis, dux Isabella feret.
Interdum premitur sed non succumbit ab alto
Pacata in portum redire solet.²⁴

²² *Czasy Zygmuntofskie*, s. 56.

²³ *Dzieje literatury pięknej w Polsce*. Wyd. 2, cz. 1. Kraków 1935, s. 84.

²⁴ Tom. V, s. 29 nn.

Celu Dantyszek doraźnie nie osiągnął. Za piękne słowa otrzymał od króla Karola nadobne. Sprawę schedy neapolitańskiej pokrzyżowała śmierć Maksymiliana.²⁵

W październiku 1519 r. opuścił Hiszpanię i powrócił do Polski, gdzie zastał króla w obozie pod Wągrowcem. Znosił trudy życia obozowego w czasie wojny pruskiej, a po klęsce posiłkowych wojsk niemieckich w 1519 napisał wiersz wyśmiewający wrogów pt. *In exercitum Germanicum Polonos fugientem*.²⁶

W maju 1522 r. otrzymał Dantyszek ważniejsze jeszcze poselstwo. Zwycięskie postępy Turków (zdobycie Belgradu 29 sierpnia 1521 r.) wstrząsnęły Europą. Zygmunтови zależało, by wykorzystać okazję i zachęcić cesarza do ogólnej krucjaty. Wysła więc do niego wypróbowanego Dantyszka, by skłonić cesarza nie tylko do krucjaty, ale również rozstrzygnięcia sporu polsko-pruskiego i do przyznania Bonie schedy neapolitańskiej. Miał ponadto Dantyszek złożyć nowowybranemu papieżowi gratulacje.

W drodze z Wilna przez Kraków do Wiednia, gdzie konferował z Ferdynandem i arcybiskupem Salzburga, skierował się w stronę Norymbergi. Tam jednak cesarza nie zastał, gdyż Karol V podążył do Hiszpanii. I znowu z polecenia króla swego miał śpieszyć za cesarzem. Obrał drogę morską, uzyskawszy przedtem list żelazny od arcyksięcia Ferdynanda na podróż po Niemczech i list polecający do króla angielskiego, Henryka VIII, z 30. VI. 1522 r. Spotkanie z arcybiskupem Ostrzyhomia Szatmari było korzystne, gdyż ten wskazał na trudności poselstwa Dantyszka. To samo wynioskował z rozmowy z kardynałem Langiem w Salzburgu. Miał żądać w imieniu króla polskiego, by cesarz zabronił sądowi Rzeszy powoływać Gdańsk i Elbląg przed swoje forum i przeciwdziałał intrygom krzyżackim przeciwko Polsce.²⁷

Z Antwerpii zaopatrzony w list żelazny regentki Niderlandów udaje się Dantyszek do Anglii. Nawiedził grób św. Tomasza, znalazł się w grobie gdańszczan. Z rozmowy z kardynałem Volseyem dowiedział się o usilnych zabiegach Schoenberga, posła krzyżackiego. Z dużą satysfakcją pisze Dantyszek o uzyskanej audiencji u Henryka VIII, w czasie której na przemówienie posła polskiego odpowiedział kanclerz Sir Thomas More, zapewniając o przyjaźni dla króla polskiego, wobec czego nawet listy uwierzytelniające nie są Dantyszkowi w Anglii potrzebne. Relacja Dantyszka z rozmowy poufnej z królem angielskim świadczy, że była to pierwsza w dziejach walka dyplomatyczna między pruskim politykiem

²⁵ Finkel L., *Poselstwa J. Dantyszka*, Lwów 1879, s. 530—51.

²⁶ W. Pocięcha, jw., s. 425.

²⁷ W. Pocięcha: *Królowa Bona (1494—1557). Czasy i ludzie Odrodzenia*. T. 1—4. Poznań 1958, t. 2 s. 216.

a polskim dyplomata, rozegrana na terenie angielskim.²⁸ W listopadzie 1522 r. z portu Plymouth odpłynął okrętem portugalskim. Burza zapędziła okręt ku brzegom Kornwalii do Pezance, gdzie musiał znów czekać. W tym czasie przygotowuje klucz do odszyfrowania własnych listów, który przesłał Tomickiemu przez swego brata. Była to nowość w dyplomacji polskiej. „Chociaż sprawy mu zlecane — stwierdza W. Pociecha — były drugorzędne, to jednak Dantyszek wybił się wśród dyptomatów polskich na pierwsze miejsce”. Propagandowa rola jego listów była wybitna. Powiedziano o nich, że to nie listy lecz księgi. „Przez poselstwa Dantyszka znaczenie Polski w świecie politycznym podniosło się znacznie”.

Od 27. XII. 1522 rozpoczyna Dantyszek ożywioną akcję dyplomatyyczną, przedstawiając groźną sytuację wobec naporu Turków, Moskali i Tatałów. W międzyczasie zapoznał się z wielu osobistościami, szczególnie z kard. Gattinara, kanclerzem cesarza. 21 marca 1523 z Valladolid przez Compostellę, następnie morzem kierował się ku Polsce. W Mechlinie spotkał się z wypędzonym królem Danii, Chrystianem II i z jego kanclerzem arcybiskupem Janem Korandoletem. Przyjaźń dozogonną zawarł z dyplomata i poetą Korneliuszem D. Scepperem. Stąd wśród niebezpieczeństw drogi kierował się na Lipsk do Jerzego Saskiego. Ponieważ go nie zastał, wykorzystał okazję, by wstąpić do Wittembergi do Marcina Lutra, do którego się dostał za pośrednictwem Melanchtona, o czym szeroko w: *Judicium meum de Luthero*. W opisie Lutra jest naogół powściągliwy, chociaż do sylwetki użył barw żywych: *talem habet Lutherus vultum quales libros edit; oculos acres et quiddam terrificum micantes, ut in obsessis interdum videtur; simillimos habet rex Daciae... sermone est vehemens, ronchis et cavillis plenus, habitum fert, quo ab aulico dignosci nequit ... magna gloriae arrogantia, in conviciis, oblocutionibus, cavillis aperte videtur dissolutus*. Poza tym: *Ein guter Geselle*.²⁹

25 lipca 1523 r. już osobiście opowiadał o Lutrze i innych osobliwościach biskupowi Tomickiemu, jako podkanclerzemu. Po roku nieobecności czekały go w Polsce niespodzianki. Probostwo w Gołębiu było w nieladzie (prawdopodobnie Andrzej Tęczyński nie składał dziesięcin, z czym Dantyszek odniósł się do króla) a gdańskie probostwo N. M. Panny nadane mu 14. IX. 1523 r. było zagrożone, dlatego nie miał za co udać się na sejm do Piotrkowa. Ledwo jednak otrząsnął kurz po ostatniej podróży, po kilku miesiącach otrzymał nową misję do Hiszpanii, która wywiodła go z Polski na całe 8 lat.³⁰

Czteroletnie podróże (1518—1523) urozmaicone różnorodnością środo-

²⁸ W. Pociecha, jw., s. 219—222.

²⁹ F. Hipler: Nikolaus Kopernikus und Martin Luther. Nach ermländischen Archivalien. ZGAE t. IV., 1867—69, s. 545—548, list Dantyszka do Tomickiego.

³⁰ L. Finkel, *Poselstwa J. Dantyszka*, s. 23—33; W. Pociecha, *Królowa Bona*, II, 228—9.

wisk (kraje cesarskie, Anglia) i środków komunikacyjnych (morzem i lądem) nie wzbogaciły twórczości poety. Do morza nabrał odrazy i do Polski chciał wracać lądem.

III. NA DWORZE KAROLA V

Ośmioletnią legację w sprawach głównie Bony rozpoczął w marcu 1524 r. Wraz z Alifiuszem Włochem znalazł się w kwietniu w Wenecji, skąd przesyłał obszerne listy o doniosłych wydarzeniach (klęska Francuzów 30. IV. 1524 r., zamordowanie sultana Syrii), wreszcie o uroczystościach morskich w Wenecji. Stąd popłynęli statkiem do Bari, które już zajął w sekwestr książę mediolański, Franciszek Sforza. Trzeba było szukać znowu pomocy cesarskiej. Dantyszek udaje się przez Rzym do Hiszpanii. W Lugdunie styka się z królem francuskim Franciszkiem, wojującym z Karolem V. Uprzejmość monarchy francuskiego, który wystawił mu list żelazny do granicy hiszpańskiej, zaimponowała Dantyszkowi.

We wrześniu tego roku stanął przed Karolem V. Przyjęcie było obojętne a pozycja Dantyszka stawała się coraz trudniejsza z tego powodu, że polityka Zygmunta skłaniała się potajemnie ku Francji. Tym bardziej, że przejęto listy dworu polskiego, nakłaniające Ludwika Węgierskiego do pokoju z Turkami, co było przeciwne planom cesarskim. Wreszcie 2. XII. 1524 uzyskał księstwo Bari dla Bony i w imieniu jej i Zygmunta I złożył wraz z kanonikiem krakowskim Stanisławem Borkiem przysięgę wierności.

Gdy miał powracać, wyłoniła się sprawa krzyżacka. Pogłoski o sekularyzacji zbijał, pomysłu bowiem takiego nie popierał i nie przypuszczał, że przyjdzie do skutku. Krzyżacy byli opuszczeni, jak przedstawiał mu Jan de Wese, arcybiskup Lundu. Wystarczy mały wysiłek orężny, by skończyć z zakonem krzyżackim, który Dantyszek nazwał „naszymi Maurami”. Dlatego też hołd pruski w Krakowie postawił Dantyszka w trudnej sytuacji. Musiał bronić polityki Zygmunta, która w oczach dworu cesarskiego a tym bardziej papieskiego zakrawała na skandal. Z opresji wybawił ambasadora polskiego, pozbawionego dotąd wszelkiej instrukcji w tym względzie. memoriał Krzyckiego do Legata papieskiego, usprawiedliwiający decyzję króla polskiego.

Zwycięstwo Karola V pod Pawią nad królem Francji (1525) i uwięzienie tegoż pogorszyło interesy Bony, gdyż cesarz zamierzał wynagrodzić księstwem Bari wicekróla neapolitańskiego Lanoy. Ten chciał nawet je wykupić, a za taką transakcją przemawiał Dantyszek. Jednak Bona obstawała mocno przy swoim dziedzictwie. Niebawem pod wpływem klęski mohackiej i zgonu Ludwika Węgierskiego (29. VIII. 1526 r.) cesarz oddał jej Bari nie uchylając tzw. *a d o h y* — podatku wojennego, co jeszcze przez trzy lata zatrzyma Dantyszka przy cesarzu.

Wskutek sporu o tron królewski między Janem Zapolą i Ferdynandem austriackim, w czym urzędowo Zygmunt I był neutralnym, potajemnie przechylał się na stronę Zapolii (głośna akcja H. Łaskiego na korzyść Zapolii), wytwarzała się znów dla posła polskiego sytuacja nader skomplikowana, często bez wyjścia. Jednak dosadna i zręczna odpowiedź broniła polskiej polityki.³¹

Powyzszy rzut na najważniejsze kwestie w polityce europejskiej tych czasów, których Dantyszek był *magna pars*, koniecznym jest do zrozumienia genezy jego broszury politycznej wierszem *De nostrorum temporum calamitatibus sylva*. Był to ze strony Dantyszka chwyt i dyplomatyczny i literacki równie zręczny.

Karol stanął w 1525 r. w Bononii, dokąd zabrał ze sobą Dantyszka. Wobec wyprawy tureckiej na Wiedeń papież i cesarz wszczerli gorące przygotowania do odsieczy. Gdy wróg jednak odstąpił, zwrócił papież swe wojska przeciw Florencji. Zarzucano królowi polskiemu to, że dotrzymał zaprzysiężonego rozejmu z Turcją i nie pomógł Ferdynandowi. Przeciw takim napaściom ze strony Zachodu występuje Dantyszek z wyżej wymienionym poematem jak i w dyskusji: *Ad quod impugnandum nihil omisi, non inconvenientibus rationibus, quibus cum Sylva mea elegiaca, quam de temporum nostrorum calamitatibus ad pontificem et ad caesarem scripsi, plena est sintque ab omnibus admissae, supervacaneum repetere censui*.³²

Wystąpienie posła polskiego z turcyką, która wzbudziła nader żywe zainteresowanie (dowodem tego listy z różnych stron i trzy wydania Sylwy w różnych ośrodkach) zwróciło uwagę Kurii Rzymskiej. Spodziewał się papież, że będzie miał w Dantyszku herolda krucjaty, na czele której chciał widzieć króla polskiego. Zaprosił więc posła polskiego na konsystorz, gdzie miano radzić o powszechnej wyprawie. Nasz ambasador wzbraniał się od wzięcia udziału, ponieważ nie miał w tej sprawie jednośnych instrukcji królewskich. Jednak dał się przekonać, by tymczasem wyrazić na zebraniu kardynałów własną tylko opinię. Osobiście jednak, jak to wynika z listu, miał duże wątpliwości w urzeczywistnienie ligi antytureckiej, chociaż pragnął powstrzymania tureckiej potęgi. Poznał też dwulicowość polityki zachodniej, której przedstawiciele nie mieli szczerego zamiaru zmierzyć się z Turkiem.³³

Dantyszek zapatruje się na sprawę realnie, po klęsce mohackiej nie chce drugiej Warny; widział bowiem, że nawet załoba po poległym w boju młodym Ludwiku Jagiellończyku była czysto zewnętrzna. Dlatego wobec krytyki ze strony kardynałów Farnese i Gattinara rozejmu

³¹ Tom IX, s. 155.

³² Tom. X, s. 331—4.

³³ Tom. XII, s. 14 nn.

polско-tureckiego jak również akcji Łaskiego na rzecz Zapolyi Dantyszek okazał się dyplomata wytrawnym, odpowiadając, że w tej sprawie nie ma żadnych zleceń. Zauważył zresztą, że zbierane pieniądze na krucjatę idą na zdobywanie Florencji: *Si isti sumptus contra Turcas deberent fieri, qui in Florentinos profunduntur, credo, quod iam et Belgradum recuperavissemus*. Chociaż w wyżej wymienionej broszurze politycznej przemawiał za ligą antyturecką, to zwraca uwagę Tomickiego na to, by rozejm polsko-turecki był jak najdłuższy: *Vereor, ne Caesar, quum primum Romae coronatus fuerit, rursus in Hispaniam se traiciat, sicque novissimus error peior erit priore*.³⁴

Elegia Dantyszka uderzająca w poważny ton o klęskach czasów współczesnych a będąca odpowiednikiem takiej np. *De reipublicae querimonia* Andrzeja Krzyckiego — *dimissis capillis ... non sophocleo cothurno etc.*, jak ją określa sam autor, spotkała się z uznaniem a nawet z aplauzem. Kanonik warmiński Sander z Nicei 7. VII. 1530,³⁵ pisze Dantyszkowi: *quo autem in pretio Sylvam habent eruditi litterarum partium, olim intelliget...* Ze wszech stron chwalono w niej *utile et dulce*. Uprzedzony nawet do Dantyszka Kanclerz Szydłowiecki dziękuje za Sylwę: *Placent omnibus doctis apud nos, nam ut sunt docte et eleganter scripti ista ad praesentia tempora plurimum faciunt*.³⁶

Z Bononii przeniosło się *theatrum* polityki ówczesnej do Augsburga, gdzie odbywał się sejm Stanów Niemieckich. Centrum zainteresowań stanowiła nauka Lutra, pośrednio zaś i sprawa pruska. Ambasador Zygmunta I strzeże i broni sprawy Polski, twierdząc, że Prusy odpadły od niej nieprawnie, gdyż ksiązę mazowiecki oddał ten kraj zakonowi na prawie lenna. Ten jednak okazał wilczą wdzięczność. W czasie najazdów na północno-wschodnie granice Krzyżacy niszczyli części północne. Stan obecny, do którego doszło drogą krwawych walk i hołd pruski — są satysfakcją dla Polski. Nie jest winą króla Zygmunta, że mistrz porzucił habit i religię katolicką.

Znamienne stanowisko wykazuje Dantyszek, gdy chodzi o spór religijny. Jest wprawdzie tylko widzem, dlatego też bystrzej i obiektywniej ocenia sytuację. Kwestie religijne nie są według niego jasno postawione. Wprawdzie zgadzali się w wielu punktach Valdes z Melanchtonem, lecz jedna jaskółka nie stanowi wiosny, donosi listem z 30. VII. 1530 r. „Tymczasem 17 tysięcy żołnierzy zdobywa Florencję, co pochłania 100 tys. dukatów miesięcznie. Gdyby to mieli obrócić na Turków, jakżeby im trudno to przychodziło”. *Saevimus in viscera propria, parcentes his, qui in nos saeviunt. O pietas, o prisca fides!* Pomimo groźnego położenia i rozłamu

³⁴ Tom. XII s. 31—33, Dantyszek do Tomickiego z 25. I. 1530 r.

³⁵ Tom. XII, s. 60—1.

³⁶ Tom. XII, s. 113.

religijnego bawił się dwór cesarski: *Nihil hic fit aliud! consultatur, bibitur, nubunt et nubuntur, fiunque crebrae choreae et tripudia*, a karygodnym i gorszącym zabawom nie przeszkadza Ewangelia będąca stale na ustach... *rara virtus, rarior in usu fides. Haec est vita nostra.*³⁷

Tak się teraz zapatruje na sytuację i życie dworskie Dantyszek,³⁸ który od 1500 r. z nierozłącznymi przyjaciółmi Mikołajem Nipszycem i Janem Zambockim tworzył trójkę pisarzy świeckich i dworzan zarazem w środowisku krakowskim, związaną nawet pewnego rodzaju klubem towarzyskim nazywanym *bibones et comedones*. Należący do nich Andrzej Krzycki przedstawił bez obsłonek ich życie w swoich frywolnych wierszach.³⁹ Słynął zatem od młodości z wesołego życia, lubował się w biesiadach, pijatykach, nie stronił od kobiet a z licznych miłostek (mniej lub więcej literackie imiona Perły, Grynei, Doroty, Prospery i Lyncken) najtrwalszy w jego życiu ślad zostawiła miłość z czasu tej właśnie legacji z Hiszpanką Izabelą del Gada. Miał z nią Dantyszek wcześniej zmarłego syna i córkę Joanitę, wydaną później za Gracjana da Alberta, sekretarza ces. Karola V. Wbrew opiniom należy stwierdzić, że chociaż tylko przez przyjaciół, troszczył się o Joanitę i jej matkę, jak to wynika z korespondencji w tej sprawie z Hieronimem Sailer, Korneliuszem Schepper. Ostatniemu kładzie na sercu, by Joanna została wyposażona, jak już zalecił Albrechtowi Khuon, a wiosną wysłana do Franciszka Wenera w Antwerpii. Wszystkie wydatki z tym związane zwróci Welserowi z procentem.⁴⁰

Nie więc dziwnego, że od początku legacji do końca (1524—1532) powtarza się w listach jego stała skarga na brak pieniędzy, zaklina się, że nie ma czym opędzić codziennych potrzeb. Miesięczne salarium 100 dukatów, które otrzymywał bardzo nieregularnie, nie wystarczało. Same wydatki nadzwyczajne dochodziły do sumy 66 dukatów. Zadłużył się też pomimo dochodów z probostwa w Gołębiu (100 duk. rocznie) oraz tysiąca dukatów od Karola V. Równocześnie odpierał nieznane nam zarzuty, które często podnoszono w Krakowie pod jego adresem (życie rzekomo rozrzutne, hulaszczę, skłanianie się do herezji) przed czym broni się w liście do Tomickiego i króla samego, szczególnie zaś przejednywa i przekonuje Kanclerza Szydłowieckiego, który mógł te wątpliwości wysuwać, skoro potem i do biskupa nie miał zaufania. Zaprzysięgał się więc i zabezpieczał Dantyszek ze wszystkich stron, żądał odwołania z poselstwa, powołując się na siwiznę: *Iam canui et senui*, pisał. skarżąc się, że jest na wygnaniu. Narzeka również na chiragrę i podagrę. Swoje wy-

³⁷ Tom. XII, s. 191—208.

³⁸ Tom. XII, s. 123.

³⁹ Pocięcha, *Kr. Bona*, II, s. 21.

⁴⁰ „...ut Isipae provideatur... si opus erit, quicquid et pro Isipe hoc anno a martio incipendo et pro Joannica mittenda exponetur, me illud... redditurum...”, Dantyszek z Lubawy, 11. I. 1534 r. por. Tom. XV, nr 456, s. 627; XVI, nr 32, s. 55/6; XVI, nr 34, s. 60/1.

stawne przyjęcia usprawiedliwiał dbałością o splendor majestatu króla polskiego. Po każdej prawie podróży sprzedawał konie, żądając następnie pieniędzy przed nową podróżą. U ambasadora wielkiego króla wystawiającego przyjęcia dla dygnitarzy nie mogło brakować srebrnych nakryć stołowych, jak tego wymagał obyczaj hiszpański. Oslawione uczyty u Dantyszka z udziałem kard. Gattinary, Waldkirchen, Fonesca i Ferdynanda Corteza, na które Bona grzmiała w r. 1532, były także zebraniem poetów humanistów. Analizowano tam np. dzieło Erazma z Rotterdamu o języku czy traktat K. Scepera przeciw astrologom.⁴¹

Sympozjony hiszpańskie Dantyszka, jak wynika z listów, były często turniejami poetyckimi. Szczególnie satyra i swoiście rozumiany paszkwil święciły trumfy. Tu także powstała udana satyra Dantyszka na Zygmunta, Bonę i Augusta pt. *Servitus inanis*, w której dowcipnie scharakteryzował skąpego Zygmunta I (co i w mowie pogrzebowej bpa Maciejowskiego), chciwą Bonę i młodego Augusta, który z pewnością o zasługach Dantyszka zdąży zapomnieć. W anonimowym wydaniu zbioru wierszy sympotycznych *Encomium vini et cerevisiae* prócz wiersza tytułowego znajduje się kilka epigramów pochodzących wyraźnie spod pióra Dantyszka.

Zamierzone odwołanie Dantyszka z dworu cesarskiego 1528 dało okazję wymianie kilku listów, które są cenne i dla tej dziedziny twórczości mają szczególne znaczenie. Wynika z nich, że Dantyszek, któremu na krótsze wiersze czasu i oddechu starczało, napisał tu kilka wierszy, niestety zaginionych (np. epigram na ministra Lalemantesa). Jest także wzmianka o paszkwilach Dantyszka: *Exspecto avidissime a te pasquillum et alia, quae scribis*.⁴²

W następnym liście ponawia żądanie paszkwila. Valdesius dodaje przy tym, że epigram Dantyszka na uwięzionego ministra Lalemantesa wszystkich na dworze ces. ubawił, *est enim lepidum et argutum*. Żałuję nadto że wracający do Polski Dantyszek nie mógł wydać sądu o jego (Valdesa) utworach. Ucieszyła go *Fabula oxoniensis* — *...sed ego ea a Pasquillo exspecto*. Jan Campensis stwierdza, że Dantyszek stale zabawia się paszkwilami.⁴³ Z listu kard. i kanclerza Gattinary wynika, że miała to być pewnego rodzaju inwektywa: *Neque enim tuus iste genius potest ut bonos non diligeret ita et malos non odio prosequi in eosque invehi et hoc est virtutis tuae non vulgare testimonium*.⁴⁴ Powyższy cytat z listu kardynała i kanclerza jest również znamienny dla kultury wieku.

Karol V zęgnął Dantyszka z żalem, a nawet skutecznie interweniował u króla, by go jeszcze dla ważnych przyczyn pozostawił na dworze ce-

⁴¹ Tom. VIII, s. 163; s. 216.

⁴² Tom. XI, s. 15—16, Valdesius do Dantyszka z 18. I. 1529.

⁴³ Tom. X, s. 42—3.

⁴⁴ Tom. XI, s. 43/4.

sarskim,⁴⁵ gdyż tracił biegłego polityka, który właśnie przed koronacją był mu potrzebny. Tymczasem wracał Dantyszek do Polski przez Valladolid, gdzie się zatrzymał dłużej u Izabeli dał Gada. Stąd prawdopodobnie wrócił na dwór Karola, który kazał wykonać na jego cześć medal pamiątkowy z wizerunkiem Dantyszka i napisem: *4 et 40 Dantiscus in annis talis in Hispania posteriore fuit*. Na odwrotnej stronie widać herb Dantyszka, otrzymał bowiem i szlachectwo hiszpańskie.⁴⁶ Pod wizerunkiem napis: *Has alas gladiumque probet nisi cum sude virtus, nil verae penitus nobilitatis habet*. Dantyszek pieczętował się odtąd wraz z braćmi herbem powyższym, tj. w czwórdzielnym polu dwa miecze i dwa skrzydła w wieńcu laurowym.

Lata 1530—32 spędza Dantyszek przy cesarzu w Niemczech, następnie w Brukseli i w Gandawie.⁴⁷ Od 5. V. 1530 jest nareszcie biskupem — nominatem chełmińskim, potwierdzonym przez papieża z zatrzymaniem kanonii warmińskiej i beneficjów w Gołębiu i Gdańsku.⁴⁸ Brał udział w koronacji Ferdynanda w Akwizgranie. Równocześnie zdobywał sławę hojnego mecenasa literatury i sztuki w Spirze, Kolonii, Ratyzbonie, Gandawie i w Lowanium. On pierwszy nawiązał bliższe stosunki z uniwersytetem tamtejszym przez jego nowoczesnych profesorów, jakimi byli: Jan Campensis, hebraista, K. Goclenius, profesor literatury łacińskiej, R. Rescius, greclist, R. Gemma, lekarz i matematyk, J. Sekundus, poeta i medalier i in. Obfita wymiana listów, zwłaszcza z Janem Campensisem, świadczy o zainteresowaniach Dantyszka parafrazą psalmów i tłumaczeniem księgi *Ecclesiastes*.⁴⁹

W stosunku do Jana Campensisa był nie tylko mecenasem (na materialne wsparcie oglądali się humaniści, a szczególnie Campensis, który Dantyszkowi wiele zawdzięczał) lecz także inspiratorem nie szczędzącym czasu na odczytywanie powstającej parafrazy. Posyła mu hebraista lowański kilka psalmów i Eklezjastesa do oceny i prosi o poprzedzenie ich przedmową: *aliquo commentariolo ex pasquillo et aliis, quae quotidie experimini, assidue enim inter assiduas nugas versamini* — pisze do Dantyszka i Sceppera.⁵⁰

Wskutek obostrzonej cenzury wydanie psalmów napotykało na trud-

⁴⁵ V. Meysztowicz (wyd.): *Elementa ad fontium editiones*. Vol. 8. Documenta polonica ex Archivo Generali Hispaniae in Simancas. P. 1. Roma 1963. Nr 2, 9, 10, 16, 18—20.

⁴⁶ Godność granda, o której w szkolnej tragedii jezuickiej przedstawionej w kolegium jezuickim w Żodziszkach 1716 r.

⁴⁷ F. Hippler: *Beiträge zur Geschichte der Renaissance und des Humanismus aus dem Briefwechsel des Ioannes Dantiscus*. ZGAE t. IX, 1887—90, s. 471—571. Cytuję: Hippler, *Beiträge*. (Korespondencja Dantyszka z lat 1530—46).

⁴⁸ Tom. XII, s. 123.

⁴⁹ S. Kot: *Stosunki Polaków z uniwersytetem lowańskim*. *Minerwa Polska* t. I, 1927, z. 3, s. 199.

⁵⁰ Hippler, *Beiträge* nr 2.

ności ze strony profesorów Sorbony i in. A jednak wcześniej się ukazało⁵¹ sumptem Dantyszka⁵² i osiągnęło rekordową ilość 30 wydań. Zawdzięczał to profesor łowański Dantyszkowi, pod którego auspicjami wydał parafrazę.⁵³

Krakowskie wydanie parafrazy rozszerzał Dantyszek osobiście zysując je biskupom nie tylko w Polsce. Bp Krzycki pisze o niej z wielkim uznaniem: „Czytam ją nie bez korzyści i gdyby w Krakowie nie wychodziła, wydałbym ją w Pułtusku... *habeo enim impressores et characteres multiplices et elegantes*. W zamian śle Dantyszkowi książkę teologiczną, czy *manuale* do urzędu biskupiego, przy czym dla swej charakterystyki dodaje: *Dicet, scio, cum leget, unde haec Clericunno illo theologia, sed quid faciam, cum iam et musae parum*.⁵⁴

W podobnym stosunku do Dantyszka-mecenasza pozostawał dawny kolega z czasów krakowskich, Eobanus Hessus, rektor uniwersytetu w Norymberdze. Przysyłał również swe prace, jak Księga psalmów (1530), *Epicedion* na zmarłego Mercurina, donosił o tłumaczeniu Teokryta i całego Homera, o powstających 7 księgach *Sylvae*, obsypując równocześnie pochwałami nieznaną nam wiersz Dantyszka *Carmen de duabus Lucretiis* (1531), przy czym dziękował za *aurum*.

Konrad Goclenius otrzymał dzięki poparciu Dantyszka bogate *beneficium* a od niego przeróżne dary: futra, płaskorzeźby, portret własny, za co ten odwzajemniając się dał naszemu biskupowi portret Erazma pędzla Holbeina, biust Karola V i inne, będące częścią późniejszej bogatej kolekcji obrazów w rezydencji książęcej Dantyszka w Lidzbarku.⁵⁵

Powyższe szczegóły świadczą o szerokiej skali zainteresowań poety i dyplomaty, teraz biskupa, twórczością innych i o upodobaniach właściwych mecenasom renesansowym, wyrażających się w licznych epigramatach Dantyszka i na Dantyszka z okazji przeróżnych wydań. Owszem, mecenas ten nie ograniczył się do pobytu za granicą. Campensis bowiem towarzyszy biskupowi-nominatowi do Polski, gdzie w Lubawie spędzi przy nim 2 lata, by potem wędrować przez Kraków do Rzymu, gdzie hojności u mecenasów tamtejszych (jak u kard. Farnese, którego nazwiskiem splamił, jak pisze, swe dziełko) nie znalazł.

Wśród sławnych humanistów należy tu wymienić najgłośniejszego w Polsce, profesora padewskiego, Łazarza Bonamico, którego wykładów słuchał Stanisław Hozjusz, przyszły wydawca utworów Dantyszka. W liście prosił profesor padewski Dantyszka, by opisał dla niego Amerykę południową i przysłał obiecany opis Germanii. Polecał się o jakies

⁵¹ Wydania: Petreius: 4. V. 1532 i Ungler F. Kraków 24. XII. 1532.

⁵² Archiwum Diecezjalne w Olsztynie (cytuje: ADO), fascykuł D 67, k. 157.

⁵³ Barycz, *Hist. Uniw. Jag.*, Kraków 1935, s. 89 n.

⁵⁴ ADO D 67 f. 153.

⁵⁵ Hippler, *Beiträge*, s. 481 n.

komentarze do ziem odkrytych przez Hiszpanów, lecz trudno wywnioskować, czy także pióra Dantyszka, były już bowiem, jak pisze Bonamico, do Polski wysłane.⁵⁶

IV. JAN DANTYSZEK NA BISKUPSTWACH CHEŁMIŃSKIM I WARMIŃSKIM

Biskupstwo chełmińskie przy zatrzymaniu dawnych beneficjów było dla długoletniego posła nagrodą małą, w czym współczuli mu niektórzy z dawnych kolegów po piórze Jan Aichler pisze doń: *Unum doleo, quod non primo vacat unus ex episcopatus pinguioribus, tamen aequo animo et hoc oblato accipias.*⁵⁷ Dantyszek zabiegał o zniesienie opłat, zwalniał się od podatków państwowych, wstrzymywał się od kosztownych podróży na sejmy, by przez kilka lat pokrywać długi zaciągnięte w czasie posłowania u Welserów i Fuggerów. Listy i weksle w tej sprawie spotykamy do r. 1546.

Mimo to kłaniano się hojnemu do rozrzutności biskupowi-posłowi w czasie ostatniego pobytu w krajach Habsburgów, zwłaszcza w Belgii. W Polsce tymczasem z uwagą śledzono kroki i karierę Dantyszka.

Do Dantyszka zwracał się o protekcję na dworze cesarskim arcybiskup Drzewicki, którego krewniak wyrastał tam na „pana dwornego”. Tenże mecenas Dantyszka z czasów krakowskich zwierzał się *in secreto* naszemu dyplomacie, że Karol V nie wypłacił mu jeszcze 6 tysięcy dukatów za głos przy elekcji, kiedy to papież wysuwał kandydaturę Zygmunta I na cesarza, a Zygmunt I lawirował między Karolem a Franciszkiem, królem Francji.

Odezwał się także w tym czasie do Dantyszka Gasztołd, wpraszał się do jego grona Jan Chojeński, niebawem biskup i kanclerz, obrońca przełożony spraw Dantyszka na dworze krakowskim po śmierci biskupa Tomickiego. Przypomniawszy także w tym czasie i kanclerz Krzysztof Szydłowiecki, protegujący zawsze przeciw Dantyszkowi proboszcza Płotowskiego. To jednak nie przeszkadzało im wymieniać grzecznych listów. Prosił posła królewskiego o Indianina amerykańskiego. Zasłyszał bowiem, że wielu krajowców przywiózł ze sobą Ferdynand Cortez z odkrytej przez siebie wyspy.⁵⁸

Przy wjeździe do Krakowa 29. VII. 1532 r. widzimy w orszaku nominata chełmińskiego tylko prof. Campensisa.⁵⁹ Przed audiencją u Bony, która ostatnio ponowiła w liście zarzuty przeciwko niemu i dosadniej

⁵⁶ „...Tria commentaria rerum aequinoctialium ab Hispanis Lusitanisque inventarum, quae ex Hispania rediens in Poloniam miseris, studiose descripta ad nos cures perferenda. Hippler, Beitr., nr 23.

⁵⁷ Tom. XII, s. 154/5.

⁵⁸ Tom. XI, s. 221.

⁵⁹ Mon. Pol. H. V, s. 897.

jeszcze scharakteryzowała jego działalność poselską, że jadł, pił, tańczył, pieniądze trwonil i z uczyty na ucztę chodził, a mało zabiegał o jej sprawy — drzał trochę. Lecz Bona, jak uprzedzał biskup Tomicki, okazała się uprzejmą. „Błyska, lecz nie grzmi”.⁶⁰

Królowa była świadoma swej łaski, bo jej zawdzięczał wyniesienie do tej godności. Mocno mu pogroziła nawet, gdy w czasie sporu ze Stanisławem Kostką, podskarbin pruskim wniesiono skargę na Dantyszka przed tron królewski, chociaż niezupełnie słusznie. Wtedy stanowczo mu zaleciła, ażeby szanował Polaków w Prusach.

Wdzięczność swą względem Bony wyrażał podarkami m. in. w postaci portretu królowy Jadwigi jak również pośrednictwem w sprawach matrymonialnych między cesarzem i elektorami niemieckimi. Stosunek króla Zygmunta do Dantyszka był zawsze przychylny. Zwalniał go dwa razy (po pożarze Lubawy) od podatków, które ludność jego diecezji miała wpłacać do skarbu, zapraszał na gody weselne, a w końcu dopomógł mu do osiągnięcia książecej stolicy biskupiej w Lidzbarku (1538).

O biskupstwo warmińskie współzawodniczył drogą koadiutorii z Tiedemanem Giese już od powrotu do Krakowa. Schorowany biskup Maurycy Ferber, biskup warmiński, chcąc zabezpieczyć swemu krewniakowi następstwo, postanowił stworzyć dla Tiedemana Giese koadiutorię i w ten sposób drogą pośrednią zapewnić mu po swej śmierci biskupstwo, na co kapituła warmińska zgadzała się chętnie.

To krzyżowało plany Dantyszka, który wrywał się na intratniejsze biskupstwo. Poruszył więc wszelkie sprężyny, by przeszkodzić Giesemu. Miał za sobą biskupa Tomickiego, Jana Chojeńskiego, Albrechta pruskiego, Achacego Czeme i Jerzego Bażyńskiego. Natomiast Kanclerz Szydłowiecki wysuwał proboszcza Płotowskiego.

Chociaż odbywał się wtedy synod krajowy w Piotrkowie, to jednak Dantyszek mimo zaproszeń kierował się do swej diecezji, gdzie witano go z entuzjazmem. Był bowiem według słów M. Ferbera godnym tego biskupstwa Prusakiem.⁶¹

Z powodu licznych zastanych zaniedbań administracyjnych zabrał się do uporządkowania spraw majątkowych, karności, a z braku księży własnych zwrócił się o pomoc do dawnego kolegi Łowickiego, teraz opata Kanoników Regularnych w Czerwińsku. Sam posiadał zaledwie święcenia mniejsze. Po święcenia subdiakonatu, diakonatu i kapłańskie udał się do biskupa Ferbera dopiero w marcu 1533 r., który na podstawie dyspensy papieskiej udzielił ich w dniach 23, 25 i 29 marca.⁶² Mszę prymicyjną odprawiał w Wielkanoc ku wielkiej radości całych Prus. Słano

⁶⁰ Tom. XII, s. 387 n.

⁶¹ Tom. XII, s. 115.

⁶² ADO D 67 f. 229.

mu listy z różnych stron, wino z Gdańska, a nawet Albrecht pruski prosił dla niego o światło Ducha Św. Powracający do zamku biskupiego neoprezbiter zastał Lubawę spaloną przez nieostrożność jednego z mieszkańców. Zamek biskupi ocalał. Jak interesowano się Dantyszkiem, świadczą liczne listy z kondolencjami. Nawet sędziwy Erazm z Rotterdamu donosił komuś o nieszczęściu Dantyszka pisząc, że spłonęła mu katedra.⁶³

Dantyszek nie spieszył się z przyjęciem sakry biskupiej. Czekał jeszcze kilka miesięcy, uzyskawszy po raz trzeci odłożenie konsekracji do 1534 r. a to z powodu pożaru i braku pieniędzy na pokrycie wydatków związanych z taką podróżą do Krakowa, gdzie miał być uroczyste konsekwrowany przez bpa Tomickiego. Samo odwlekanie święceń było dla takiego arcybiskupa Drzewickiego czy Tomickiego i Chojeńskiego niepokojące i zagadkowe.⁶⁴

Wobec rozszerzającego się luteranizmu i innych sekt diecezja była właściwie bez biskupa. Podejrzliwi zaś, którzy niejedno mieli mu do zarzucenia, np. sprawy hiszpańskie (Valladolid) i inne, przypisywali odkładanie sakry skłanianiu się Dantyszka do herezji, co w Prusach wtedy się zdarzało, a niektórzy z kolegów Dantyszka byli już po tamtej stronie.

W listach Dantyszka do Tomickiego już wcześniej można było zauważyć krytyczną postawę odnośnie kurii rzymskiej czy polityki papiejskiej, która spory z państwami włoskimi rozwiązywała orężem, podczas gdy na obronę przed Turkami nie było wojska.⁶⁵ Tę samą postawę można zauważyć w listach St. Hozjusza do Dantyszka, pisanych z Rzymu w związku z objęciem biskupstwa chełmińskiego. I biskup Karnkowski nie kępował się w używaniu słów. Podtrzymywanie stosunków z niektórymi protestantami a szczególnie z ks. Albrechtem (utrzymywał je i S. Hozjusz) nie stwarza dostatecznej podstawy do podejrzeń i zarzutów, jakie w tym czasie podnoszono.⁶⁶

Przeciwnie, okazuje się, że Dantyszek wśród biskupów polskich zdobywa pozycję szczególną. Ceniono i uznawano w nim umysł bystry o szerokim poglądzie na stosunki europejskie, orientujący się doskonale nie tylko w labiryncie polityki świeckiej lecz i w zagadnieniach religijnych. Dał temu dowód w relacjach z Bononii, następnie z Augsburga, gdzie polityczno-religijnym posunięciem wróżył klęskę dla Niemiec i Kościoła. Zagadnienie sporu religijnego traktował poważnie i wszechstronnie. Był

⁶³ Biblioteka Czartoryskich w Krakowie (cytuje: BCK).

⁶⁴ Bp Chojeński do Dantyszka z 19. I. 1533 r. Zachęcając Dantyszka do rychłej konsekracji ze wzgl. na potrzeby diecezji i na języki złośliwe pisze: „Sunt nonnulli qui serio an ioco, nescio, dicant D. V. R-mam non ex animo contendere cum Lutheranis leves quidem illi sed apud magnos aliquando effutiant haec, quae ego ...pro amore reticere nolui...” Tom. XV, n. 24.

⁶⁵ ADO D. 67 f. 173.

⁶⁶ Piasecki, Kronika; Problem został szerzej opracowany przez dra Manfreda Wermtera, Herzog Albrecht von Preussen u. die Ermländischen Bischoefe, ZGAE, t. 29 zes. 2 (87) Osnabruock, 1957, s. 232—260.

przekonany o potrzebie reformy Kościoła od wewnątrz. W tym kierunku skoncentrował swoje usiłowania jako biskup, odmieniwszy własne życie i nawołując energicznie podwładne duchowieństwo do życia przykładowego.

Sam Dantyszek zajmuje postawę nie tylko obronną. W akcji przeciw protestantom wydaje dwa edykty z 1539 i 1540 r. Poleca na swój koszt wydać przysłane mu przez wikariusza Rzymu Filipa Archintasa *Explicatio catholicae fidei* u Vietora w Krakowie 1545. Książka tak przypadła Dantyszkowi do gustu, że pismem z 1. I. 1546 zalecił ją jako obowiązujący podręcznik katechizmowy dla całego kleru Diecezji Warmińskiej. Było w niej pozytywne przedstawienie całej nauki Kościoła w oparciu o Pismo św. i Ojców; polemiki unikał, nawiązywał raczej do listu pasterskiego M. Ferbera.

Z 14. VI. 1544 r. pochodzi dokument biskupa Dantyszka odnawiający uroczysty obchód Nawiedzenia N. M. P. 2. VII. Budził cześć Najśw. Sakramentu Ołtarza, zrozumienie dla Sakramentu Pokuty i cześć dla Maryi Panny. Wszystko to prowadził w duchu odnowy trydenckiej przed Trydentem. Odrodzenia duchowieństwa i duszpasterstwa nie dało mu się całkowicie przeprowadzić z powodu ograniczonych możliwości. Duchownych sprzeniewierzających się swoim obowiązkom i wierze katolickiej bezwzględnie usuwał z diecezji (Jakuba Lywe i Jakuba Stoll, za którymi się wstawiał do Dantyszka ks. Albrecht, lecz bezskutecznie). Wynika z powyższego i znanej wszystkim jego opinii o Lutrze, że pomawiania Dantyszka o skłonności do innowierstwa były krzywdzące.⁶⁷

Okazuje się nawet z kilku listów, że poprzednik kardynała S. Hozjusza na stolicach chełmińskiej i warmińskiej miał taką powagę, że był wysuwany jako delegat na zapowiadany sobór powszechny, który w latach trzydziestych nie mógł przyjść do skutku. Arcybiskup i prymas Drzewicki w liście z 14. I. 1533 r. pisząc o pertraktacjach w sprawie soboru między papieżem i cesarzem dodaje, że Dantyszek właśnie będzie użyty do odsunięcia kamienia niezgody.⁶⁸ Jego następca, arcybiskup Krzycki, pisał w tejże sprawie: „Wszyscy wątpią w sobór, lecz gdy się zbierze, będzie dosyć czasu do naradzenia się, jak postąpić najlepiej. Sposób pokrycia kosztów podróży, jeśli się tylko (Dantyszek) zgodzi udać się tam z Krzyckim (*nobiscum*), znajdzie się, lecz do namysłu jeszcze dosyć czasu”.⁶⁹

Dopiero we wrześniu 1533 r. przyjął ks. Jan Dantyszek sakrę biskupią z rąk arcybiskupa A. Krzyckiego, a Tomicki przysłał mu insygnia biskupie wraz z szatami, dołączając ojcowskie wskazówki.

⁶⁷ Por. Wermter E. M., *Reformversuche im Ermland vor dem Konzil von Trient*, ZGAE, t. 29, z. 3, 1958, s. 436/7.

⁶⁸ Vra D. R. ad volvendum saxum adhibebitur. Oryg. BCK 1535, p. 471.

⁶⁹ BCK 247, s. 271.

Diecezja chełmińska cieszyła się swoim biskupem. Dantyszek jednak spoglądał na Warmię, do której dążył od lat. Nim osiągnął koadiutorię, przypadły nań kłopoty w związku z głośnym sporem ze Stanisławem Kostką. Przedstawienie stanowiska Dantyszka na sejmiku pruskim postawiło Dantyszka wobec dworu królewskiego w najgorszym świetle. Bona znowu groziła; arcybiskup M. Drzewicki upominał i przestrzegał, jedynie król czekał na wyjaśnienie i wierzył w prawowierność dawnego ambasadora.⁷⁰

Możnaby o tym incydencie nie wspominać, gdyby dla biografii Dantyszka nie miał znaczenia i nie wywołał kilkudziesięciu znamienitych listów z różnych stron. Bezpośrednim powodem konfliktu było zajęcie na sejmie pruskim w Grudziądzu (wrzesień 1533), na którym nie chciano przyznać podskarbiemu Kostce udziału w tajnych naradach w sprawie dodatkowej przysięgi i jako nie należącego do niej, usuwano go, podczas gdy Prusacy, chociaż nie należeli do rady, pozostali; w zastępstwie Ferbera przewodniczył Dantyszek, który był ponadto prezesem Sądu Pruskiego, m. in. także w sporze Stanisława Kostki z Achacym Czemą o wieś Kulborn. Na posiedzeniu miało dojść do gwałtownego starcia a Kostka dobył rzekomo szabli przeciw Jerzemu Bażyńskiemu (Baise) i Ludwikowi Mortangen, lecz interweniował Kościelecki. Kostka odniósł się do króla, wskutek czego posypały się gromy na Dantyszka. Przedewszystkim Bona poczuła się zawiedziona na swym protegowanym biskupie, który zamiast być elementem jednoczącym z Koroną Polską, jest zarzewiem waśni, a nawet wrogiem Polaków (*...ineunt consilia, quibus possent polonae nationis homines ex Prussia eicere*), a sam chciałby rządzić — z dwoma innymi — całymi Prusami.⁷¹ Monitum Drzewickiego było nie mniej ostre. Dziwi się arcybiskup, że Dantyszek, który dotąd okazywał się dobrym Polakiem, teraz odmienił się całkowicie. Drzewicki występuje przeciwko tajnej przysiędze.⁷²

Dzięki rozprawce Zygmunta spór załagodzone, gdyż zarzuty z jednej i drugiej strony były przesadzone. Król wyznaczył w r. 1534 jako sędziego polubownego wojewodę poznańskiego S. Kościeleckiego, lecz dopiero w 1536 nastąpiło ostateczne pogodzenie się zwaśnionych, przy czym Dantyszek otrzymał zupełną satysfakcję.⁷³ Nie mniej jednak Dantyszek stanął wobec falangi wrogów i nieszczerych przyjaciół, którzy zazdrościli mieszczaninowi gdańskiemu wpływów, a ten sięgał po godność księcia-biskupa Warmii, podczas gdy synowie szlacheccy od czasów biskupa Wa-

⁷⁰ BCK, Teki Naruszewicza (cytuję: T. Nar.) — 50 n. 115.

⁷¹ ADO D. 5 f. 88/9.

⁷² BCK 249, s. 147.

⁷³ Pocięcha, jw. PSB IV, s. 428.

czenrodego nie mogli postąpić na żadne biskupstwo. Stąd późniejsza skarga szlachty pruskiej, że mieszczenie gdańscy tyranizują szlachtę.⁷⁴

Na tle powyższego sporu można by dotknąć delikatnej sprawy poczucia narodowego Dantyszka. S. Herbst zwraca uwagę na trudności w rozwiązaniu problemu świadomości narodowej na ziemiach pruskich w. XV—XVII. W osobach Dantyszka, Heidensteina widzi fakt przenikania dwustronnego polskiego humanizmu renesansowego do środowisk niemieckich i na odwrót — ludzi i przedmiotów sztuki użytkowej z północy na południe.⁷⁵

W kole krakowskich wierszopisów uchodził Dantyszek za Prusaka, czego dowodem S. Amatusa: *Prussia nunc Dantiscum habet*. Lecz w owym czasie i Mazowsze czuło się prowincją dość odrębną w organizmie, jakim była Korona. Jako poseł u cesarza występował jako Polak. W dyskusji z królem Ferdynandem wyróżniał miasta nadbałtyckie jako słowiańskie (wandalskie), których okolice zamieszkują Słowianie, mówiący własnym językiem, a nie niemieckim.

Wreszcie w broszurze bonońskiej pisał się dwa razy: *Sarmata vates*. Otrzymał biskupstwo jako *bonus Polonus*, zasłużony dla interesów króla i Korony Polskiej, tj. do zbliżenia wyodrębniających się stale Prus, uchylających się od podatków i innych ciężarów. Gdy zauważył, że jako taki nie uzyska biskupstwa warmińskiego, gdzie kapituła nie godziła się na jego kandydaturę, stanął wraz z innymi na gruncie polityki pruskiej. Widocznie skarbił sobie względy Prus, by tą drogą osiągnąć biskupstwo. Miecz był obosieczny. Sprzyjanie interesom Niemców pruskich zwróciło przeciw niemu za pośrednictwem S. Kostki dygnitarzy koronnych. W sporze otwarcie szermowano nie tylko nazwą *Prutheni* lecz prosto *Germani*. W walce dwóch narodowości Dantyszek stał się głową frakcji prusko-niemieckiej. Wobec silnego poczucia odrębności ziem pruskich, chociaż sam w Augsburgu dowodził, że są odwiecznie polskie, a odpadły od macierzy podstępem zakonu, przywłaszczającego sobie kraje lenne, można by mówić o płynności poczucia narodowego Dantyszka.⁷⁶ Szczególnie do króla był szczerze przywiązany. Przez przyłączenie Prus i Gdańska do Korony był poddanym króla polskiego. W ostatniej fazie jest to jedyny węzeł łączący go z Krakowem. Przedstawiciele ziem pruskich unikali sejmów polskich. Bona i Tomicki wzywali kilka razy i nalegali, by Dantyszek wziął udział w sejmach. Były to zresztą sejmy wyjątkowe. W 1536/7 był na sejmie koronacyjnym, na którym się nudził przedkładaniem królowi

⁷⁴ C. P. Woelky: *Urkundenbuch des Bisthums Culm*. Bd. 1—2. Danzig 1884—1887, Nr 913.

⁷⁵ Herbst S., *Świadomość narodowa na ziemiach pruskich w XV—XVII w.*, „Komun. Maz. Warm.”, 1962, Nr 1, s. 5.

⁷⁶ S. Skimina: *Twórczość poetycka J. Dantyszka*. Kraków 1948. *Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU* t. 69, z. 1 (cytuje: Skimina, *Twórczość*) s. 103—4.

artykułów do zaprzysiężenia. Nie chciał brać udziału w radzie. *Volunt nos in regni consilium adigere — reluctamur strenue*. Mówi, że zatrzymuje go tutaj jedynie służba dla ojczyzny.⁷⁷

Żywe stosunki łączyły Dantyszka z rodzinnym miastem. Często interweniował w jego sprawach u króla, wymieniał listy z radą miasta. Tamże znajdował się dom rodzinny Flachsbindarów. Jednak ostro występował przeciw szerzącej się tam herezji, tym bardziej, że głoszono ją z ambony kościoła NMP, gdzie miał swoją prebendę proboszczowską. W 1535 skierował do Gdańska elegię znaną pod nagłówkiem *Jonas propheta* (41 dystychów),⁷⁸ w której wyraża lęk o przyszłość Gdańska.⁷⁹

Działalność biskupa Dantyszka administracyjna i duszpasterska była zawsze żywa i owocna. Zwracał baczną uwagę na postępowanie księży i wiernych. Skłaniających się do herezji ostrzegał, a gdy to nie wystarczało, pozbawiał beneficjum i oddalał z diecezji. Tak postąpił z kanonikiem Kasprem Lismanem, któremu nie pomogło ani pośrednictwo arcybiskupa gnieźnieńskiego. Tak było i z innymi apostatami. W stosunku do wielmożów był równie bezwzględny (upomnienie Działyńskiego i jego odpowiedź) jednak za radą Tomickiego próbował poufnym upomnieniem przeszkadzać zgorzseniom.⁸⁰

Jako biskup warmiński wydał surowy edykt do diecezjan, w którym zakazał głoszenia nauki luterskiej, napominał, by zachowywano wiarę i obrzędy przodków, książki kacerskie kazał niszczyć (*Solche Lieder weder zu singen noch singen zu lassen*), zachowywać święta i posty. Kto by się nie zastosował do tego, miał być w ciągu miesiąca pozbawiony majątku i wygnany.⁸¹ Czy wobec takich posunięć biskupa Dantyszka można dalej powątpiewać o jego prawowierności?

Może z potrzeby przeciwstawienia się propagandzie luterskiej, posługującej się pieśniami religijnymi w języku ludowym (*naenia germanica*) powstają około 1546 r. Hymny kościelne, którym autor mógł zakreślać cel praktyczny, rezygnując z formy literackiej, z której słynął. Są one wyrazem zwrotu od poganizującej literatury renesansowej.⁸²

Tematy i treść hymnów (post, spowiedź, jałmużna) świadczą o ich tendencji dydaktyczno-apologetycznej. Walka z nowatorstwem zajmować musiała biskupa, którego diecezja była otoczona różnowiercami.

Pomimo zdecydowanej postawy umiał utrzymać całkiem przyjazne stosunki z innowiercami, np. z Albrechtem pruskim. Tak się złożyło, że król Zygmunt I broniąc swego lennika i krewniaka przeciw edyktom

⁷⁷ T. N. 54, n. 177.

⁷⁸ Tom. IX, s. 866—78.

⁷⁹ Por. Skimina, Twórczość p., s. 61.

⁸⁰ ADO D. 4, f. 56

⁸¹ ADO: Acta Curiae Ep. Warm. A. L. 3, f. 1—6.

⁸² R. Ganszyniec (wyd.), J. M. Harhala (tłum.): Księga hymnów. Lwów 1934. (Cytując: Ks. Hymnów).

cesarskim, banicji, posługiwał się Dantyszkiem do uchylenia banicji. Byłby to więc stosunek raczej służbowy. Żyje on jednak z Albrechtem w przyjaźni osobistej; żona Albrechta nazywa go swoim ojcem duchowym. Nawet Hozjusz poszedł śladami Dantyszka w nadziei jednak, że odzyska księcia dla Kościoła.⁸³ Utrzymał Dantyszek ożywione stosunki z wybitnym przywódcą luteranizmu Melanchtonem, dla jego wykształcenia filologicznego i przyklasnął biskupowi Tomickiemu, gdy ten w 1533 r. chciał go sprowadzić do Krakowa. Melanchton żywił również przyjazne uczucia nie bez uwielbienia dla biskupa, zdawało się, postępowego (*sine superstitione religiosus*).

Mecenateńskie kulturalno-literackie odznacza się wszechstronnością. Dbałości o oświatę i wychowanie młodzieży swej pierwszej diecezji dał dowód w projekcie lepszego uposażenia i podniesienia gimnazjum w Chełmnie, na co opodatkował się pierwszy na sumę 40 mk rocznie i zatroszczył się o wybitnych profesorów, m. in. sprowadził z Torunia Hieronima Aurimontanusa, autora kilku prac z zakresu gramatyki i filozofii. Podupadła szkoła chełmińska podniosła się dzięki Dantyszkowi.

Ambicje mecenasowskie, tak częste u biskupów renesansowych, prócz względów okazywanych uczonym i literatom na Zachodzie, objęły całą grupę młodzieży w Prusach, wśród której byli krewniacy Dantyszka (Kasper Hannow, Jan Leman, nieznany bliżej Flachs binder varsoviensis) poza nimi wychowanek E. Knobelsdorf (Alliopagus), Stanisław Aichler i inni, których wysyłał kolejno na studia wyższe do Krakowa, Rzymu, Frankfurtu, Lowanium, Paryża. Trzej z wymienionych zostali kanonikami warmińskimi a Knobelsdorf, jako poseł do króla po śmierci Dantyszka będzie bronił wolności wyboru nowego biskupa przez kapitułę i odrębności ziem pruskich.⁸⁴ Z listu biednego studenta do Dantyszka wynika, że w tym czasie istniała tu instytucja stypendialna.

Prócz prof. Jana Campensisa można było spotkać na biskupim dworze młodzież zagraniczną, z której bliżej znany Maciej Wolrabe z Lipska, protegowany przez Gocleniusa.⁸⁵ Zaznajomiony z elitą literacką i mecenasami, szedł w ich ślady może z ambicją przewyższenia. Sam coś skorzystał z mecenatu Tomickiego. Imponowały mu mecenaty włoskie, papieży — Mikołaja V, założyciela Biblioteki Watykańskiej, Juliusza I. Jako biskup chełmiński zakłada bibliotekę na dużą skalę mimo ciążących na nim długów. Chce ją pozostawić potomnym.

Za pośrednictwem S. Hozjusza, P. Myszkowskiego, Kaspra Hannowa, stale zresztą przez swego faktora finansowego J. Hegla w Krakowie, spro-

⁸³ Wermter, jw.

⁸⁴ Die Denkschrift Knobelsdorf, ZGAE, t. I, s. 71—93.

⁸⁵ Hipler, Beitrage, n. 30.

wadza wszelkie wydawnictwa.⁸⁶ Nowości z Gdańska przesyłał mu Jakub Barthen.⁸⁷

Nie mógł być mu obcy *Zodiacus vitae* ferraryjskiego humanisty Palingeniusza, który w tym czasie wyszedł drukiem (1536) i pozostawił ślady w ostatnim okresie jego twórczości. Z wielką skwapliwością przepisywał i emendował Kronikę Alberta Cranciusa, wypożyczoną mu przez arcybiskupa Upsali, Jana Store, w której raziły go liczne niedokładności.⁸⁸

W 30 lat po śmierci Dantyszka (1578) Antoni Possewin SJ. dokonał przeglądu i miał w ręce spis bogatej, jak się wypowiada, biskupiej biblioteki w Lidzbarku. Skorzystał z niej dużo do swego. *Apparatus sacer, Venetiis*, 1606. W t. III, s. 111, wylicza m. in. Franciscus Petrarka, *De remediis utriusque Fortunae*, Cicero, *De oratore*.⁸⁹ Nawet u potomnych cieszył się poeta-dyplomata sławą prawdziwego cyceronianina na dworze Karola V, o czym z samego tytułu wzmiankowanej już tragedii: *Corona Animorum Eloquentia... in Joanne Polono vere Tullio approbata*, znanej z samego tylko drukowanego afisza, na którym także treść poszczególnych scen.⁹⁰

W parze z wzbogacaniem biblioteki szły żywe zainteresowania do literatury. Korespondencja z szerokim światem humanistów i biskupów uchyla rąbek czterowiekowej zasłony, ukazując nam drobiazgi, które przesyłali sobie często w formie epigramatów, satyr, epitafiów, czy dłuższych nawet utworów. Udział Dantyszka w tej wymianie był znaczny. Napisał on w tym czasie (1535) dwa epitafia na śmierć Tomickiego i w tymże roku Jonasza proroka. Współcześni przyjęli tę elegię jako satyrę. Dantyszek rozsyłał swoją *Przemowę (Oratio ad Gedanenses)* wraz z wierszem o synu marnotrawnym różnym biskupom, m. in. Ferberowi i Drzewickiemu, z których ostatni pisze mu: *Carmen de filio prodigo, Evangelio conveniens libenter legi*. Prawdopodobnie przyrównywał się w nim autor do syna marnotrawnego, jak to można wnioskować z listu Ferbera, który odpowiadając na przesłany wiersz uspokaja poetę, twierdząc, że nie tylko życia nie stracił, lecz nawet celuje mądrością.⁹¹ Nieznany jest także utwór Dantyszka o dwu Lukrecjach,⁹² wspomniany

⁸⁶ „Opera Divi Augusti, per Erasmum recognita, ut et illa pro me emantur... rogo insuper Lactantium Strabonemque, Herodotum, Tucydidem, Appianum, Filostratum, Lucretium, Ausonium et quidquid Hermolai Barbari apud bibliopolas habetur. Contendo hic bibliothecam quandam post me suo tempore relinquere” Do Sceppera, 24. II. 1536., Mon. Hist. Warm. IV, s. 106.

⁸⁷ H i p l e r, Beitrage, n. 43.

⁸⁸ F. H i p l e r, Beitrage, s. 527.

⁸⁹ F. H i p l e r: *Analecta Warmiensa, Studien zur Geschichte der ermländischen Archive und Bibliotheken*. ZGAE t. V, 1870—71, s. 339.

⁹⁰ Estr. XIV, 411 n. Biblioteka Jagiellońska 33658.

⁹¹ ADO D. 8, f. 48.

⁹² Quid enim carmine tuo de duabus Lucretiis elegantius, quod ideo patior te vocare nugas quod sciam ita solere te amanter... nugari; quae si istae tibi nugae sunt, quaenam seria durent? H i p l e r, Beitrage, nr 3.

jeszcze w liście do Jerzego Sabina (1546), a rozpowszechniany wśród przyjaciół od 1531 r.

Nie zachowane *Carmen de filio prodigo* każe się domyślać, że Dantyszek wcześniej już próbował naśladować *Wyznania* Augustynowe, a w 1539 r. wystąpił z obszernym poematem autobiograficzno-parenetycznym, w którym pokornie przyznaje się do grzechów młodości.⁹³ Poeta zaznacza, że utwór ten: *Carmen paraeneticum ad Constantem Alliopagum* powstał pod wpływem częstych panegiryków jego wychowawca Eustachego Knobelsdorfa w chwili objęcia Diecezji Warmińskiej. Sam utwór mógł powstać przed objęciem diecezji.⁹⁴ Z przestrożą dla młodzieży ulegającej złym wpływom dworów, na których większą część życia sam stracił (nieszczenia duchowe i fizyczne), łączy poeta inwektywę przeciw heretykom (600 dyst. eleg.).

Dopiero w r. 1537 wieloletni poseł królewski po śmierci Maurycego Ferbera, biskupa warmińskiego, znalazł się u celu swych marzeń. Wprawdzie poprzez koadiuturię warmińską, na którą zgodził się ostatecznie poprzednik, zapewnił sobie to biskupstwo. Kapituła Warmińska nie chciała jednak uznać tego układu i dopiero po uzgodnieniu swego stanowiska z królem wybrała go 20. IX. 1537 r. biskupem. Dnia 18. XII. odbył się uroczysty ingres do Lidzbarka, historycznej rezydencji biskupów warmińskich.

Odtąd jednak biskup warmiński — *praeses terrarum Prussiae* — coraz częściej poczyna uskarżać się na życie, na brak czasu dla zajęć literackich. W tymże roku przechodził ciężką chorobę, z której leczył go kanonik M. Kopernik. Pozostawiła ona jednak to, że coraz bardziej odwracał się od spraw świata, od literatury klasycznej, która w jego oczach zaczyna tracić swe wartości nieśmiertelne i unieśmiertelniające. Pióra jednak nie odkłada, liczy dalej stopy metryczne, składa słodkie hendecasyllaby Katullowe, gdy pisze listy do Jerzego Sabina, rektora uniwersytetu w Królewcu i posyła mu jeszcze swoją Lukrecję: *Si Lucretia nostra non placebit, veniam dabis*.⁹⁵

Z twórczości poetyckiej Dantyszka można wywnioskować, że schorowany i zniszczony tyłu perypetiami życia dworskiego kończył swoje lata z uczuciami pesymizmu, zwrócony coraz bardziej ku rzeczom ostatecznym. Męczą go i napawają odrazą. Apostazje, nienawiść szlachty do duchowieństwa już wcześniej kazały mu się naradzać z biskupem Ferberem nad konfederacją duchownych. Obawiał się wzrostu znaczenia kasztelana płockiego, Sokołowskiego, o czym zwierzał się w sekrecie Hozjuszowi. Lecz były to troski o sprawy ogólne prowincji i Kościoła w Pru-

⁹³ Wyd. Kraków 1539.

⁹⁴ Rkps BCK, 245 s. 155.

⁹⁵ Sk. Carm. XLIII, 3, w. 15—16.

sach, w których z urzędu nie mógł ustawać.⁹⁶ Oblicze starca zegnającego świat nie przybierało zbyt ponurego wyrazu. Wychudły, jak można wnioskować z portretu, pozostał do śmierci pełnym słodczy w obcowaniu humanistą, szukającym towarzystwa nie tyle wśród dygnitarzy, lecz u biednych literatów-humanistów.

Dlatego też nie wychylał się z umiłowanej Warmii za wyjątkiem poselstwa wraz z wojewodą poznańskim Latalskim do króla Ferdynanda do Wrocławia dla dokończenia układów o małżeństwo Zygmunta Augusta z arcyksiężniczką Elżbietą w 1538 oraz udziału w ich uroczystościach ślubnych 1543 r. w Krakowie. Ponadto dwór zdołał przywołać go zaledwie na 2 sejmy.

Sylwetkę poety z ostatnich miesięcy naszkicował w kilku słowach Jerzy Sabinus w liście do Kamerariusza: „...est enim, ut nosti, homo festivitatis et suavitatis plenus”.⁹⁷ Świadomy przemijania życia sam skreślił swą sylwetkę duchową w wierszowanej autobiografii: *Vita Joannis Dantisci ab ipso paulo ante obitum perscripta* i w dwu epitafiach.

W Lidzbarku 27. X. 1548 r. umierał poeta-biskup, poprzednik podobnego mu pod niejednym względem biskupa I. Krasickiego. Krótko po śmierci scharakteryzował w kilku słowach swego mecenasa kanonik E. Knobelsdorf w pamiętniku: *Exteris gratior quam suis*. Pochowano go w Fromborku.

B. Przegląd i charakterystyka twórczości J. Dantyszka

I. POETYCKI DEBIUT

Pierwszy tomik poezji Dantyszka pod tytułem *Ioannis Linodesmonos Dantisci de Virtutis et Fortunae Differentia Somnium ac de morte nobiliss. et eruditi adolescentis Valeriani Dreucii Secretarii Maiestatis Reg... eiusdemque Epitafia*. Kraków 1510, jest charakterystycznym dla J. Dantyszka i jego czasów ze względu na okres przejściowy w literaturze polskiej od średniowiecza do renesansu. *Somnium* właśnie, wraz z alegorią Fortuny i Cnoty, z wyraźną tendencją moralizacyjno-dydaktyczną, pomimo elementów klasycznych wergiliańskich i cyceroniańskich, jest wyrazem średniowiecznych tradycji, które do połowy XVI w. będą się ścierać w życiu i literaturze z nowymi prądami.¹

⁹⁶ F. Hipler, W. Zakrzewski (wyd.): Stanisłai Hosii epistolae. T. 1. Kraków 1879. (Cytuję: Epist. Hosii). s. 230—1.

⁹⁷ P. Tschackert: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preussen. T. III. Leipzig 1890, s. 182—183.

¹ W kod. Bibl. Załuskich tomik ten nie jest uwzględniony, stąd też w zbiorowym wydaniu Boehmego pominięty całkowicie. W BCK Nr 1406.

25-letni Dantyszek, nie czujący wstrętu do wesołego towarzystwa Zambockich i Krzyckich, występuje w tym zbiorze z kazaniem do młodzieży: *Ad iuventutem adhortatio*. Co było powodem tego rodzaju wstępu, w którym poeta korzystający z uciech życia renesansowego dworu krakowskiego innych od niego odwołuje, trudno orzec. Działa tu z pewnością tradycja średniowieczna, a przede wszystkim środowisko literackie, przykład Pawła z Krosna.²

Śmierć Waleriana Drzewickiego dała mu okazję dedykowania debiutu biskupowi przemyskiemu, Maciejowi Drzewickiemu, podkanclerzemu: *Primitias has ergo meas grato accipe vultu. Indeque Dantisci sis memor, oro, tui*. Na Parnas wprowadza Dantyszka Sylwiusz Amatus, pisząc epigram na *Somnium*. Porównuje swego ucznia z Tybulem: *Roma quondam suo fuerat gavis Tibullo — Prussia Dantiscum nunc habet ecce suum*.

Somnium — *Sen o Cnocie i Fortunie* składa się z 534 wierszy elegiackich. Na marginesie znajduje się katalog występujących postaci z mitologii i historii oraz argumenty czyli treść. Poeta rozpoczyna opisem spokojnej, gwieździstej nocy, kiedy rozmyślał nad zmiennością i znikomością świata (*Periphrasis noctis*):

Nox erat: in celso radiabant sidera caelo
 Et Phoebe niveis undique fulsit equis.
 Solus multa meo iacui meditando cubili,
 Discernens vitae gesta peracta meae,
 Fortunae anfractus varios et flabra notabam
 Nubila, multiplices mutat, ut illa vices.
 Pensabam varias structuras, quae modo surgunt,
 Quae modo et in nihilum, paene redacta iacent.
 Cuncta revolvebam praesentis temporis acta
 Quaeque a praeteritis gesta fuere viris.
 Inde soporiferi feriens me culmine rami
 Somnus Lethaeis tempora tinxit aquis (*Carm.* I 3, 1—12).

Odtąd roztaczają się przed jego oczyma dziwy. Wiosna cudowna, egzotyczna roślinność wraz z rozśpiewanym ptactwem, wszystkie cuda starożytnego świata (*miracula orbis*), które znał nie tyle z podróży, jak raczej z utworów pisarzy antycznych.

Wschód słońca:

In Casio clarus fuerat iam vertice Titan
 Et nitidam terris lampada rite dedit. (*Carm.* I 3, 59—60).

Pozwolił mu przypatrzeć się licznym bohaterom różnych stanów: orszak królów, rycerstwa, biskupów, z których szczęśliwi (*felices*) — bogato ubrani, przeciwnie zaś nieszczęśliwi znajdują się w kajdanach i smutku.

² Paweł z Krosna wydał w 1509 r. tomik wierszy panegirycznych i religijnych o św. Władysławie, Stanisławie, Barbarze i o Zmartwychwstaniu.

Poeta nie mając dotąd żadnego przewodnika, (*nullo comitante Achate*) dołącza się do pewnej grupy, natrafił jednak na ograniczonych półmędrków, którzy nim wzgardzili (*Scioli*):

Hos certi comitabantur, qui singula carpunt
Et spernunt doctos, nescia turba, viros.
His ego me iunxi comitem; spernebar ab illis,
Ridebant nostras, numina sancta, deas. (*Carm. I 3, 83—6*).

Poznał wśród nich kogoś, który groźnie spojrzął na poetę-podróżnika wyrzucając go z królestwa Fortuny.

Atratos repetas, nervis et compede vinctos,
Hic tibi non dabitur, vane poeta, locus (*Carm. I 3, 95—6*).

Nie ma tam miejsca dla poety, który nie umie kłamać: *Qui vult Fortunae laetos invisere vultus / Dedecus, omne nefas et scelus omne sciat* (tamże). Ogląda następnie pałace, królestwa i morza podlegające Fortunie. Mimo woli z tłumem dostaje się do pałacu rozkoszy. Fortuna podaje z tronu wybrańcom kielich, rozdaje godności (*imperium, fasces, stemmata, signa, genus*). Jednak dla poety były one niedostępne. Zbliżył się do tronu, lecz inni go odpychali. Mimo to uśmiecha się do niego bogini, u której złoto Tagu i Paktolu. Ponieważ nie dość pilnie wpatrywał się w jej oblicze, pokazała mu drugą twarz smutną. Z tą chwilą znalazł się w krainie ciemności stygijskich, wśród potępionych, którzy skończyli życie nieszczęśliwie (Dydona, Cezar, pokonani właśnie przez Polskę Wołosi). Poeta pociesza się wśród nieszczęśliwych, że po burzy zaświeci słońce, że Fortuna okaże mu twarz przyjazną, w czym się nie zawiódł.

Tymczasem Merkury zaprasza ją na Olimp. Podąża tam z całym orszakiem. Na przeciw kroczy zgoła inna drużyna, mniej liczna. W niej siwowłosi starcy, niewielu młodzieńców. Czasem zabłyśnie zbroja, częstsze są pobożne niewiasty i kapłani, na końcu zaś matrona dostojna w szacie poszarpanej, z włosami w nieładzie (*...ore dedit questus, canis dispersa capillis*).

Jest to upostaciowana Cnota, jak mu wyjaśnia obecny w jej orszaku biskup Drzewicki. W nim znajduje przewodnika, który daje szereg pouczeń: Tylko cnota uszczęśliwia i unieśmiertelnia. Za nią postępują filozofowie, muzy z Apollinem na czele, dalej Wirgiliusz i inni poeci, za nimi dopiero monarchowie, wśród których wyróżnia się Aleksander Wielki i Zygmunt I. Przy zbliżeniu się dwóch orszaków Cnota ustępuje z drogi a rozbawieni słudzy Fortuny ubliżają towarzyszom Cnoty. Ta skarży się na zdradziecką boginię, która jest wrogiem poetów — bogów aońskich. Zapłatę zaś rozdziela wbrew zasługom. Uderza w ton skargi: *Quae gens, qui mores, quae modo saecla vigent!* (tamże, w. 510). Wszystko przewrócone a prawa zdeptane.

Na jawie już kończy *Somnium* zwrotem do biskupa Drzewickiego:

A te materies, a te mihi causa dabatur
Et data sunt numeris te duce cuncta meis.
Haec igitur grata legito, pater, inclute fronte
Somnia non frustra mane venire solent (tamże 531—4).

Z przytoczonego zakończenia wynikałoby, że *Somnium* powstało pod auspicjami i natchnieniem biskupa M. Drzewickiego. Chociaż wyżej czyniono mu zarzuty, że jako poeta nie umie zmyślać (kłamać), w tym miejscu z pewnością zmyśla. Jest to głęboki ukłon do podkanclerzego, gdyż oglądał się jako pisarz w kancelarii Drzewickiego za beneficjum. Stąd skargi w tym utworze przeciwko tym, którzy nie pozwolili mu kosztować z kielicha Fortuny zaprzeczając jako mieszczaninowi prawa do wyższych godności (*Imperium, stemma, genus*). Wiąże się to z osobistym życiem dworskim Dantyszka. Wyrażna tu apologia poetów (*dei aonii*) oraz kult boskiego Wergiliusza.

Elementu autobiograficznego *Somnium* nie można przeceniać. Niektóre momenty zwracają na siebie uwagę, jako wyznanie. Poza tym są tu wyraźne ślady Wergiliusza, Cycerona, Owidiusza, Stacjusza, a szczególnie książki Waleriusza Maksymusa *Factorum et dictorum memorabilium libri*, będącej zbiorem przeróżnych anegdot z życia Rzymian i innych narodów. Na tę zależność wskazują postacie, które Dantyszek może zawdzięczać jedynie księdze VI rozdz. 9.³ Właśnie w księgobiorze krakowskim naszego poety znajdował się *Valerius Maximus*. Są podobieństwa i w motywach i w słownictwie, co wówczas było mile widziane jako wyraz uczoności. Wiadomo z późniejszych poezji Dantyszka i jego listów, jak żałował lat spędzonych na dworze, podczas gdy pociągały go równocześnie studia i poezja. Dwór był dla niego *malum necessarium*, gdyż od służby na nim rozpoczynało się wszelką karierę. Mecenate magnackie będą spełniać tę rolę względem mniej zamożnych nieco później. Dantyszek był świadom tej konieczności, gdyż i w upomnieniu do młodzieży i w epigramacie o męczennikach dworu (*De aulicis martyribus*) podkreśla to dosadnie. Niestety, pokusom dworu słabo się opierał. Służba na królewskim dworze i dla Bony zatrzymała go wyjątkowo długo. Pożegnał ją osiwiąły i schorowany.

W motywie dwóch dróg znać echo dawnych utworów paremiograficznych o Herkulesie na rozstaju. Partie epickie *Somnium* budował wzorując się na Eneidzie. Jak Eneasza bowiem wychodzi na zwiedzanie kraju, na którego brzeg wyrzuciła go burza, natrafia na pałac Dydony i wchodzi doń, ogląda pomniki i architekturę w Kartaginie, tak wędruje i poeta. A że przy pisaniu miał na myśli Eneidę, dowodzą przynajmniej te słowa:

³ Por. Skimina, *Twórczość...*, s. 15—16.

Prosequor hoc stupidus nullo comitatus Achate. Jak u Wergiliusza ⁴ ...*uno ...Achate.* (*Carm.* I 3, 27).

Somnium Scipionis, które właśnie 1506 r. wyszło w Krakowie, nie pozostało bez wpływu na poetę i dyplomata, któremu musiały być dobrze znane pisma Cyncerona. *Scipio Africanus* dowodząc Scypionowi Młodszemu, że niczym są dobra doczesne i sława, stał się prototypem dla przewodnika-Drzewickiego, który poleca starania o cnotę jako jedynie uniesmiertelniającą: *Post cineres meritos haec cunctis reddit honores, / Haec dat perpetuos vivere sola dies* (*Carm.* I 3, 391, 2).

O wiele więcej zależności widać w słownictwie, gdzie nie tylko pojedyncze wyrazy lecz i całe frazy i wiersze Wirgiliusza i innych wplata w swój utwór, przez co styl Dantyszka ożywia się i nabiera barw.

Jeden z heksametrów wstępnych *Somnium* wyróżnia się dźwięcznością: *Iam sensi placidam per membra repanda quietem* (*Carm.* I 3, 13), co przypomina Wergiliusza.⁵ Zauważa się również częste używanie anafory. Nic więc dziwnego, że ulubionego wieszczka z Mantui stawia na czele poetów, tuż za muzami i za Apollinem: *Pascua qui cecinit, qui rura et grandia bella / Subsequitur primus laureaserta gerit* (*Carm.* I 3, 427/8). I lektura Owidiusza wywarła wpływ na poetę.⁶

W literaturze średniowiecznej nie brakło też wzoru do walki między Fortuną i Cnotą. *Psychomachia* Prudencjusza lepiej przemówiła do wyobraźni ucznia Krośnianina niż ten sam motyw w oprawie klasycznej z Wenerą i Ateną.⁷ Przedstawia walkę cnót z występkami, wprowadza uosobione: *Fides, Spes, Concordia, Egestas, Virtus, Justitia* — a z drugiej strony: *Avaritia, Discordia, Luxuria, Superbia...* (siedem grzechów głównych); zwycięża cnota.

Tradycje średniowieczne były jeszcze żywe, jednak klasycyzm wdarł się do techniki średniowiecznej. Zjawia się bowiem Merkury z zaproszeniem Fortuny na Olimp. Ciekawym byłoby zestawienie z podobnym co do tematu utworem pióra Caraccioli Tristano (1436—1520) „O niestałości losów ludzkich”.⁸

Wiersze drobne I tomu. Pod adresem tegoż M. Drzewickiego napisał dwa epigramaty na herb podkanclerzego. Pierwszy, to heksastychon, drugi, dwudziesto-wierszowy na żubra w herbie Drzewickich, którego posłał im św. Łukasz. Jest tu panegiryczna aluzja do symbolu św. Ewangelisty-pisarza oraz M. Drzewickiego-pisarza na dworze królew-

⁴ En. I, 312.

⁵ En. I, 691 i IV, 5.

⁶ Dantyszek: *Interea dum me placidis inspexit ocellis* (*Carm.* I 3, 163 i: *Respexit, limis ut, quondam risit ocellis* (*Carm.* ib. 271); por. Ovid. *Amor.* Lib. III, 1—33 i Lib. II, 1—24.

⁷ Prudentius A. C.: *Psychomachia* (*Carmina*, Tuebingen 1845, s. 109 n.).

⁸ K. Chłędowski, *Hist. neapolit.*, s. 180.

skim. Puenta jest udana, w czym znać wpływ Krzyckiego, który lubował się w zwierzyńcu herbów.

Panegiryk pt. *Strena* życzenie noworoczne biskupowi M. Drzewickiemu. Zdawałoby się, że w tym wierszu Dantyszek tak naśladuje odę noworoczną Krośnianina na Gabriela Pereneusza, że podobieństwo zakrawa na dzisiejszy plagiat. Ale jest inna możliwość, wspólne źródło. Dlatego pomijamy ciekawe zestawienie.⁹ Dantyszek z powodzeniem współzawodniczył ze swym mistrzem w strofie safickiej mniejszej przewyższając zwrotki asklepiadejskie Krośnianina szczerością uczucia, ciepłem oraz skromnością poety.

W elegii do Janusa (*Ad Ianum Ianuarii mensis deum*), gdzie za wzorem Owidiusza prosi o błogosławieństwo dla ziemi, o pogodę i urodzaje, o kres wojnom i o żonę dla Zygmunta (w czym jest jedynie oryginalny), o powrót złotego wieku, o pomyślność dla żeglarza: *Navita tranquillum per freta carpat iter / Undivagus curvo piscis capiatur ab hamo* (Carm. VI, 48/9), również współzawodniczy ze swym Mistrzem Pawłem.

Do osoby M. Drzewickiego odnosi się jeszcze *Epicedion* elegiackie (57 w.) na śmierć kanonika Waleriana Drzewickiego. Technie ono szkołą i nie odznacza się oryginalnością: *Parthus equum deflet saeva inter bella peremptum* (Carm. IV, 1), inni inne jeszcze drobiazgi oplakują, gdy M. Drzewiecki traci brata. Przedstawia nadzieje rodziny, zalety duchowe i fizyczne zmarłego. Tren powyższy jest refleksją na temat śmierci: *Omnibus invisī scandenda est cumba Charonis / Et sunt tergemini colla videnda canis* (Carm. IV, 33—4).

Załączone dwa epitafia nic nowego nie wnoszą, lecz streszczają wyżej wymienione *Epicedion*. W twórczości Dantyszka rozpoczynają one cały szereg nagrobków (po dwa zwykle), z którymi będzie spieszył na wieść o śmierci przyjaciół.

Tamże zamieszczona *Ad iuventutem adhortatio* (60 w.) jest typową dla Gdańszczanina elegią parenetyczną wyprzedzającą o 29 lat parenesę *Ad Alliopagum*. Składa się z tych samych elementów i w tymże tonie jest utrzymana, 25-letni dworzanin, towarzysz J. Zambockiego i innych, nawołuje młodzież do życia moralnego i oddanego służbie muzom: *Incipe sacrorum venerari numina vatū / Celsa Medusaei quae iuga montis habent! Disce bonas artes, sophiae profundae / Et quae sunt penitis abditu sensa libris* (Carm. VII, 5—8).

Debiutujący poeta stawia jako odstraszący przykład nie kogoś innego, lecz siebie, ukazując się w niewoli rozkoszy:

Exemplar tibi sim, tenoros sic perdimus annos
Lenaenum colerem donec in orbe deum. (Carm. VII, 25—26).

⁹ O czym szczegółowo Skimina w: *Twórczość...*, s. 17—18, gdzie przemawia za zależnością od ody Pawła z Krosna.

Z patosem woła i opowiada, jak się dostał w niewolę Perły:

Hinc mea Perla suis niveis amplexa lacertis
Me tenet et vitae dat modo iussa meae (tamże 35—36).

Przytoczone i następne wiersze mówią o niewoli, w której się znajduje sam poeta, gdy innych przestrzega. Jest to jednak przesada poetycka będąca wynikiem niewolniczego naśladowania erotyku klasycznego, czy nowołacińskiego, i one wikłają Dantyszka w tak srogą niewolę. Gdyby nie to, wieńczyłby go laur poetycki: *Pierides si sic adamassem forte sorores, Cinxissent nostrum laurea sarta caput... Iam mea doctiloquis prodirent carmina plantis*. Tymczasem dzieje się coś innego, gnuśnieje, więc woła z patosem: *Tabesco, similes hortor periturus, Achatas. Exemplo discant posse cavere meo*. (tamże 45—52).

Dantyszek nie przybrał tu pozy stróża moralności, lecz własnymi klęskami ostrzega młodzież. Chwył taki w parencji daje okazję do wyznań osobistych, przez co element liryczny znalazł więcej miejsca i wzbogacił wyraz poetycki.

Tomik kończy się jeszcze jednym ukłonem w stronę biskupa Drzewickiego, któremu dedykuje pierwszy kwiatek swej twórczości: *Lusimus haec teneris nondum matura sub annis* (Carm. VIII, w. 3). Zwyczajem zaś rzymskich poetów dodaje epigram na zazdrosnego krytyka i uprzedza jego natarcie: *Si non cessabis, scis, puto, quid faciam. Cave!* (Carm. IX, w. 10).

Jaki rezonans wywołało wystąpienie Gdańszczanina, trudno z braku źródeł osądzić. Wprawdzie Sylwiusz Amatus przyrównał Jana Flachsbina (*Laynodesmon* z grecka) z rzymskim Tybullem, lecz było to już manierą humanistyczną, komplementem. Więcej już mówi ogólna pochwała ze strony Decjusza, wyrażona w dedykacji diariusza z wesela Bony Tomickiemu: „...a któż ma język bogatszy i piękniejszy?”

W twórczości J. Dantyszka była to pozycja co do rozmiarów najpoważniejsza do r. 1518. Podziwiano więc czystą formę, opanowanie łaciny, znajomość klasycznych autorów i to czołowych (Wergiliusz, Owidiusz, Klaudian, Persjusz, Katullus i innych). Tego właśnie wówczas wymagano od poetów i taką samą daniną dla panującej mody była twórczość łacińska jeszcze Jana Kochanowskiego w drugiej połowie XVI w.¹⁰ Naśladownictwo było zaletą, podczas gdy prześladowano nowatorstwo.¹¹ Walenty Eck w swym dziełku: „O sztuce wierszowania” żądał: „Poeta winien starać się przede wszystkim o poznanie dzieł najlepszych i zaleconych autorów klasycznych, a złych stylistów unikać jak zarazy grożącej

¹⁰ M. Plezia: Wstęp. W: Najstarsza poezja polsko-łacińska. Wrocław 1952, s. XC.

¹¹ A. Krzycki przeciw Tarle za Wojnę pruską: *Carmina*. Wyd.: K. Morawski. Kraków 1888, s. 135 n.

obniżeniem poziomu... Utwór odznacza się ogromnym wdziękiem, jeżeli wyraża wszystko jasno i prosto”.

Pierwszy tomik (i dalsze) postulatom tym odpowiadają, dlatego zrozumiałe uznanie u współczesnych. Dla nas zaś *Somnium* pozostanie ciekawym dokumentem literackim noszącym cechy okresu przejściowego. Motywy średniowieczne i moralitet otrzymały zewnętrzną formę klasyczną. Alegoryczny Sen *Somnium* świadczy, że Dantyszek od początku swej twórczości kroczy szlakiem alegorycznej poezji zachodnioeuropejskiej, wiodącym przez Boską Komedię Dantego i znajdujące się w bibliotece Dantyszka w Lidzbarku *De remediis utriusque Fortunae* Franciszka Petrarcki.¹²

II. WIERSZE PANEGIRYCZNE

Epitalamium. Jako gatunek literacki nie jest nowe w poezji renesansowej, ale nadzwyczaj popularne, pozwalające całej falandze wierszopisów wpraszać się w łaski królów i magnatów uwieczniając (często na krótko tylko) utworami bardzo przeciętnymi. Z literatur starożytnego Wschodu przez Grecję przeniesiony do literatury rzymskiej, rodzaj ten doznał pewnych zmian. Katullus, Stacjusz, Klaudian przekształcili dwuczłonową pieśń liryczną w ogólne epitalamium, w którym często poczyna górować element epicki, jak opis nowożeńców, historia ich rodu, wyliczanie bogactw itp.¹³

Renesans odnowił tradycje klasyczno-rzymskie. Mnożą się *carmina nuptialia* i nie ma poety, któryby go nie miał we własnym dorobku. Ich szablonowość i monotonię usprawiedliwia humanistyczna wierność w naśladowaniu.

Wesele 45-letniego Zygmunta z Barbarą Zapoliówną stało się turniejem poetyckim sekretarzy dworskich i profesorów uniwersyteckich. Krzycki dał upust swemu wybujałemu panegiryzmowi w klaudianowskim epitalamium, przy czym brak natchnienia nadrabiał częstymi apostrofami.¹⁴ Paweł z Krosna, jak przystało na profesora filologii, wykazuje konsekwentną topikę epitalamiczną, wprowadza orszak bóstw, które kolejno zabierają głos w naradzie. Erato np. opowiada o pradziejach miłości. I Gdańszczanin stanął bliżej Krośnianina naśladowując głównie Klaudiana.¹⁵ Panegiryczny wstęp cechuje częsta inwokacja do nowożeńców. Element epicki uwydatnia się w szerokim opisie pochodzenia i szerokim opowiadaniu muzy Erato o pradziejach miłości i o sporze Wenery z Junoną i jego następstwach. Obecnie jednak w sprawie tego małżeństwa posta-

¹² F. Hipler, *Analecta Warmiensiensia*, jw. ZGAE t. V, s. 339.

¹³ Bergman M., *Polsko-lac. epitalamium*, *Pam. Lit.* 1928, s. 185—204.

¹⁴ Bergman, jw., s. 190.

¹⁵ Claudianus, *Epithalamium in nuptias Honorii*.

nawiają wspólnie i zgodnie działać. Zapanuje niebawem wiek złoty, zniesione będą podatki, gdyż nie potrzebni będą sędziowie i fortece. Jest tu pochwała dynastii Jagiellonów, a Zygmunta w szczególności, któremu nie dorównał ani Solon ani Likurg, łączy bowiem w sobie ich zalety. Wenera zachwyca się pięknnością Barbary i Zygmunta.¹⁶ Gdy postacie mitologiczne po skończeniu swej roli wróciły na Olimp, poeta osobiście zwraca się do króla z życzeniami.

Kompozycja zyskała dużo przez wprowadzenie muzy Erato, dzięki czemu panegirysta opowiada o wielu rzeczach a jednak zachowuje jedność miejsca. Nie byli mu w tym wzorem Paweł z Krosna i A. Krzycki mimo podobieństw, gdyż pisali równocześnie. Mieli oni wzór wspólny; stąd podobieństwa szczególnie w doborze epitetów.

Trudno tu się doszukać oryginalności. Nawet utrzymywanie się w grubo zmysłowym nastroju nie wyróżnia go od innych humanistów szkoły włoskiej ulegającej całkowicie poezji i wyobrażeniom klasycznym (kult i emancypacja ciała). Jednak mistrz Paweł jest pod tym względem wyjątkiem.

Deprecatio ad inclutum Sigismundum... jest ofiarowaniem pióra poety na wyłączną chwałę króla. Oświadcza, że tylko Zygmunt a nie herosy mityczne będzie bohaterem jego twórczości. Słowa dotrzymał, czyli różni się od Krzyckiego, idzie za Krośnianinem, który uprawiał poezję parnetyczną i religijną, poczuwając się do odpowiedzialności za wpływ na czytelników. Dlatego uprzedzając sąd zadrosnego czy wścibskiego krytyka powie Dantyszek jedno na swoją obronę: *Non nocui!*

Epinikion należy do tegoż rodzaju liryki okolicznościowej. Zwycięstwo pod Orszą wyśpiewał Dantyszek w *Carmen extemporarium de victoria insigni ex Moschis*. Podtytuł: *Sylvula de victoria...* wskazuje na doraźność powstania tego utworu za wzorem poety Stacjusza, który wiersze okolicznościowe, jakby drwa, zbierał w księgi i puszczał w świat pod tytułem *Silvae*, czy *Silvula*, bez należytego wygładzenia.¹⁷ *Silvula* jest dosyć gładkim i udanym epinikionem na zwycięstwo orszańskie w 108 wierszach. Poemacik pisany, zdaje się wyczuwać, jeszcze w kurzu bitwy, w czasie pościgu złamanego wroga, odznacza się bezpośredniością, stosownie do podtytułu. W nastroju radosnym dziękuje Bogu i Maryi Panie za zwycięstwo w dniu 8 września, w święto Jej Narodzenia. Bóg bowiem wysłuchał prośb, nagrodił sprawiedliwość, a ukarał Wasylę za złamanie przysięgi. Odczytujemy tu apostrofę do Bogarodzicy, której publicznie dziękowano za pośrednictwo a król upamiętnił to fundacją:

Laus tibi sit, summi Genetrix veneranda Tonantis,
Cuius natalis nobis haec gaudia fecit!

¹⁶ Claudiani Epithalamium, l. c., w. 253.

¹⁷ Skimina, Twórczość J. Dantyszka, s. 31.

Te duce magnanimus miles processit in hostes,
 Te duce prostrati Moschorum milia multa,
 Te duce victrici fugientes ense necati (Carm. XV, 34—38).¹⁸

Poeta zwraca się również do królowej, by przestała się trwożyć o męża. Z dumą podkreśla, że sam był przed chwilą świadkiem tego zwycięstwa ...*numeros ...excudi, tanti testes utcumque triumphi* (Carm. XV, 107—8). Śpieszył się Dantyszek, by zwrócić na siebie uwagę króla i publiki, tenże bowiem temat podjął Krzycki w elegijnym liście do królowej.¹⁹ Podobnie i Jan Wiślicki napisał Odeę na to zwycięstwo.²⁰

Dantyszek nie myślał poprzestać na krótkiej jednodniówce o wielkim zwycięstwie, o czym do Ryszarda Bartolina w *Hodoeporicon*, w którym zapowiada wielki utwór epicki (*innumeris versibus*), gdy mu tylko życia starczy. Życia starczyło, lecz inne wydarzenia przytłumiły rychło Orszę. W opisie tym poszedł za Klaudianem.²¹

Wymienione pozycje nie wyczerpują panegirycznej żyłki pisarza królewskiego. To samo zwycięstwo, następnie podróż Zygmunta na Węgry dały poecie naszemu okazję do opiewania władcy Sarmacji na kongresie preszbursko-wiedeńskim 1515 r.

W 275 heksametrach opisał Dantyszek królewską podróż od Dniepru po Dunaj po kronikarsku, bez szerszego oddechu epickiego. Przeważają partie panegiryczne na cześć Zygmunta oraz uczestników zjazdu w Wiedniu, Władysława, młodocianego Ludwika z cesarzem Maksymilianem: *Congressus trium regum*. Rzecz swą wydał łącznie z podobnym *Hodoeporicon* poety Bartolina w Wiedniu 1515 pod tytułem: *De profectioe Ser. Sigismundi Pol. Regis ...post victoriam contra Moschos in Hungariam Ioannis Dantisci Sylva*.²²

Godna podkreślenia jest tu nuta antyturecka, w którą jak w wielki dzwon uderza w naszej literaturze po raz pierwszy:

Salvifici labefacta cadit res publica Christi
 Fitque minor sic et cunctas decrescit in horas
 (Carm. XVI, w. 152—3).

Już Afryka, już Grecja cała ujarzmiona. Jeżeli nie będzie jedności w chrześcijaństwie, zatonie łódź Piotrowa. W tym duchu apostrofuje Dantyszek cesarza, królów, polityków w purpurze kardynalskiej, wskazując na pychę, jako zarzewie wojny.

¹⁸ Por. Tom. III, s. 188: ... *volentes immortalis Deo et Intemeratae Matri, in cuius natali nobis tanta victoria cessit, quantum praesens saeculum non vidit, primordia laudis et gratitudinis nostrae exhibere.*

¹⁹ Tom. III, s. 190.

²⁰ *Carmina*, s. 216—220.

²¹ *De bello Gildonico, Opera*, t. I, 398—437.

²² Wyd. w Krakowie 1516, Janozki, *Nachricht*. III, 77 n.

W tymże wydaniu *Hodoeporicon* Bartolina zamieścił Dantyszek wiersz na Bartolina Ryszarda z Perugia. Jest tu głębsza refleksja (200 heks.) poety na temat zaognionych stosunków europejskich. Harmonii w świecie planetarnym, zwierzęcym i roślinnym przeciwstawia ciągłą walkę i krwawe wojny w stosunkach międzynarodowych. A powodem tego jest chciwość (*ardor habendi*). Jedyne dynastia Jagiellonów i jej przedstawiciel Zygmunt I miłuje pokój i za miecz chwyta w razie najazdu. Stąd uważa Dantyszek za zbyt uczynne zachęcanie króla polskiego do pokoju, a z taką właśnie apostrofą zwrócił się do Zygmunta R. Bartolino.

Sylwa Dantyszka przedstawia się całkiem sympatycznie. Gdy sięgniemy jednak po jej metrykę, okaże się, że w swej najlepszej części jest bardzo uzależniona od panegiryka Klaudiana *Ad Rufinum*. Stamtąd zaczerpnął poeta porównanie doskonałej harmonii w świecie planet ze smutnymi stosunkami ludzkimi. Między ostatnimi walki, upadek religii, a powody te same: *Discordia, livor etc.* One wypierają ze stosunków międzynarodowych sprawiedliwość i inne cnoty, jak u Klaudiana *Egestas*, która narzeka na czasy.²³ Warto wspomnieć o epigramie na *Hodoeporicon* R. Bartolina, gdyż w nim sformułował Dantyszek swój pogląd na mitologię w poezji:

Semicapros Faunos, Satirosque fuisse bicornes
Quis credit? vel tot turpia monstra deum.

A zatem za Krośnianinem studium autorów klasycznych traktował Gdańszczanin jako szkołę pięknej formy i stylu.

Reasumując dorobek literacki w zakresie wierszy panegirycznych można powiedzieć, że pisarz i dworzanin królewski szanował się. Gdy spalał kadzidła, to przed Zygmuntem, względem którego Zachód objawiał szacunek. Na zjeździe wiedeńskim nadał ogólniejsze znaczenie swej twórczości okolicznościowo-politycznej, przez co przysłużył się i królowi i sprawie obrony chrześcijaństwa. Jako dyplomata późniejszy wyspecjalizował się w zagadnieniu i niebezpieczeństwie tureckim, czemu da wyraz w 1529 r.

Wobec programowości i taniego panegiryzmu trudno byłoby się doszukać wielkiej poezji w tej twórczości. Należy to jednak policzyć na konto obyczaju literackiego okresu renesansu, kiedy to stosunki ówczesne tak we Włoszech jak i w innych krajach zamieniły poezję w przedmiot codziennego użytku.²⁴ Dantyszek poeta i dyplomata nie był wyjątkiem. Jednak dla Dantyszka dotychczasowy jego dorobek ma doniosłe znaczenie, wyjednał mu bowiem laur poetycki. Jest ten fakt świadectwem, że

²³ Opera t. I, ks. I.

²⁴ Dzieje literatury pięknej, jw., s. 203.

poezja Dantyszka przez swą zwięzłość, gładkość i czytelność przekroczyła granice przeciętności.

Zbiorowe wydanie twórczości Dantyszka²⁵ zawiera wiersz (15 dystychów) do króla Zygmunta, napisany przez naszego poetę dla Joachima Vadiana, jako przedmowę do wiedeńskiego wydania w r. 1515 jego *Mowy wobec króla Zygmunta*. Jest pochwałą Zygmunta, zjazdu monarchów i zaleceniem *Mowy* profesora i przedstawiciela Uniwersytetu Wiedeńskiego i dołączonego wiersza. (Carm. XVIII).

Z tych dni pochodzi czterowiersz Dantyszka na własny herb, jaki otrzymał wraz z szlachectwem i laurem poetyckim od Maksymiliana.

Chwałę niesie dziedzictwo dziadów, lecz chlubniejsze,
Co może własna cnota sama przez się dać.²⁶

Er otyk. Czasowo bliskim i genetycznie związanym z pobytem poety na dworze Maksymiliana jest elegia *Ad Gryneam*. Ukazała się w tomie wierszy różnych J. Dantyszka w r. 1518 pt. *Ad Sigismundum de Erberstein... J. Dantisci soteria*.²⁷ Poza tytułowym wierszem do kolegi dyplomaty, w którym wychwala zalety i działalność polityczną Erbersteina (Herbersteina), podobnie jak Dantyszek nobilitowanego przez cesarza Maksymiliana, uwagę czytelnika zwraca elegia, która w literaturze polsko-łacińskiej zajmuje pierwsze miejsce do J. Kochanowskiego. Dane biograficzne mówią coś o osobistych doznaniach poety, przebywającego przy Maksymilianie w Tyrolu i we Włoszech. Na wezwanie króla Zygmunta opuszczał dwór cesarski w połowie 1517 r. i równocześnie żegnał panią swego serca w Insbrucku. Dla Dantyszka, którego ambicje literackie nie opuszczały do śmierci, była to jedna z licznych okazji do wyznań sercowych. Jak się okazuje, pomogły mu w tym Owidiusza *Tristia* (I 3), *Heroidy* (17, 18). Imię wybranki bardzo stylizowane.²⁸ Świadczy ono, jak wiele tu mody na Lidie, Laury i in.

Uspodobienie poety, skłonne zawsze do skargi, znajduje tu wyraz już w innym żywiole. *Quod non concepto debeo amore frui* (Carm. XX, 90), przypomina Owidiusza *Heroidy* (XX, 72). Czuje się nieszczęśliwy, gdyż z jednej niewoli, żegnając sympatię, wpada w drugą. Rozkaz królewski, wyrывa go, odpędza, jak wilka od owcy (!). Miłość (*Amor*) wszędzie go znajduje, i na szczycie, i w dolinie alpejskiej. Wobec tego wyraża zdziwienie, jak można amorka nazywać ślepym chłopięciem. Przeciwnie, uznaje jego potęgę:

²⁵ I. Dantisci Carmina, Kraków 1950.

²⁶ Tłum. E. Jędrkiewicz: Antol. poezji pol.-łac. Warszawa 1956.

²⁷ Kraków 1518, Haller.

²⁸ Gryneus Apollo, Enei. IV, 345.

Ingens imperium Cnidius puer occupat orbis —
Et certas gestat pectus ad omne manus (71—2).

Odjeżdżając, spogląda na mury Insbrucka, pragnie trzy razy zawrócić konie.²⁹ Niestety, rozkaz królewski nie wiedzie ku domostwu Grynei. Nie będziemy całkiem przekonani o szczerości jego wyznania, chociaż zakończy, jak zaczął myśla:

Felices igitur qui firmo fruuntur amore!
Durius incerto vivit amante nihil (111—12).

Wykorzystując motyw rozstania, żale swe poeta wyraża we formie zupełnie skończonej. O erudycji świadczą w miarę wykorzystane elementy klasyczne. Na tle tego rodzaju liryk renesansowych, często niecenzuralnych, erotyk Dantyszka przedstawia się korzystnie. Z pewną dozą szczerości, o ile można jej się spodziewać od humanisty, połączył rzewny smutek i melancholię posła-wagabundy.

A ja, co ziem i mórz licznych przewędrowałem obszary,
Nie wiem, wśród jakich mnie dróg, kiedy i gdzie czeka zgon.
Jak liść przez Auster grożący burzami, jestem miotany,
Ciągłe siedziby mi brak stałej i los mnie wciąż gna.³⁰

Omówiony wyżej erotyk ma duże znaczenie dla sylwetki twórcy. Otóż Dantyszek, którego nie sposób zaliczyć do humanistów okresu złoto-literatury polskiej ze względu na całość jego poezji (tradycje średnio-wieczne przeważają u niego przed i po r. 1518), elegią Do Grynei zasługuje na miano humanisty a w życiu jest człowiekiem pełnego renesansu, o czym świadectwa elity Zachodu.³¹

Na rok 1518 przypada najprawdopodobniej powstanie nie wydanego za życia poety a odnalezonego przez W. Pocięchę dłuższego poematu (679 heksametrów) pod tytułem *Epithalamium reginae Bonae*, przechowanego w Tekach Naruszewicza.³² Według przekonującego wyводу Skiminy³³ autorem jednego z wielu epitalamiów na uroczystość weselną Zygmunta i Bony w Krakowie w dniu 18 kwietnia był Dantyszek. Autor w w. 666 nn i 672 mówi o swej roli w skojarzeniu tego małżeństwa. Poeta

²⁹ Owid. *Trist.* I. 55.

³⁰ *Carm.* XXI, 47—50, przeł. K. Jeżewska, w: *Antol. polsko-łac.* Warszawa 1956, s. 222—225.

³¹ *Dantiscus Vadiano list z 15. XI. 1516 z Augsburga o obecności „Grynei” na uczcie*, cytuje Skimina *Twórczość*, s. 41.

U w a g a: Wprawdzie wiele razy wzmiankowano o wierszach erotycznych Dantyszka: *Estr.* XI, 39; *Jusz.* I, 93; *Załużski*, III, 249 z datą 1515 wym. nieznaną poz. pt. *Elegia amatoria*, Kraków, Haller, 1518, lecz takiej pozycji nie dało mi się odszukać poprzez kwerendy w bibl. polskich w r. 1936/7. Prawdopodobnie zwiódł bibliografów elegia *Ad Gryneam*, wyd. Kraków 1518, Haller, 4. II. w tomiku wierszy różnych.

³² *B. Czart.* rpis 33, 407—26.

³³ *Skimina*, *Twórczość*, s. 45 n.

na polanie leśnej spotyka orszak bóstw, a uproszony przez niego Merkury opowiada o całej historii poprzedzającej krakowskie wesele, w której głównymi aktorami byli Wenus i Mars, który dla tych zaślubin położył kres przeciągającej się wojnie z Moskalami. Teraz sam poeta zwraca się do króla z życzeniami i zapowiedzią narodzin syna (*vaticinium ex post*). Mimo zapowiedzi (list Agrykoli do J. Vadiana — Watta), Dantyszek swego *Epithalamium* nie wydał drukiem.

Podwójny epilog i *vaticinia ex post* (1. VIII. 1520 narodziny Augusta, 29. VIII. 1535, data zdobycia Staroduba przez Jana Tarnowskiego, który wypadł z łaski królewskiej, następnie wrócił do niej), wskazują na późniejsze wstawki w poemacie, który Dantyszek przygotował w dniach za-targu ze S. Kostką.

Biskup chełmiński przedstawiając nie drukowane w 1518 r. *Epithalamium*, chciał przypomnieć swoje zasługi dla królewskiej rodziny i wpływowych osobistości. Właśnie 29. VIII. 1535 r. wziął udział w uroczystościach weselnych królowny Jadwigi z elektorem brandenburskim, uprzednio przez dwór konsultowany w sprawie tego mariażu. Pognębił swoich oszczerców i zyskał na nowo łaskę Zygmunta i Bony. To chyba wystarczyło, by już pozostawić w rękopisie *Epithalamium reginae Bonae*.

Wyróżnia się ono stopniem dojrzałości poetyckiej Dantyszka, prze-wyższa *Epithalamium Barbarae*, więcej aktualizowania, mniej aparatu klasycznego. Całość jest hymnem na cześć uwielbianego króla (!), potężnej Polski i jej zwycięskiego oręża. Było to zresztą po Orszy, która takim entuzjazmem napęliła młodego Dantyszka.³⁴

Wojna pruska z 1520 r., o której tylko echo w *Epithalamium Bonae*, odezwała się wierszem osobnym pod tytułem *In exercitum Germanicum Polonos fugientem* (31 dystychów).³⁵ Jest dokumentem znamienym, gdyż Dantyszek wyraża tu radość ze zwycięstwa Polaków nad zmuszonymi do haniebnej ucieczki Niemcami, przywołanymi na pomoc mistrzowi krzyżackiemu. Świadczy to o jego polskim patriotyzmie.³⁶

Broszura polityczna. W szeregu utworów okolicznościowo-programowych omówimy wierszowany memoriał Dantyszka: *De nostrorum temporum calamitatibus*, wydany w Bononii 4. XII. 1529 r.³⁷ Współcześni przyjęli Sylwę Dantyszka bardzo przychylnie i, co ważniejsze, przy każdej ocenie prócz zgody i aplauzu na zawarte w niej hasła i projekty spotyka się również ocenę aspektu literackiego. Okazuje się przy tym, że nową strowę sofolklesową, nie może opiewać zwycięstw, wobec tego nachanowskiego, zdobyła głośny rezonans europejski. W przedmowie tak zachęca czytelnika: *Cum nova delectent, nova, lector, Sarmata vates edi-*

³⁴ Sk. Carmina, XXIV, s. 99—134.

³⁵ Zachowanym w Tom. III, s. 935 n.

³⁶ Skimiona. Twórczość, s. 52.

³⁷ Następne wydania Kraków, Kolonia i Antwerpia 1530.

dit in latio carmina, nonne placent? Prezentuje się poeta jako Sarmata, czyli Polak. Przestrzega, by nie gardzić na prędce złożonymi dystychami, chociaż posiadają ciemne oblicze tego czasu.

Właśnie owe czasy, zagrożone z zewnątrz niebezpieczeństwem tureckim, z wewnątrz niepokojone ciągłymi wojnami, nie pozwalają na koturnową strofę sofoklesową, nie może opiewać zwycięstw, wobec tego narzuca mu się posępna elegia: *Seque mihi sparsis offert Elegia capillis, ...His lacrimans numeris praecinit imparibus* (Carm. XXXV 2, 9 i 12): Węgry i Polska w bezpośrednim niebezpieczeństwie, tymczasem zdobywa się Florencję, dla ambicji walczy się o tron węgierski.³⁸ Apeluje przeto do Klemensa VII, by bronił owczarni Chrystusowej.

Czysto polityczny zrab elegii przyoblekł poeta w piękną szatę literacką. Sylwetka Europy z jej obawami i rysującymi się ścianami dobrze jest ukazana. Oblicze było nakreślone trafną ręką polityka o dużym doświadczeniu, który na poselstwach osiwił. Jest w niej coś z A. Krzyckiego *Religionis et Reipublicae querimonia* (1522). Ciekawszym byłoby porównanie z podobnie zatytułowanym utworem Gian Battista Mantovano (1448—1516), opata klasztoru kamedułów w Mantui. Jego *De calamitatibus temporum* prócz wycieczek na zepsucie (7 grzechów głównych) traktuje o wypadkach współczesnych i o wojnie z Turkami.³⁹ Wcześniejsza jeszcze była w Polsce antytyruryka Kallimacha.

Wartości literackich, przyznawanych jej przez współczesnych, odmówić nie można. Tok wierszy potoczny, swobodny. Poeta sam o nich mówi: *Fluunt subito fervore, feruntur ab ore In calamum nervo vir reticente pedes*. I wbrew recepcie Horacego, który radził polerować i odczytywać wiersze przyjaciółom, choćby to miało trwać i 9 lat,⁴⁰ poeta oznajmia: *Non sunt in nonum, fieri quod debuit annum / Pressi nec cura cum graviore dati*. Ta bezpośredniość daje im wiele świeżości. Poezji jednak i tu nie wiele, natomiast retoryka i gest patetyczny rzucają się w oczy.

Victoria. Nieznaczną wprowadzie pozycją literacką jest kilku stronicowa broszura (k. nlb. 4): *Victoria Ser. Poloniae Regis contra Voyevodam Muldaviae etc. XXII Augusti parta*.⁴¹

Jak wynika z przedmowy, ambasador króla napisał kompendium tego zwycięstwa na podstawie listów królewskich i przyjaciół z Polski, na życzenie Zygmunta. Jest to krótki opis pod dłuższym tytułem, podający niektóre szczegóły, sławiący hetmana Tarnowskiego. Sukcesem Dantyszka

³⁸ Arcyksiążę Ferdynand z Janem Zapolyą.

³⁹ L. Geiger, *Renaissance u. Humanismus in Italien u. Deutschland*, [Berlin] 1882, s. 174.

⁴⁰ *De arte poetica*, w. 388.

⁴¹ Wyd. w Lowanium, Paryżu i w Bazylei, 1531, oraz w tłum. franc. Była pierwszym drukiem, jaki wyszedł we Francji o Polsce. Por. J. Lankau, *Prasa staropolska na tle rozwoju prasy w Europie 1513—1729*, Kraków 1960.

było, że nikła książeczka miała aż 4 wydania w ciągu 2 miesięcy. Świadczy to o zainteresowaniu się Zachodu południowo-wschodnim teatrem wojen polskich.

III. WIERSZE DROBNE (SATYRA, EPIGRAM, EPITAFIUM)

Wiersze aforystyczne, różnego rodzaju *foricoenia*, z zabarwieniem satyrycznym, które w dobie renesansowej były nieodzowną okrasą biesiady, w twórczości Dantyszka przez 30 lat służby na dworze musiały przyjść do głosu. Niestety, nie wszystkie były drukowane, pisane poza Polską, zaginęły. W korespondencji Dantyszka spotykamy się z pochwałami takich drobiazgów.

Boehme w wydaniu zbiorowym umieścił tylko kilka. Z Tomicjanów i różnych wydań, jak również z rękopisu Biblioteki w Suchej⁴² pozbierane, pozwolą zidentyfikować je i do pewnego stopnia oznaczyć autorstwo Dantyszka. Rozchodziły się anonimowo, dlatego anonimowość ta stawia nas przed niemałą trudnością, gdy weźmie się do ręki tomik wierszy sympotycznych.⁴³

Między epigramatami są tu znane już z listów wierszyki Gdańszczanina, jak np.: *Hospes, Servitus inanis*: satyra na Zygmunta i rodzinę króla, zamieszczona w liście do Tomickiego. Prócz dwu piosenek tytułowych na cześć wina i piwa, z których pierwsza, jak twierdzi R. Ganszyniec⁴⁴ jest niemiecką pieśnią, parodią średniowiecznej prozy. *Stabat Mater* — druga jest również parodią, a właściwie przeciwstawieniem zalet piwa łatwiej dostępnego w naszym klimacie. *Encomium cerevisiae* poprzedzone jest żartobliwą dedykacją do fikcyjnego M. Czopka — czop jest to kołek do zatykania beczki: *Rev. Patri Domino M. Czopek de Septem Barbis*. Mówi autor, że nie podoba mu się owa proza o obcym winie (*alienigena*) wychwalanym przez Włochów, Węgrów i Niemców, tym bardziej, że jest parodią: *quia est de antiqua prosa sobria facta ebria*, na przekór więc wychyla polskie piwo, które jest bezpieczniejsze w użyciu: *Et istam prosum vobis dedico! etc.*

Od s. 6 odczytujemy następujące epigramaty:

1) *Mores ebriorum*, cięta satyra na ludzi w stanie pijanym:

Ebrius atque satur, ter quinque modis variatur:

Hic canit, hic plorat, hic est blasphemus, hic orat...

2) *Causidici* — dwuwiersz na adwokatów przekupnych.

3) *Curia* — na spragnionych życia na dworze:

⁴² M. Sas, Arch do dz. lit. t. VII, s. 187.

⁴³ Wyd. Kraków 1532, H. Wietor, pt. „Encomium vini et encomium cerevisiae”; Pierwdr. w BCK N. 2089 pod tytułem dopis. atramentem: „auctore Joanne Lango”, co przekreślono, a u góry ołówkiem: Dantyszek.

⁴⁴ Ks. Hymnów, Wstęp, s. XVIII.

Si curiam curas, plures dat curia curas.
Vivit secure, cui non est curia curae.

4) *Ypocratis* — czyli rady życiowe:

Indigentiam vitabit ...non cupiat, quod habere non potest.⁴⁵

5) *Rapinae*:

Congeries lapidum variis constructa rapinis
Corruet atque alius raptor hebebit eam.

6) *Hospes*:

Hospitii rector semper sit laetus ut Hector,
Ut Iob sit patiens, utque Sibilla sciens.

(Wyd. z Epithalamium 1512)

7)

Post tres saepe dies piscis saepe vilescit et hospes,
Ni sale conditus, vel sit specialis amicus (tamże)

8) Dłuższe *aenigma*, właściwie szereg zagadek z Biblii:

Mortuus et non natus... (Adam).

9) *Servitus*, satyra:

Si servire velis, tria sunt, quae mente tenebis:
Non divinabis, fuge murmur et esto fidelis. (tamże)

10) Na fortunę igrającą sobie ludzkim powodzeniem, potrójny rym wewnętrzny, w rodzaju żartów Baki.

11) Wreszcie szereg ten kończy satyra Dantyszka na króla, *Servitus inanis* (5 dystychów):

Qui servit pueri, senis et mulieris in aula,
A tribus his raro praemia digna feret... (Tom. j. w.)

Chociaż niektóre epigramaty z anonimowego tomiku mają za sobą słabe potwierdzenie w formie dopisku na przykład: *Curia*,⁴⁶ to jednak ze względu na ich formę metryczną, u Dantyszka nie spotykana (błędy iloczasowe), S. Skimina zaleca ostrożność w zaliczaniu ich w poczet utworów jego i do wydania zbiorowego wprowadza: *Servitus* (XXXII), *Hospes* (XXXIII, 1 i 2), ponadto dwuwiersz pt. *De pecunia* (XXXIV) znajdujący się we własnoręcznym liście Dantyszka do Ł. Gerlachowskiego, służącego swego z 14. X. 1526 r.⁴⁷

Z Tomicjanów znane epigramaty *De procrastina audientia* (8 dystychów), *Oraculum*, na króla francuskiego, zapowiadające mu klęskę (Carm. XXIX i XXX).

⁴⁵ Dantyszek w Tom. t. IX, s. 278, powtarza za Iuvenalem, gdy nie może doczekać się biskupstwa: „Cum non possis id, quod velis, velis id, quod possis; caetera ipse Deus etiam fatis permittit regenda”.

⁴⁶ Na rkpsie Pułtowskiego Bibl. Jag., k. 509.

⁴⁷ Sk. Carmina, s. 139—40; Twórczość J. D., s. 57—61.

Obfitsza jest spuścizna w zakresie epitafium. Najczęściej śpieszy z dwoma nagrobkami na śmierć mecenasów, czy przyjaciół. Jeden napis krótszy, jakby przeznaczony do wyrycia na grobie, na przykład na kard. Gattinare, przesłany.⁴⁸ Jako biskup pisał je dalej: na śmierć podkanclerzego Tomickiego dwa, z których jedno kazał wyryć na płycie, własnym sumptem, podobnie i sekretarzowi Waldezjuszowi na grób w kościele św. Szczepana w Wiedniu. Ponadto na biskupa Waczenrodego, szwagra swego Reinecka i 28-wierszowe epitafium na Zygmunta Starego. Nie zapomniał poeta o sobie pisząc za życia nagrobek, którym zamknął prawdopodobnie swą twórczość, gdy był już w 9 klimakterze (2 epitafia po 6 dystychów):

Iam sexaginta coeunt et tres simul anni,
Hactenus a superis quod mihi vita datur,
Quam climactericum contingere sentio tempus;
Ultimus hoc multis terminus esse solet. (Carm. L 1, 1—4)

Co w przekładzie I. Krasickiego:

Już lat sześćdziesiąt i trzy wieku mego mija;
Wielu, jak mówią, pora takowa nie sprzyja.
Jeśli i ja życie skończę w klimakterze,
Niech potomność takową o mnie wieść odbierze...⁴⁹

IV. AUTOBIOGRAFICZNO-DYDAKTYCZNA POEZJA DANTYSZKA-BISKUPA

Już w dotychczasowej twórczości zdradzał poeta skłonność do tematów dydaktycznych; obierając postawę delikwenta i powołując się na własne doświadczenie strofował innych. Niezrozumiałe pretensje do życia dworskiego, od którego nie miał ochoty oderwać się bez spodziewanej nagrody, dawały w późniejszym życiu powód do snucia żalów na stracone lata młodości w służbie Fortuny, a nie muz.

Z biegiem lat postępując z dworu królewskiego na stolicę chełmińską, następnie warmińską, przemieniał się w pobożnego biskupa. Równocześnie następowała zmiana w jego pisarstwie. Po osiągnięciu całkowitej niezależności zaniechał książę-biskup poezji panegirycznej za wyjątkiem epitafiów na drogie mu osoby. Odtąd naucza i gromi, strofuje i karze. I tak z powodu rozruchów religijnych w Gdańsku wystąpił z prorockim ostrzeżeniem (*Ionas propheta*), wzywając do poprawy swoich współrodaków. Gromi odszczepieństwo i jak prorok Izraela Niniwitom, tak swoim zapowiada zgubę, jeżeli nie powrócą do wiary i pobożności przodków, jeśli

⁴⁸ W wyd. z 1531 r. w Antwerpii: BCK 1595 N 122.

⁴⁹ J. N. Bobrowicz (wyd.): K. Niesiecki. Herbarz polski. Lipsk 1839. t. III, s. 311.

nie wyrzekną się wyszukanych strojów i bezwstydney mody.⁵⁰ Przybrał więc szatę proroka i wołał z namaszczaniem:

Urbs nova, dives opum, Dantiscum sive Gedanum,
Accipe divina, quae tibi mente loquor!
Est breve tempus adhuc; si non peccata relinques
Hoc quibus exundas tempore fracta ruēs... (Carm. XXXIX).

Wystąpieniem takim zjednał sobie pochwałę kolegów-biskupów. Przemowę (*Oratio ad Gedanenses*) pozostawioną w rękopisie przedrukowali późniejsi, a Łasicki przetłumaczył ją na język polski i wydał w 1577 r. pod tytułem *Clades Dantiscorum*. Było też tłumaczenie niemieckie. Pro-roctwo odnoszono swego czasu do całej Polski (*Vaticinium de interitu Regni Poloniae et civitatis Gedanensis*).⁵¹

Carmen paraeneticum iuvenibus huius temporis non inutile. Ad ingenuum adolescentem Constantem Alliopagum, Cracoviae 1539.

Podstarzała (jak sam mówi) muzyka biskupa Dantyszka, wstępującego na stolicę warmińską, odezwała się głośno w powyższej parenezie — autobiografii. Okazały poemat (1182 wierszy elegijnych) świadczy dowodnie, że Dantyszek pomimo kilkunastu lat spędzonych wśród najwybitniejszych humanistów, w ośrodkach, gdzie renesans dawno był u szczytu (Rzym już za Leona X), w twórczości swej wraca do tradycji średnio-wiecznych, posługując się nadal alegorią i moralitetem. Na szlak takiej poezji wkroczył już w debiucie z 1510 r. Rozwój zachodnio-europejskiej literatury alegorycznej nie był mu obcy, skoro na paranezę mógł wywrzeć wpływ Palingeniusz (*Zodiacus vitae*).

Na element autobiograficzny składa się wyznanie poety z życia minionego, spędzonego na dworach i w podróżach, które za Erazmem nazywa *Motoria fabula*. Szczegółowo opisuje swą młodość, uwydatniając szkody poniesione i brak systematycznego wykształcenia. Wobec wieczności uważa wszystko za marność a za jedynie szczęśliwy żywot wieśniaka. Zmęczony nadmiarem wrażeń na dworze rozkoszy, daje wskazówkę młodzieży na podstawie własnego doświadczenia i nie ukrywa swych klęsk i nędzy. Pobrzmiewa tu stale: *Exemplar tibi sim...*

Ostrzega poeta młodego studenta Knobelsdorfa przed herezją. Wycieczka przeciw heretykom przybiera charakter ostrej inwektywy. Zarzuca im mianowicie rozpustę, pychę, żądę bogactw, łamanie ślubów. Przed ich nauką i życiem winien się strzec Aliopag, gdyż jedno i drugie prowadzi do apostazji. Opowiada, jak sam niegdyś stanął na rozdrożu i wybrał drogę rozkoszy. Zawiodła go ona na polankę leśną, gdzie fauny i satyry bawili się z nimfami, gdzie panował Bakchus. Z polanki wszedł

⁵⁰ Janicki K. Carm.

⁵¹ A. Charitius, *Commentatio de viris eruditis Gedani ortis, Vittenberga 1715*, s. 37.

z innymi do pałacu Rozkoszy, przepelnionego lubieżną atmosferą, gdzie ustawiczna biesiada. Zasnął. Zbudził się dopiero w południe dnia następnego: Wokół pole zasłane trupami. To było żniwo rozwiążności. Przed oczyma poety stanęło widmo śmierci. Z przerażeniem błagał Boga o litość. Zjawił mu się wreszcie anioł, wprowadził na drogę Cnoty, która wiodła na wysoką górę przez ciemny las. Jaśniały w nim kwiaty-alegorie: *Fides, Pudicitia, Egestas etc.* Nagle zniknął anioł a poeta pnie się wyżej na stromy szczyt cnoty. Na tę drogę zaprasza Aliopaga.

Zwrócenie uwagi na związki literackie pozwala wyróżnić odwieczny motyw rozdroża, od Pitagorasa litery Y. Bliski tu mit klasyczny o Herkulesie.⁵² Ponadto w opisie gaju i łąk są reminiscencje Wergiliusza Eneidy,⁵³ Owidiusza,⁵⁴ nawet Katulla.

W sposobie opisów rozkoszy i pałacu przypomina *Zodiacus vitae*.⁵⁵ Humanista z Ferrary umieścił pałac rozkoszy również wśród lasów, drogę do niego wysłał kwiatami a przed pałacem pokazał tańce nimf i faunów. Oto niektóre szczegóły u Palingeniusza:

Membra tremunt dentesque cadunt. olet halitus oris;
Hic stomachus languens...
Saevo quidem plures leto gula tradit acerbo
Quam gladius...

Dantyszkowy opis skutków rozwiązłego życia:

Quam plures sanie taboque fluentia crura
Tractantes putri procubuisse solo:
Et cassos oculos, et pus ex naribus actum
Cum naso! Iubet hic plura tacere pudor.
Quid memorem reliquos Epicuri de grege porcos?
(Carm. XLII 2 w. 785—789)

U Palingeniusza wprowadza do pałacu właśnie Epikur. Prócz tych podobieństw czy zależności można wskazać na różnice, jak różnił się poglądami humanista ferraryjski od biskupa Dantyszka. Palingeniusz każe Cnocie wyprowadzić młodzieńca z pałacu i pod laurem uczyć go o życiu obyczajnym i sławie światowej jako nagrodzie. Dantyszek w tym okresie bez zażenowania wprowadza wprost anioła, który skruszonego grzesznika wprowadza na drogę zbawienia.

Z tej też głęboko religijnej postawy płyną wyznania, dalekie od introspekcyjnej głębi myśli Augustynowych, jednak wcale dobrze obrazujące przełom w duszy niedawnego wyznawcy uciech światowych, teraz biskupa, któremu nie ustępuje widmo śmierci sprzed oczu:

⁵² Persjusz, Satyry II, w. 56.

⁵³ VI, w. 126

⁵⁴ Metam. XI, 592—632.

⁵⁵ Ks. III, w. 230—297.

Vae mihi, vae, toties quod te, tua iussa liqui,
 Subditus hic saevi daemonis imperio!
 Quid faciam? Quo me vertam? Dolor urget et instat
 Mors mihi, quam video iam prope ferre gradum.
 Punior ex meritis...

 Crimina tot dimitte mihi, pie, quaeso, Creator,

Non sum plus dignus caeli miser astra videre,
 Quin minus, ut dicar filius esse tuus (Carm. XLII 2, 847—82).

Doczekaliśmy się wylewu uczuć w modlitwie grzesznika. Z mitologią pożegnał się już dawno. Nie zaczął jednak tej psychomachii tak strasznie. Oznajmia, że zniewoliły go do podjęcia wiersze E. Knobelsdorfa: *ad quem certa lege eos versiculos dedi, a mutuis non semel elegiis provocatus, has collegi ineptias*.⁵⁶ Jak weteran na szcęk miecza wspomina przebyte boje, jak żeglarz na szum fali — morza dalekie, tak:

Sic ego, cum legi tua Phoebos carmina digna
 Non potui Clarii memor non esse dei.
 ...Astitit et praesto turba novena mihi,
 Ex qua non potui vetulam cohibere Thalam,
 Quin numeros numeris redderet illa tuis.

 Ne labar, vereor, vel oberrem, quo sit eundum

Ingrediar tamen; innixum me Scipio forsan
 Ducet, mens quo se numine sentit agi (Carm. XLII 2, w. 11—56).

Powyższe dystychy ze wstępu dają poznać, jak lekko jeszcze płynnie wiersz biskupowi w Lidzbarku. Nawet mniej tu inwersji, co pozwala czytać parenezę z wielką swobodą. Ciekawsze są jednak operacje, jakim poddał swój utwór przed wydaniem, do którego się nie śpieszył i przed włożeniem pod prasę czekał na opinię z Wittenbergi, gdzie przebywał kształcący się na koszt Dantyszka E. Knobelsdorf, prawdopodobnie siostrzeniec.

Tymczasem dał rękopis do przejrzania W. Gnapheusowi, rektorowi Akademii w Elblągu. Ten odpisuje Dantyszkowi, nie zapominając o pochwałach. Z błędów przez niego zauważonych wynika, że biskup i poeta jeszcze w Lidzbarku bardzo rzadko uchybiał przepisom prozodii klasycznej (Na 1200 w. elegiackich około 10 błędów iloczynowych). O podobną wiwisekcję był proszony i biskup Giese: *Profudi his diebus naenias...* „zabaw się wobec nich w Arystarcha, krytykuj mocno i kreśl”,⁵⁷ za co mu Dantyszek dziękuje. Był i trzeci „Arystarch” w Krakowie, który *ex officio* jako wydawca „z pilnikiem” przystępował do wierszy Dantyszka.

⁵⁶ Do bpa Giesego, BCK, 245, s. 155.

⁵⁷ Oryg. BCK 245, s. 149 i 155.

Myślę tu o kanoniku S. Hozjuszu, któremu w Epitafium na Tomickiego nawet *aegritudo* nie podobało się jako nie spotykane u klasyków. A cóż dopiero w Parenezie, której przyklasnął z radością i pięknym jej wydaniem (kursywa stojąca) witał bpa Maciejowskiego obejmującego stanowisko wicekanclerza.

Pareneza już z rodzaju swego literackiego jest utworem dydaktycznym, w którym moralitet góruje nad elementami czysto poetyckimi. Wyznania same są elementem lirycznym. Ubrał je w szatę literacką, przepuszczając je w pewnym momencie przez pryzmat alegorii, niby sennej wizji. Chwył ten popularny, dodaje jednak utworowi wdzięku, a obrazom — tajemniczej egzotyki. Zaletą utworu jest jędrność, z jaką przedstawił obraz swego życia; nieporównane w swej wnikliwości *Wyznania* Augustyna mają dużo elementu retorycznego. Poprzednikiem poety w tej dziedzinie jest także Grzegorz z Nazjanzu.⁵⁸ Dantyszek rozczytywał się w pismach ojców Kościoła. Zaginiony utwór *De filio prodigo* z 1535 świadczyłby, że dawny dyplomata renesansowy już wcześniej uderzał w nutę pokornego wyznania.⁵⁹

De vita sua (nie wydane współcześnie) jako pokrewne Parenezie przez element autobiograficzny próbujemy omówić przed Hymnami Dantyszka, które stanowią odrębną i zamkniętą w sobie całość.

*Vita Ioannis Dantisci, ab ipso paulo ante obitum perscripta*⁶⁰ jest spowiedzią przedśmiertną poety, dyplomaty i biskupa, bilansem całego życia i skargą na świat nowy, jego zdemoralizowanie, świat, z którym stracił wspólny język.

W obliczu śmierci przebiega wszystkie minione koleje swego życia z tym samym żalem do życia dworskiego. Gdy osiągnął cel swych marzeń, przekonał się o marności spraw doczesnych. Schorowany starzec, przez życie śmiertelnie znużony, kreśli raz jeszcze smutny obraz świata, od którego pragnie już odejść. Widzi w nim tylko niesprawiedliwość, za którą przyjdzie gniew Boży.

Dissolvi cupio, tibi, terraque, putre cadaver
Linquere; cum Christo spiritus esse cupit (Carm. L, 185).

Już oczekuje skonu, rezygnuje ze wszystkiego, byle prędzej porzucić troski doczesne: *Hoc tibi, terra, Vale! dico non triste, vocatus / Ad vitam, cuius tempora fine carent.* (Carm. 192/3).

Oto akord końcowy twórczości poety, który od młodości nie był zadowolony ze swego stanu, chociaż współcześni uważali go za wybrańca losu.

⁵⁸ Poema de se ipso i De vita sua.

⁵⁹ ADO D. 3 f. 110; D 8 f. 57.

⁶⁰ 96 dystychów; wydania: J. B. O e h m e. Poemata et hymni e Bibliotheca Zalusiana. Wrocław 1764, s. 168—176; Sk. Carm. XLIX.

Z autobiografii tchnie Hiobowe odczucie nędzy bytowania ludzkiego (*Intramus nudi, nudi discedimus...* (tamże, w. 117).

Bliskość śmierci rzuca mu cień na wszystko, co przeżył; nie myśli jednak prowadzić z nią dialogu. Krótkim „V A L E” żegna ziemię. Hymny kościelne, które w tym okresie ostatecznie były dokończone, nie mogły wyjść spod pióra biskupa w innej postaci.⁶¹

V. HYMNY KOŚCIELNE

Dydaktyzm i świadomość pasterskiego urzędu kierowały piórem biskupa Dantyszka, gdy pisał Hymny kościelne: *Hymni aliquot ecclesiastici. variis versuum generibus, de Quadragesimae Jeiunio, et sex eius diebus Dominicis, deque horis Canonicis Christi Passionis tempore et Resurrectione, Ascensione, Spiritus sancti missione, Matreque gloriosissima Maria Virgine, recens editi.*⁶²

Nie ma tu miejsca na osobiste wyznania poety. Głosi on naukę Kościoła o poście, o Męce Jezusa Chrystusa, Zmarwychwstaniu, Wniebowstąpieniu, Zesłaniu Ducha św. i chwale Maryi.

Hymny kościelne powstają prawdopodobnie z pobudek praktycznych: może chciał nimi przeszkodzić pieśniom nowatorów, pisanym w języku niemieckim (*naenia germanica*, których zakazywał). Może też było cichym pragnieniem poety, by anonimowe hymny stały się pieśniami okresowymi dla wiernych.

Wydaniem ich zajął się Hozjusz przypisując je bpowi Maciejowskiemu. W dedykacji podkreśla wydawca głęboką przemianę w życiu Dantyszka: *...dicas ex Saulo Paulum, ex persecutore factum apostolum.* Umyślnie nawet nie pozwalał drukować pierwszego arkusza w nadziei, że biskup warmiński zgodzi się w końcu na zamieszczenie swego nazwiska: *...quasi pudeat episcopum tam pie, tam sancte, tam docte tam christiane scripsisse.* Na to nie chciał się Hozjusz zgodzić i pozostawił do decyzji biskupa Maciejowskiego; ten widocznie uznał postawę Dantyszka, piszącego nie dla własnej chwały.⁶³

Kiedy powstały? Z posłowia *Ad libellum*, że zamykał je wkrótce po śmierci Zygmunta Starego (1. IV. 1548 r.). Wielka różnica formalna między hymnami postnymi jambicznymi a polimetrycznymi na Zmartwychwstanie i in. przemawia za tym, że układ nie odpowiada ich chronologicznemu powstawaniu.

K o m p o z y c j a. Układ tego hymnarium jest, zdaniem R. Ganszyńca, dość przejrzysty, chociaż na jego schemat trudno byłoby się

⁶¹ Epist. Hosii, I, s. 230/1.

⁶² Wyd. anonim. Kraków, Wietor, 1548; B. Krasieńskich I, 505.

⁶³ Epist. Hosii, I, 253.

zgodzić.⁶⁴ Wyróżniają się grupy, co jednak nie świadczy o ich planowym powstawaniu.

I. Prolog i Epilog są wierszami programowymi. II. *Quadragesimale*, a w nim trzy grupy: A. Otwarcie Postu, który jest ich ogólnym tematem, a są to 3. *ad S. Trinitatem*, 4. *ad Christum*, 5. *de Matre Ecclesia*. B. Na sześć niedziel postnych: *Invocabit* do Palmowej (7.—12.) wszystkie do Chrystusa. Za wstęp do nich uważam hymn 6. *de ieiunio Quadragesimae*. C. Hymny wielkotygodniowe, zda się Godzinki o męce Chrystusowej i o boleściach NMPanny (13.—21.). Zamknięcie postu stanowi hymn 22. III. Hymny na okres od Wielkanocy do Zielonych Świąt, do Chrystusa i do Maryi (23.—29.).

Według powyższego rozpatrzemy hymny z zaznaczeniem ich stosunku do oficjum brewiarzowego, liturgii i tradycji literackiej. Zmiana w poglądzie na życie człowieka znalazła tu swój wyraz artystyczny. Już w przedmowie do Parafrazy Psalmów pióra Campensisa (1531) wyraża swój sąd o doniosłości poezji religijnej, opartej na Biblii, przeciwstawiając ją klasycznej (*otiosis fabulis*): *Hic (in psalmis) est firma fides, hic spes, hic fervor amoris*. W Przedmowie *Ad lectorem* stosunek swój do poezji określa ściślej, gdy oświadcza, że nie śpiewa ani Apollinowi, ani muzom, dlatego też nie należy szukać tu „śladów kopyt Pegaza”. Natomiast znaczy te karty kroplami Krwi Chrystusowej, pisząc je prosto (*rudi caractere*), a nazwisko ukrywa nie ze wstydu lecz dla pokory. *Ecclesiastico breves Pro more versus hic vides*. Jest to dymetr jambiczny, używany w starochrześcijańskich hymnach kościelnych. Otóż Dantyszek wznawia dawne tradycje z całą świadomością. Staje w szeregu anonimowych twórców średniowiecza, piszących dla zbudowania wiernych i chwały Boga.⁶⁵

Tak zakreślone mu programowi pozostał wierny a to dzięki tematowi, jakim jest rozważanie Męki Pańskiej. W szczegółach jednak, przede wszystkim w części polimetrycznej klasycyzuje tak pod względem formy metrycznej jak i słownictwa, przez co występuje pewna sprzeczność między programem a wykonaniem.

Stosunek początkowych trzech hymnów (3. 4. 5.) do całości *Quadragesimale* jest mniej jasny. Nie należą one do właściwego Postu, który rozpoczyna hymn 6, zapowiadający I niedzielę Postu: *Ieiuniorum tempora — iam profert Quadragesima*.⁶⁶

Hymny 3. 4. i 5. zaliczone przez Ganszyńca do otwierających Post, tworzą oddzielną grupę, którą mógł Dantyszek dodać do wcześniej powstałych hymnów *Quadragesimale*. Przemawia za tym istnienie hymnu 6.,

⁶⁴ Wstęp do księgi Hymnów jw.

⁶⁵ Mon. Pol. his. IV, 841.

⁶⁶ Odpowiada hymnowi brewiarza In Quadrag.: Ex more docti.

który byłby zbyt cenny. Przez dodanie trzech hymnów zastosował poeta, sądząc, zbiór ten do całego okresu liturgicznego, kiedy to jeszcze Post rozpoczął się Septuagesimą, to jest o trzy niedziele wcześniej. Na tej drodze da się wyłuszczyć istnienie dwóch hymnów (3. i 4.) *De ieiunio Quadragesimae*, z których drugi otwiera cykl Postu czterdziestodniowego, zakończony epilogiem, *Passionis Epilogus*.

Zawartość treściowa tej grupy przedstawia się następująco: h. 6. zwiastuje Post, zachęca wiernych do umartwienia i modlitwy, do porzucenia obżarstwa i pijaństwa. Odpowiada on hymnowi *Ex more docti*.⁶⁷

Następnie sześć hymnów na 6 niedziel postnych to wierszowane homilie, którym tematu dostarcza introit z poszczególnych niedziel, lekcja i ewangelia. W pierwszej zwrotce wyjaśnia nazwę niedzieli. Sama kompozycja jest tradycyjna. Tego rodzaju hymny Dantyszka jako hymny są nowością. Nie są jednak nowe jako rymowane kazania i modlitwy (*Reimpredigten* i *Reimgebete*) których w tym stylu, a nawet w *metrum* jambicznym, było dużo.⁶⁸ Dantyszek jednak nie poprzestał na prostym kopiowaniu wzorów tradycyjnych, lecz połączył w jedną harmonijną całość kazanie i modlitwę i nadał im właściwą sobie koncyzję. O wiele bogatszą tradycję miał za sobą biskup, gdy przystępował do hymnów wielkotygodniowych. „Godzinki o Męce Chrystusa” były bardzo modne u schyłku średniowiecza i to w całości rymowane.⁶⁹ Późniejsze i bliższe zarazem Dantyszkowi było oficjum rymowane *Passio dominica per septem horas canonicas distributa* Rudolfa Agrykoli, Kraków 1520, które miał z pewnością w rękę, jednak śladów na hymnach tych nie pozostawiły.⁷⁰

Nie mogło też ująć uwagi *Passio Jesu Christi vario carminum genere descripta* Chelidoniusa Musiphinusa, Kraków 1514. Popularne wtedy lecz o małej wartości, naszpikowane mitologią, np. Eucharystię nazywa *Panis Olimpicus*. Jakże daleki od podobnych ekstrawagancji jest Dantyszek w hymnach *De Passione*. Trzyma się ściśle Ewangelii; brak mu jednak żywszego uczucia. Jest w nich spokój, umiar, prawie kronikarskie przedstawienie Męki Pańskiej. Żale biskupa warmińskiego nie są pieśniami. Dydaktyzm bowiem i historyzm przytłaczają i tak skromny element liryczny, jakim jest modlitwa. Więcej uczucia znajdziemy w opiewaniu żalów Matki Bożej (21). Lecz i tu poza refleksję nie wyszedł, chociaż kroczył śladami sekwencji *Stabat Mater*.

Ad Christi fideles exhortatio (22) robi wrażenie końcowego kazania rekolekcyjnego, streszczającego drogę czterdziestodniowego Postu z praktyką spowiedzi i Komunii św. jako przygotowanie na bliskie Zmartwych-

⁶⁷ Ganszyniec, Wstęp, s. XIV—XV.

⁶⁸ Ganszyniec, l. c., s. XV n.

⁶⁹ Por. Rozważania o tajemnicach Męki Pańskiej Wilhelma II z Holandii.

⁷⁰ Ganszyniec, l. c., s. XVII—XIX.

wstanie. Tak przedstawia się główna część hymnarium Dantyszka, utrzymana w jednolitym stylu, prostym dymetrze jambicznym.

Grupa hymnów wielkanocnych wyróżnia się i nastrojem i formą. Składa się bowiem z pieśni polimetrycznych, co każe się domyślać, że napisał je wcześniej. W wielkim hymnie wielkanocnym (23) w strofie alcejskiej współzawodniczy szczęśliwie z wielkim chórem humanistów. W opisie przyrody, weselącej się ze Zmartwychwstania Pańskiego, przypomina wielkanocny *Hymnus paschalis* Pawła z Krosna.⁷¹ Nie można jednak stwierdzić tu zależności, gdy się pamięta o wielkiej swobodzie pióra Dantyszka.⁷²

W następnej pieśni (24) przedstawia dogmatyczną stronę Zmartwychwstania, owoce Odkupienia i wzywa ponownie do radości. Czysto dogmatyczny jest h. 25. w metrum asklepiadejskim, wykładający naukę katolicką o zmartwychwstaniu ciał w dniu ostatecznym. Hymn o Wniebowstąpieniu i Zesłaniu Ducha Św. (26) zamyka okres wielkanocny.

Pieśni o radościach Maryi Panny z powodu Zmartwychwstania są odpowiednikiem żalów wielkopiątkowych. W h. 28: *In laudem nominis gloriosissimae Mariae* posługuje się rymowanym dymetrem jambicznym, opartym wyłącznie na akcencie. Każdą zwrotkę rozpoczyna imieniem Maryi Panny.

Wreszcie apologia Matki-Dziewicy (29) przeciw nauce heretyckiej.

Hymny swoje zamknął poeta posłowiem do czytelnika, występując ponownie przeciw ozdobom poetyckim, ryzsztunkowi klasycznemu: *Opus Maronis aut Homeri quid iuvat Umbras?...⁷³* Tenże nastrój przebija z posłowiecia *Ad libellum (De turbatis temporibus)* napisanego po śmierci króla Zygmunta Starego, którego zgon napełniał biskupa-księcia lękiem o przyszłość Prus szczególnie, co można było wyczuć już wcześniej z listu do Ferbera. O tym także świadczy list do Hozjusza z 27. V. 1547.⁷⁴

A r t y z m h y m n ó w. Przegląd wskazywał na związek ich z tradycyjną formą hymnów brewiarza. Różnolitość nastroju uwydatnia się zewnętrznie przez zastosowanie metryki średniowiecznej do hymnów postnych, klasycznej zaś w cyklu wielkanocnym. Świadczy to o smaku artystycznym w dobieraniu szaty zewnętrznej. Klóci się to wprawdzie z jego programem, głoszącym samą tylko prostotę formy. Okazuje się tu prawdopodobnie pewna przekora poety, który żegna nawet świat klasyczny właśnie wierszem klasycznym, *Ad lectorem* w strofie hiponaktejskiej (XLVIII 1.). W większości posługuje się dymetrem jambicznym akatalektycznym (2—22). Jest to właściwe hymnom św. Ambrożego.⁷⁵

⁷¹ Pauli Crosnensis... carmina, jw. s. 136 n.

⁷² Ganszyniec tamże i Skimina, *Twórczość J. Dantyszka*, s. 89.

⁷³ Carm. XLVIII, 30.

⁷⁴ Epist. Hosii, I, s. 231.

⁷⁵ Ebert, *Gesch. der lat. Christ. Literatur I*, Leipzig 1874, s. 172.

Również w stopach nieparzystych zamiast jambu trafia się spondej, co u Dantyszka częste: *Spondeus his frequentius — jambi locum pes occupans*.⁷⁶

Odchylenia od metryki klasycznej w tej grupie okażą się o wiele większe, gdy się zważy, że Dantyszek, który w składaniu klasycznego metrum nie miał trudności, posługuje się proskrybowanym w tym czasie rymem średniowiecznym względnie asonansem z przewagą akcentu nad iloczasem. Zbliża się więc do tzw. prozy średniowiecznej. Rymuje się zaś: a) 1—4, 2—3, b) 1—3, 2—4, lub c) 1—2, 3—4. Najczęściej posługuje się tym ostatnim. O rymy się nie stara i jest jeszcze w używaniu ich niezdecydowany. Na podstawie rymu względnie asonansu zbudowany jest hymn 28. o Imieniu Maryi. Poeta określa tę formę: *...mere ecclesiasticus, ut sunt primi, iambici dimetri, hymnus*.⁷⁷

W hymnach wielkanocnych klasycyzuje w formie. Zmartwychwstanie opiewa w pełnej siły strofie alcejskiej, której nie znajdujemy u Prudencjusza. Z porównania z jego hymnami wynika, że naśladuje go tylko w metrum spotykanym u klasyków, podczas gdy poważny dymetr jambiczny i tetrametr trocheiczny miał w hymnach brewiarzowych.⁷⁸

Podobnie nie zdecydowane stanowisko uwydatnia się w języku hymnów. Słownictwo dawnego stylisty — zabarwione jest kolorytem średniowiecznym, kościelnym i biblijnym. Nie jest to wcale dziwne, skoro materia, którym się posługiwał to Ewangelia i teksty mszalne. Zwrot do średniowiecza z odrzuceniem humanistycznego kultu formy pozwala biskupowi używać barbaryzmów, które Erazm wykluczał w swym dziele *Ciceronianus*. Z drugiej strony, od wpływu poetów starożytnych trudno było mu się wyzwolić, tym bardziej, że do niedawna myślał ich frazesami.

I tak niebo, to u niego *Arx coeli*, z epitetem *astrifera*. Bóg — *tonans* lub *regens summum Olimpum*. Piekło — *regna ditis, Stygius laqueus, undae Phlegontis, flammivoma vada Averni, Erebus* i inne mitologizmy. Czasem cały obraz zapożyczony od starożytnych.

Iacent captivi sub iugo
Monstrorum, quae palus putris
Sub antro continet Stygis (4, 38—40).

Do powyższych przykładów można by dodać niejedno, lecz wpływ jest minimalny i nie znajdziemy takich cudów, jak u wspomnianego Helidoniusa w opisie Ostatniej Wieczery:

Fit Ceres mutata caro, fit sanguis Iachus,
Fit Christus Latitans aliis sub imagine totus.

⁷⁶ Carm., jw., 2, w. 13—14.

⁷⁷ Carmen inscrib. przyp. J. D.

⁷⁸ Ganszyniec, *ibid.*, XLIX—L.

Prócz zapożyczeń zwracają na siebie uwagę pewne indywidualne licencje, spowodowane przez rytm, a więc *simplicia* zamiast *composita*, np. *tenuare* (*attenuare*) *solari* (*consolari*). Ponadto częsta *inversio* poetycka, powodująca dziwny szyk wyrazów — zwłaszcza przy przedimkach: *ante nos tuos pedes*.⁷⁹ Użycie nieenklityczne spójników: *nam*, *sed*, *et*. Również rytm powodował wybór słów: *saeviter* (*saeve*), *largiter* (*large*). Wreszcie użycie *quo*, jako spójnika przyczynowego i celowego.

Znaczenie hymnów. Hymny Dantyszka, może w wyższym stopniu niż inne, są poezją dydaktyczną i jak filiacja ich z kazaniem średniowiecznymi wykazuje, są przedłużeniem tradycji mijającego okresu w głąb wieku XVI (odnosi się to głównie do hymnów wielkopostnych). Biskup warmiński, podobnie jak święty Augustyn z donatystami, walczył z innowiercami, którzy ze wszystkich stron wciskali się mu do diecezji. Prócz jego edyktu hymny kościelne dydaktyczno-moralizujące miały przeszkadzać pieśniom akatolickim (*naenia germanica*) i szerzeniu się herezji. Stąd musimy się zgodzić na ich dydaktykę i katechezę. Czasy owe nie pozwalały na wzlot uczuć. Dantyszek, pomimo stworzonej niegdyś pięknej elegii *ad Grineam* nie jest w nich trubadurem, a tylko kaznodzieją i polemistą. Poezja i tu od czasu do czasu jest tylko narzędziem.

VI. LISTY DANTYSZKA

Bogata korespondencja poety i dyplomaty możemy omówić najogólniej zaledwie, wbrew jej znaczeniu historycznemu i literackiemu. Nie zebrane dotąd listy zsumowane, przewyższyłyby wielokrotnie jego twórczość poetycką. Stanowią znaczną część *Tomicianów* (dotąd wydanych t. 16) z czasów misji dyplomatycznych Dantyszka; głównie z Hiszpanii i dworu cesarskiego, na którym przebywał z przerwami od 1515 do 1532 r. Zwłaszcza ostatnie poselstwo, w czasie którego Dantyszek użalał się często na brak pieniędzy, na zapomnienie o nim w czasie rozdawania infułu, przyniosło długi szereg nieraz kilkustronicowych listów.

Prócz głównej ich wartości historycznej i biograficznej nie są pozbawione aspektu literackiego już to wtedy, gdy wplata w nie jakiś epigram czy paszkwil, już to gdy przynoszą nam barwne obrazy z obydwu Hesperii, opisy uroczystości dworskich, czy zwyczajowych, np. doroczne zaślubiny morza, święcone w Uroczystość Wniebowstąpienia przez „królowę mórz”, *Wenecję*, czy wreszcie opisy walk lub sympozjonów, bankietów, na których z winem płynęły żarty, facecje. Listy jego były w tym czasie jednym z niewielu łączników między Polską a Zachodem. Czytał

⁷⁹ Które wylicza prof. Ganszyniec, jw. XLVI.

je też z zainteresowaniem Zygmunt Stary, a z większą jeszcze ciekawością rozrywała pieczęć królowa Bona i z różnym uśmiechem powtarzała nieraz pod adresem Dantyszka: *...mentiris, mentiris*.

Listy poety pisane prosto i zwięźle, wykazują dużo żywości połączonej z ironią. Gdy chce być dobrze zrozumiany, to umie wobec Tomickiego wyliczyć pod adresem Bony własne usługi i zasługi, bez których, jak pisze, byłaby już dotąd wydziedziczona z matczynej schedy, a nawet nie miałaby potwierdzonego małżeństwa z Zygmuntem. Była to cięta replika na listy Bony, w których błyskała gromami na posła za to, że pieniądze tracił a mało zabiegał o jej sprawy.

Zasadniczo są one pisane w tonie familijnym, językiem czystym, swobodnym, bez uciekania się do retorycznych kwiatków, dzięki czemu tok ich płynie poważnie.⁸⁰

Tak pisali listy inni humaniści i uważali je za płody literackie, a kopie ich starannie przechowywali. Wzorowy pod tym względem był biskup warmiński.

Dantyszek piszący w okresie powstawania traktatów epistolograficznych⁸¹ umiał włączyć *dictum* Iuvenalisa czy Marcjalisa, a częściej jeszcze z Biblii, przyrównując się w długim oczekiwaniu na biskupstwo (choć mówił tylko o powrocie do Polski do ojców w otchłani, wyglądających wybawienia. Po nominacji w tej korespondencji wyczuwa się zmianę. Listy do niego biorą górę jako do wspaniałomyślnego mecenasa, rozweselają go lub zasmucają. Dotyczą one głównie spraw politycznych, administracyjnych, ale nie brak i tych z zakresu literatury i sztuki a nawet listów w płynnych hendekasyllabach, odpowiedzi na listy poetyckie rektora z Królewca.

Listy Dantyszka pod koniec życia pisane *manu vicaria* nawet do wyższych dostojników, odznaczają się powagą i pewnością. Tę zmianę obserwuje się po osiągnięciu przez niego biskupstwa warmińskiego, gdy nie zabiegał więcej o względy i poklask.

VII. TALENT POETYCKI I ZNACZENIE TWÓRCZOŚCI

W dobie odrodzenia zwróciła się poezja łacińska do wzorów rzymskich okresu augustowskiego (głównie do Vergilego, Katula, Owidiusza, Tybula, Propercjusza, Stacjusza, Klaudiana, Juvenalisa z Horacym na czele). Jak Rzymianie zapożyczali się w formach literackich i treści sa-

⁸⁰ Bebel: Kto chce listy pisać, niech nie posługuje się stylem górnołotnym, niezwykłymi formami... ale czysto łacińskimi, jak mówi św. Ambroży, słowami codziennymi. „Wyrażanie powinno być swobodne, jak w czasie przechadzki, by nie trąciło oszłą uczonością”. Cyt. za: H a g e n, Deutschlands literarische u. religioese Verhaeltnisse im Reformationsalter, I, s. 285.

⁸¹ Por. Humanizm i ref., op. c., s. 120 n.

mej u poetów greckich, naśladowując heksametr epicki Homera, elegię polityczną Tyrtajosa, Kallinosa, gnomiczną Solona, Teognisa, Fokilidesa, erotyczną Mimnerosa i innych, tak poeci polsko-łacińscy przynosili na naszą glebę twory muzy grecko-rzymskiej. W dobie Zygmunto-wskiej, kiedy tworzył Dantyszek, te gatunki cieszyły się szczególną popularnością. Chociaż Paweł z Krosna lubował się w kunsztownych strofach horacjańskich, jednak uczniowie jego zdradzali skłonność do epickiego heksametru i elegijnego dystychu w wierszach dydaktyczno-parenetycznych i politycznych.

Wśród mnóstwa utworów pisarzy nie tylko polsko-łacińskich przeważają słabe, nużące treścią i formą naśladownictwa poetów klasycznych. Wśród nich nie błyszczy bynajmniej sławiony Dantyszek, czy jego współzawodnik w zapasach poetyckich, E. Hesus. Nie dorównywał wiele obiecujący Gdańszczanin elegikom włoskim, jak Sannazaro, Fr. Maria Molza, czy Navagera,⁸² a jeszcze za życia odebrał mu palmę pierwszeństwa w Polsce Klemens Janicki.

Muza dyplomaty i biskupa obracała się w stosunkowo szerokich granicach, jednak w żadnym rodzaju nie wybiła się ponad szary tłum wierszopisów krakowskiego czy cesarskiego dworu. Podążył, jak wielu, za podziwianym Wergilem w świat bohaterskiej epopei, gdy pisał o zwycięstwie orszańskim, które obiecywał szeroko opiewać w eposie (*innumeris versibus*), a tymczasem sławił dynastię Jagiellonów na Kongresie Wiedeńskim tymiż heksametrami, a po treść sięgnął do podobnych panegiryków Klaudiana.

Na dłuższe *opus* epickie pomimo obietnic i chęci nie zdobył się jednak, ponieważ i zajęcia dyplomaty-biskupa na to nie pozwoliły i talent epicki nie dopisywał, gdyż nie zdradził go w *itinerarium De projectione*, gdzie suche wyliczanie etapów podróży przystrajał zwykłym panegiryzmem.

Zasobniej przedstawia się elegia, która nie jest li tylko formą, w ramy której włączałby poeta treść nieodpowiednią. Dystychu elegiackiego używa w wierszach parenetycznych w szczególności, następnie w erotykach i w elegii politycznej. W użyciu dwu miar powyższych wykazuje poeta poczucie smaku i poza kanon klasyczny nie wykracza, co się zdarzyło np. Tarle ku niepospolitej radości Krzyckiego.⁸³ Używał również strof kunsztownych Horacego, którego wskazania *De arte poetica* były mu dorze znane (już w pierwszym tomiku safickie Strena na kolędę Drzewickiemu), a w Hymnach przy końcu życia użył nawet pięknej strofy alkajskiej (23), asklepiadejskiej (25). A jeśli ostatecznie rezygnował z błyskotliwej formy, to robił to na znak pogardy dla zewnętrznej szaty klasycznej i mitologii (*fabulae mendacis Graeciae*), która tylko chwałę do-

⁸² L. Cwikliński (wyd.): Clemens Ianicius (Janicki): Carmina. Kraków 1930 s. 149 n; R. Ganszyniec, jw. XIX.

⁸³ Cricii Carmina jw. 136.

czesną zapewniała a nie wieczną. O formie hymnów postnych ze względu właśnie na tę zmianę w zapatrywaniach była mowa bezpośrednio.

W ocenie każdego poety należy zwrócić uwagę na rodzaj jego talentu, indywidualność twórczą, prawdę psychologiczną i dozę uczucia. Otóż nie są cechą talentu Dantyszka ciepło i prawda uczucia ani też bogatsza wyobraźnia, która by mu pozwalała na rozmach epicki. U męża stanu przeważa refleksja z intelektem. Jego wiersze są zimne, wyrozumowane, doprawdy liczone, jednak zawsze gładkie. Przy tym odznaczają się zwartością i jasnością stylu. Pobudką ich były wypadki współczesne, chęć zwrócenia uwagi królewskiej na siebie, jednak w drugim okresie życia wypowiedzenie się poety w wielkiej parenezie *Ad Alliopagum* przemawia za potrzebą wewnętrzną. Nie zachowane *Carmen de filio prodigo* zdaje się wskazywać na usposobienie poety, skłonnego w tym czasie do wyznań.

Jako satyryk i epigramatyk wykazuje w szczupłej puściźnie z tego okresu dowcip, upodobanie w grze wyrazów i ciętość, za co na dworze hiszpańskim otrzymuje pochwały (*argutus et lepidus*), przy czym satyra jego skierowana jest głównie w stronę życia dworskiego: wyśmiewa „męki” dworzan (*De aulicis martyribus*), wreszcie pieniactwo, pijaństwo itp. błędy ogólne. Raz tylko zaadresował udatną satyrę, a nie paszkwil w dzisiejszym znaczeniu, na dom Zygmunta, w czym był całkiem trafny, gdyż nawet biskup Maciejowski na pogrzebie starego króla wymienił skapstwo jako przywarę starych ludzi. Kaprys Bony jest znany jeszcze bardziej.

O stosunku do klasyków starałem się mówić przy analizie poszczególnych utworów, zaznaczając niektóre powtórzenia dosłowne, podobieństwa i reminiscencje w motywach i słownictwie. Do wyczerpania całości pozostałoby jeszcze niejedno. Magistralną pracę w tej dziedzinie wykonał i ogłosił Stanisław Skimina.⁸⁴ Wnikliwej charakterystyce twórczości poety poświęcił autor ss. 99—199. Niezwykle ciekawy jest wykaz zależności od klasyków poczynając od Wergiliusza i Owidiusza przez Tybula, Propercjusza, Katula, Magnusa Ausoniusa aż do Prudencjusza, który i dla *Jonasza proroka* mógł dostarczyć wzoru w hymnie poszczających (*Cathemerion* 7), następnie dla Parenezy *Ad Alliopagum*. I Homer czytany po grecku jest bliski Dantyszkowi.⁸⁵

Same zapożyczenia jednak, u humanistów najzwyczajniejsze, nie umniejszają znaczenia poety, który ze swobodą rozporządzał znajomością literatury starożytnej. Z łatwością też przełamywał przeszkody, jakie stawiał w każdym razie obcy język i dawne formy literackie. Trudności

⁸⁴ Twórczość poetycka Jana Dantyszka, Kraków 1948.

⁸⁵ Skimina, jw. s. 139—140.

w prozodii łacińskiej mieli wszyscy poeci nowołacińscy,⁸⁶ stąd wzmianki o uchybieniach iloczynowych w wierszach Dantyszka nie powinny nas zbyt dziwić; Burckhardt zaznacza nawet, „kto... nie potrafi być wyrozumiałym dla poetów, którzy np. musieli dopiero odkrywać lub odgadywać mnóstwo form metrycznych, ten niechaj się raczej nie zabiera do tej literatury. Piękniejsze jej utwory powstały nie po to, by stawić czoło krytyce bezwzględnej, lecz gwoli radości samego poety i tysięcy współczesnych”.⁸⁷

Do samej mitologii objawiał pewną niechęć, stąd pomimo jej znajomości, nie popisywał się aparatem bóstw olimpijskich, a w końcu życia całkowicie ją odrzucił. Nie mógł się jednak uwolnić od samej terminologii w hymnach wielkanocnych, używając klasycznych epitetów i imion nadawanych bogom, ludziom, przedmiotom, wreszcie pojęciom oderwanym, operując nawet całymi obrazami klasycznymi.

W oparciu o wnikliwą analizę stylo-metryczną Ganszyńca a szczególnie Skiminy⁸⁸ można stwierdzić, że w słownictwie nie ograniczył się poeta do epoki klasycznej, przy czym korzystał z licencji swych wzorów: w morfologii trzyma się praktyki poetów augustowskich. W składni jest swobodny i pozwala sobie na odstępstwo w stosowaniu np. koniunktywu także w następstwie czasów, jak i w formach imperatywu (np. *ne sperne*). Z innych widać zamiłowanie do niektórych spójników w specjalnym znaczeniu, czasem opuszczanie zaimka w składni *accusativus cum infinitivo*; używa ablatywu gerundii, co też u Cycerona.

Styl, tok wyrazów nie odbiega prawie od prozy, lecz i tu musimy być gotowi na licencje, jak u innych poetów klasycznych. Możemy go zaliczyć do poetów nowołacińskich, których zrozumienie nie wymaga większego wysiłku.

Co wszystkich badaczy uderza w Dantyszku, to odczucie iloczasu poszczególnych zgłosek wyrazów łacińskich. Pod względem prozodii jego wiersze są prawie bez zarzutu. Odstępstwa zauważone są i u klasyków, a inne wolno policzyć na konto dowolności poetyckiej.⁸⁹ Dla poprawności w metryce poeta był gotów naruszyć prawa języka.

Swobodnie poruszał się w miarach wierszowych, spośród których użył aż 11 w znanych nam utworach. Przeważają dystychy elegijne, heksametry, wreszcie dymetr jambiczny w Hymnach kościelnych. Ponadto są reprezentowane: wiersze falecyjskie (*hendecasyllabi*), strofa saficka mniejsza, asklepiadyjska mniejsza, alcejska, tetrametr trocheiczny katalaktyczny, trymetr jambiczny, strofa hiponaktejska i jeden tzw. kom-

⁸⁶ Ćwikliński, jw. s. 153.

⁸⁷ J. Burckhardt: *Kultura Odrodzenia we Włoszech*. Przeł.: M. Kreczowska. Warszawa 1939, s. 261—2.

⁸⁸ Skimina, jw., s. 144 nn.

⁸⁹ Por. Boehme, *Poem.* jw. XXIV, Ćwikliński, jw. s. 184—5; Skimina, jw., s. 170.

binowany (nieznany klasykom), z połączenia pierwszej połowy wiersza asklepiadejskiego mniejszego z adonijskim.

Sylwetka poety. Rozważania nad treścią i formą dają pewien pogląd na indywidualność twórczą pisarza z okresu wczesnego renesansu i humanizmu w Polsce, poety, który miał wszelkie dane do gruntownego zapoznania się z nowym prądem u jego źródeł włoskich, gdzie renesans dochodził szczytu.

Czy Dantyszek wykorzystał sposobność? Może próba połączenia kariery dworskiej z nauką i służbą muzom nie powiodła się, jak sam będzie narzekał na swoje życie. Brakło zatem czasu czy woli na gruntowne studium filologiczne, do którego przy każdej okazji zachęca młodych nie tylko słowem ale i hojnym gestem mecenasowskim, którym był objęty nie tylko Alliopagus ale i Hozjusz. Nie trudno się zgodzić, że Dantyszek był poetą i sławionym latynistą, wykształconym nie tyle w szkole krakowskiej, ile raczej w kancelarii Tomickiego i w poselstwach, przez obcowanie z elitą humanistyczną Włoch, Hiszpanii, Niemiec oraz Niderlandów. Jako latynista jest humanistą a w życiu człowiekiem renesansu. Charakter jego twórczości jest jednak dwoisty, zdradzający wpływy średniowiecza, a może renesansu niemieckiego zabarwionego silnie średniowieczem, wyrażającym się w literaturze dużą dozą moralitetu, co wkrótce w języku polskim już objawi się w twórczości M. Reja.⁹⁰

Wpływ taki na twórczość Gdańszczanina jest całkiem zrozumiały. Przybył z kulturą o tradycjach niemieckich i spotkał się w Krakowie z tradycjami niemieckimi K. Celtisa i innych, a kolegą był Eobanus Hessus. W tym środowisku powstało *Somnium* (1510). Wpływy jednak renesansu włoskiego wygięły linię jego twórczości, wprowadzając go w dziedzinę twórczości panegirycznej i erotycznej, lecz tylko na pewien okres. Myśląc stale o stanie duchownym, nagradzany i uposażony beneficjami kościelnymi (otrzymali je i Klemens Janicki i Jan Kochanowski) rychło wracał do moralitetu, by skończyć na *Hymnach kościelnych* i elegii *O własnym życiu*, w których zdyskredytował dawne ideały klasyczne, ignorując humanistyczne pojęcia sławy poetyckiej. *Cupio dissolvi* i *Vanitas vanitatum*, to ostatnie akordy, którymi zamknął różnolitą twórczość i bogatsze jeszcze w barwy swoje życie poety — dyplomaty i biskupa.

⁹⁰ Dzieje lit. pięknej, jw. cz. I, s. 151.

Ks. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

TYPOLOGIA RELIGIJNA KATOLIKÓW POŁUDNIOWEJ WARMII

WPROWADZENIE

Religię jako relację człowieka do Boga można traktować w podwójny sposób: przedmiotowo i podmiotowo. W znaczeniu przedmiotowym obejmuje ona cztery elementy konstytutywne: 1) wspólne dziedzictwo prawd wiary dotyczących rzeczywistości transcendentnej, 2) kult, poprzez który wierzący okazuje swoją zależność i cześć wobec Boga, 3) zasady moralne, normujące postępowanie wierzącego i 4) zewnętrzną organizację, która reguluje wewnętrzne życie grupy religijnej. W znaczeniu podmiotowym religia polega na świadomej zależności człowieka od Boga, skonkretyzowanej zasadniczo w jego stosunku do czterech wymienionych elementów.¹ Ten skonkretyzowany stosunek człowieka do Boga wyraża się w przeżyciach i zachowaniach religijnych wierzącego.² Jest to tzw. zjawiskowa strona religii, która utożsamia się z tym, co się zwykło określać w socjologii religii jako „religijność” względnie „życie religijne”.

Należy jednak nadmienić, że religijne zjawisko nie wyczerpuje całego zakresu pojęcia religii. Obok strony zjawiskowej, w religii można wyróżnić jeszcze drugą, niezjawiskową stronę, obejmującą całą dziedzinę duchowego oddziaływania Boga na człowieka przez łaskę. Bóg — jak poucza Objawienie — może wprost lub za pomocą różnych zewnętrznych sytuacji wpływać na przeżycia i zachowania człowieka. Mając na uwadze przede wszystkim ten moment, teologowie niejednokrotnie występowali przeciw socjologicznym badaniom religii pod zarzutem, że „łaski Bożej nie można mierzyć” lub „Boga i łaski nie można zamknąć w doświadczalnym laboratorium”.³ Tymczasem jest to po prostu nieporozumienie.

¹ Por. N. Greinacher: *L'évolution de la pratique religieuse en Allemagne après la guerre*, *Social Compass* 1963 s. 345; J. Majkowski: *Psychologia religii*. *Znak* 1958 s. 920—923; L. Kaczmarek: *Istota i pochodzenie religii*. Poznań 1958 s. 63 nn.

² Por. S. Ossowski: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa 1962 s. 15 nn, 139; A. Kłoskowska: *Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny*. *Studia Socjologiczne* 1962 nr 2 s. 35 nn.

³ Przyczyną nieufności katolickiej myśli do socjologii religii był także sam sposób uprawiania jej przez przedstawicieli socjologizmu (A. Comte, E. Durkheim). Por. J. Lardièrre: *Socjologia a myśl chrześcijańska*. W: *Socjologia religii*. Wprowadzenie. Oprac. F. Houtart. Kraków 1962 s. 1 nn.

Wpływ Boga na człowieka nie jest empirycznie sprawdzalny i socjologia religii nim się nie zajmuje. Interesuje się natomiast stosunkiem człowieka do Boga, czyli zjawiskową stroną religii. Wszystko to, co wchodzi w zakres tego stosunku jest empirycznie dostępne i dlatego może być przedmiotem naukowego poznania empirycznego. Istnieje jednak problem, czy stosowane obecnie metody kwantytatywne w naukach empirycznych zajmujących się religijnością człowieka, pozwalają na zbadanie wszystkich zjawisk życia religijnego. W świetle dotychczasowych wyników tych nauk, odpowiedź na powyższe pytanie nie budzi wątpliwości. Nauki empiryczne posługując się wyłącznie metodami kwantytatywnymi nie tylko nie są w stanie zbadać wszystkich zjawisk życia religijnego, ale wątpliwe jest także, czy w przyszłości, mimo udoskonalenia metod i narzędzi badawczych, potrafią sprostać tak szeroko zakrojonemu zadaniu.⁴

Stwierdzając, że religijność to stosunek człowieka do Boga, który konkretyzuje się w zasadzie w jego stosunku do prawd religijnych, kultu religijnego, moralności religijnej i grupy religijnej, socjologowie religii uwzględniają cztery odmienne kryteria umożliwiające przeprowadzenie typologii⁵ religijności jednostek i grup ludzkich, a mianowicie: 1) ideologię religijną, 2) praktyki religijne, 3) moralność religijną i 4) stosunek do grupy religijnej i jej oficjalnych przedstawicieli.

W ramach niniejszej rozprawy zostanie uwzględnione tylko jedno z wymienionych powyżej kryteriów, mianowicie kryterium praktyk religijnych, stanowiących konkretne przypadki zachowania się katolików. Zaznaczyć należy, że kryterium praktyk nie wystarczy do oceny stosunku człowieka do Boga, a w konsekwencji nie pozwala na przeprowadzenie wyczerpującej typologii badanej zbiorowości religijnej. Dokonanie takiej typologii wymaga zastosowania kompleksowego kryterium, a więc łącz-

⁴ Por. Ossowski, jw. s. 310—317; P. F. Lazarsfeld: *The Historian and the Pollster*. W: *Common Frontiers of the Social Sciences*. Glencoe 1957 s. 253.

⁵ Należy odróżnić klasyfikację od typologii. Klasyfikacja polega na łączeniu w grupy zjawisk do siebie podobnych ze względu na pewne cechy wspólne, pozwalające się objąć jednym pojęciem. Kieruje się ona czterema regułami: 1) podstawa podziału, 2) ścisłe granice, 3) całkowitość podziału i 4) ekskluzywność. Klasyfikacja ma charakter odgórny, sztuczny, sztywny; nie pozwala na uchwycenie płynnych przejść między przedmiotami. W przeciwieństwie do klasyfikacji, typologia wychodzi od dołu tj. od faktów, z doświadczenia. Polega ona na łączeniu zjawisk lub przedmiotów w jeden szereg lub grupę ze względu na pewne podobieństwo lub możliwość porównania ich pod pewnym kątem. W typologii pewne zjawiska mogą całkowicie należeć do typu, ponieważ znajdują się w centrum wydzielonego odcinka szeregu, albo są wzorem typu, albo wzorowi bliskie; inne tylko częściowo, ponieważ znajdują się na krańcach odcinka szeregu lub są tylko pod pewnym względem podobne do wzoru. Najważniejszą cechą typu jest to, że nie jest on ściśle określony jak klasa od innego sąsiedniego typu, lecz posiada stopnie pośrednie. Pojęciem „typu”, „typologii” posługują się nauki humanistyczne, a m. i. socjologia. Por. T. Czeżowski: *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*. Warszawa 1949 s. 524—526; Wł. Tatarskiewicz: *Skupienie i marzenie*. Kraków 1951 s. 103—134; W. Mielczarska: *Metody odnajdywania typów w psychologii doświadczalnej*. *Roczniki Filozoficzne KUL*. T. IV: 1954/55 s. 107—123.

nie wszystkich wymienionych kryteriów religijności. Kryterium praktyk religijnych jest jednak najczęściej brane obecnie za podstawę do przeprowadzenia typologii religijnej,⁶ nie tylko ze względu na łatwość stosowania go w badaniach terenowych, lecz także ze względu na fakt, że empiryczna socjologia religii jest jeszcze nauką stosunkowo młodą, wskutek czego zaczyna od rzeczy prostszych, aby przejść następnie do pogłębianych badań nad religijnością.

Studia nad praktykami religijnymi zapoczątkował Gabriel Le Bras, francuski prawnik i historyk Kościoła. W pierwszej fazie swoich badań interesował się głównie archiwami parafialnymi i kurialnymi. Uważał, że bez badań historycznych trudno byłoby zrozumieć i wyjaśnić aktualny stan religijności francuskiego katolicyzmu. Później badał także strukturę, funkcje i uwarunkowania praktyk religijnych we współczesnym społeczeństwie francuskim. Wyniki swej pracy zebrał w dwóch dziełach — *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (Paris 1942—1945) oraz *Études de sociologie religieuse* (Paris 1955—1956).

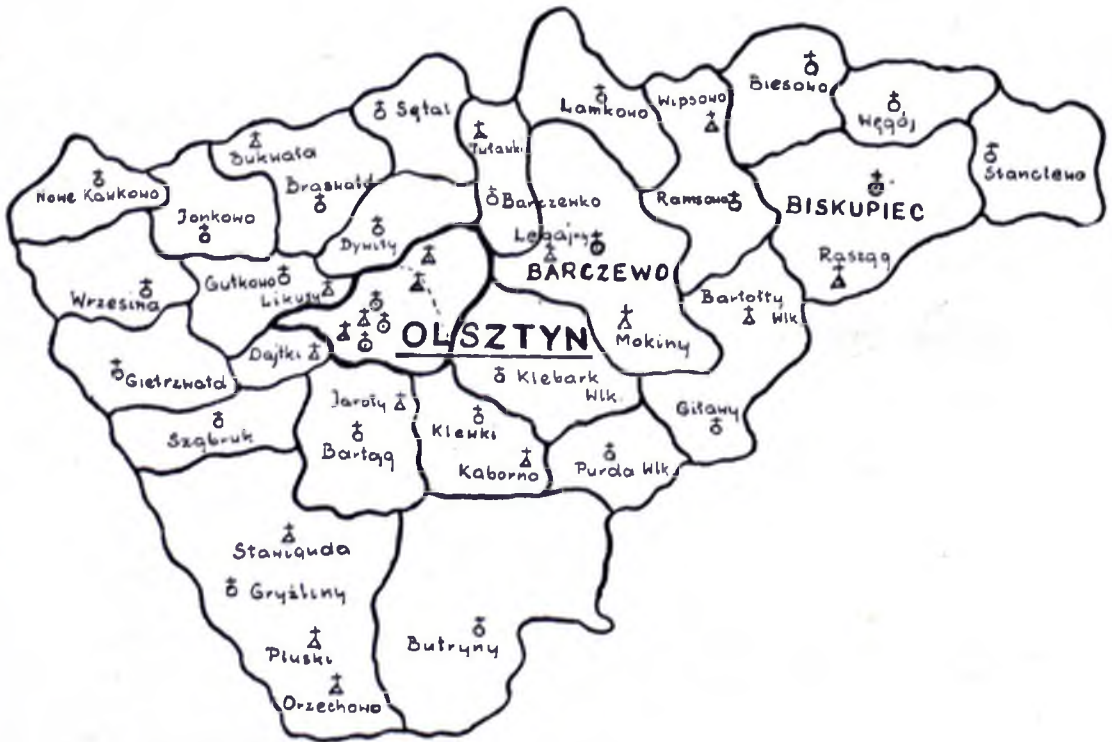
Inicjatywa Le Bras nie znalazła początkowo, poza nieliczną grupą socjologów, zrozumienia w społeczeństwie francuskim, zwłaszcza w kręgach kościelnych. Szersze zainteresowanie pracą i wynikami badań Le Bras nastąpiło dopiero po 15 latach, gdy ukazało się już szereg publikacji socjologiczno-religijnych.⁷ Bezpośrednio na ożywienie zainteresowania socjologią religii w kręgach kościelnych wpłynął jednak nie tyle sam Le Bras, ile raczej publikacja autorów — Godin i Daniel pt. *La France pays de mission* (Paris 1943). Dzieło to podziało na francuskie duchowieństwo jak *coup de tonnerre dans un ciel déjà chargé*.⁸ Autorzy dowodzą, że przyczyn dechrystianizacji Francji należy szukać m. i. w zaniedbaniach duszpasterstwa, nie umiejącego się dostosować do dokonujących się przemian społeczno-cywilizacyjnych. Od tego momentu, socjologia religii nie tylko została oficjalnie zaaprobowana przez władze kościelne, ale także spotkała się niemal z powszechnym zainteresowaniem we Francji. Współpracownikami Le Bras stali się tak uczeni i fachowcy w tej dziedzinie (szczególnie F. Bou lard, J. Chellini, Y. Daniel,

⁶ Pewnym podsumowaniem wyników badań nad praktykami religijnymi w Europie Zachodniej jest praca doktorska, napisana przez Japończyka, K. Shin Anzai, wydana jako Sprawozdanie ICARES nr 70, pt. *Die religiöse Praxis der Katholiken im Zusammenhang mit einigen Sozialfaktoren in Mittel- und Westeuropa*. Wien 1961.

⁷ Pierwsza rozprawa naukowa G. Le Bras z zakresu socjologii praktyk religijnych ukazała się jeszcze w r. 1931, pt. *Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France*. *Revue d'Histoire de l'Église de France* 1931 s. 425—449.

⁸ P. Glorieux: *Un homme providentiel. L'abbé Godin 1906—1944*. Paris 1946 s. 281; W. Goddijn: *Die katholische Pfarrsoziologie in Westeuropa*, W: *Soziologie der Kirchengemeinde*. Hrsgg. D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky. Stuttgart 1960 s. 17 nn.

J. Labbens, L. J. Lebret, J. Petit, E. Pin), jak i znaczna część francuskiego duchowieństwa. Niestety, do badań przystąpiło również wielu amatorów i dyletantów. Później sam Le Bras, twórca i gorący zwolennik badań socjologiczno-religijnych, zmuszony był wystąpić przeciwko nim i poskramiać ich zapędy badawcze.



- ⦿ Kościoły parafialne na wsi
 ⦿ Kościoły parafialne w mieście
 ⚡ kościoły pomocnicze i kaplice

Z Francji wpływ Le Bras ogarnął wkrótce inne kraje Europy Zachodniej i Ameryki. Socjologią religii, oprócz katolików, zainteresowali się także niekatolicy, a nawet niewierzący. Badaniami objęto parafie, dekanaty, diecezje. Badano różne grupy religijne — zawodowe, klasowe, wiejskie, miejskie, robotnicze itp. W wyniku tych badań powstało już setki prac naukowych, wydawanych w postaci książek, artykułów za-

mieszczonych w fachowych czasopismach⁹ oraz sprawozdań instytutów i ośrodków socjologiczno-religijnych. W wielu przypadkach sporządzono również mapy religijności, m. i. znaną mapę praktyk religijnych wsi francuskiej. Obecnie można stwierdzić, że na Zachodzie nie ma już diecezji, a w większości także dekanatów i parafii, w których w jakiejś formie nie byłyby prowadzone badania socjologiczno-religijne, zwłaszcza nad praktykami religijnymi.

Zdaniem Le Bras, praktyki religijne są zewnętrznymi przejawami życia religijnego, „znakami najbardziej widzialnymi, mierzalnymi, dającymi się ująć statystycznie”.¹⁰ Powstaje jednak pytanie, o ile z praktyk religijnych konkretnych ludzi można wnioskować o ich wewnętrznej religijności? Według N. Greinachera, przy traktowaniu praktyk religijnych jako kryterium religijności grup kościelnych, mogą zachodzić dwa niebezpieczeństwa, z których jedno polega na przecenianiu praktyk religijnych, a drugie na ich niedocenianiu.¹¹ Z jednej strony przecenia się praktyki religijne, gdy na podstawie np. niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii wnioskuje się o całej religijności konkretnych grup kościelnych, zapoznając inne kryteria życia religijnego. Z drugiej strony nie docenia się praktyk religijnych, gdy się utrzymuje, że katolicy spełniają je np. wyłącznie na podstawie panującej tradycji, presji środowiska, prestiżu społecznego itp.

Prawda jak zwykle leży pośrodku. Zdarzają się przypadki, że katolicy spełniają praktyki religijne, np. uczestniczą w niedzielnej mszy z pobudek czysto zewnętrznych.¹² Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że zwłaszcza dwie podstawowe praktyki, a mianowicie niedzielna i świąteczna msza oraz wielkanocna komunie, obwarowane są przykazaniami kościelnymi.¹³ Moralisci twierdzą przy tym, że zawinione przekroczenie tych przykazań obciąża katolika używającego rozumu sankcją grzechu śmiertelnego. Stąd negatywny lub pozytywny stosunek katolika przynaj-

⁹ Szczególnie warto zwrócić uwagę na dwa czasopisma o charakterze międzynarodowym poświęcone problematyce socjologiczno-religijnej, a mianowicie na *Social Compass*, wydawane najpierw w Hadze, a później w Brukseli przez Fédération Internationale des Institutions Catholiques de Recherches Socio-Religieuses oraz na *Archives de Sociologie des Religions*, wydawane w Paryżu przez Groupe de Sociologie des Religions.

¹⁰ „La pratique — nous ne cessons de le répéter — n'est qu'un des signes, le plus visible, le mieux nombrable le plus facile à percevoir, de la vie religieuse” G. Le Bras: *Mesure de la vitalité du catholicisme en France. Cahiers internationaux de Sociologie* 1950 s. 36; Tenże: *Études de Sociologie Religieuse*, Vol. II. Paris 1956 s. 612 n.; K. Gémés: *Religion und Gesellschaft nach Gabriel Le Bras*. Köln am Rhein 1957 s. 19.

¹¹ N. Greinacher: *Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung*. Colmar-Freiburg 1955 s. 80 n.

¹² Na dowód można przytoczyć fakt, że dyrektor pewnego gimnazjum w woj. krakowskim uczęszczał „obowiązkowo” z młodzieżą gimnazjalną na mszę niedzielną, ale podczas mszy św. czytał zawsze poezje Mickiewicza.

¹³ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego: kan. 859 § 1 oraz kan. 1248.

mniej do dwóch podstawowych praktyk religijnych, jest w jakimś stopniu wyrazem jego wewnętrznej postawy. Niektórzy autorowie uważają, że praktyki religijne są przynajmniej negatywnym znakiem religijności, tzn., że katolik niepraktykujący z pewnością nie wykazuje żywej religijności. W pewnym stopniu są także pozytywnym, chociaż nie jedynym, znakiem „żywołności religijnej”.¹⁴ Świadczą przynajmniej o tzw. „kościelności”, tj. o posłuszeństwie wobec nakazów Kościoła. Według Greinachera, praktyki religijne wskazują również pozytywnie na stopień religijności pewnej populacji, zwłaszcza w środowisku miejskim, gdzie kontrola społeczna jest niemożliwa, ani ze strony otoczenia, ani ze strony duszpasterstwa. Skoro katolik świadomy jest faktu, że Kościół dla niego jest środkiem zbawienia, a następnie, że w tym Kościele centralną tajemnicę wiary stanowi msza i komunie św., to w konsekwencji uczestnictwo w niedzielnej mszy i przynajmniej w komunii wielkanocnej nie oznacza tylko wypełnienia polecenia Kościoła, lecz także jest wyrazem prawdziwego przekonania religijnego. Z tego nie wynika jednak, że zaniedbujący te praktyki nie są w swoim przekonaniu religijni, bo w mniemaniu niektórych katolików, uczestnictwo w kulcie Kościoła nie stanowi *conditio sine qua non* religijności.¹⁵ Z praktyk religijnych konkretnych grup kościelnych można więc wnioskować o ich „żywołności religijnej”, ale o tyle tylko o ile faktycznie są one zewnętrznym wyrazem wewnętrznego przekonania. Wynika stąd postulat metodologiczny, że właściwe, należyte badania praktyk religijnych wymagają stosowania różnych metod — statystycznych, socjologicznych i psychologicznych. Stwierdzając fakt spełniania praktyk religijnych przez katolików, należy także wnikać w ich motywację. Pewne korzyści może przy tym oddać stosowanie obserwacji uczestniczącej, np. co konkretnie ludzie czynią na mszy św., czy biorą w niej aktywny udział, czy tylko nudzą się, „śpią”, oczekując przy drzwiach kościoła szybkiego jej zakończenia.

Praktyki religijne nie mają jednolitego charakteru. Socjologowie religii dzielą je w różny sposób. Tak np. F. Boulard dzieli praktyki religijne na tradycyjne i osobowo-dobrowolne.¹⁶ Wśród pierwszych wyróżnia chrzest i uczęszczanie na katechizację. Wśród drugich — komunie wielkanocną i udział w niedzielnej mszy.

Le Bras wszystkie praktyki religijne dzieli na trzy kategorie:

¹⁴ Por. C. G é m e s: Das Gebiet und die Methoden der Religionssoziologie nach Gabriel Le Bras. Romae 1955 s. 21 n.; Greinacher: Soziologie der Pfarrei s. 80; F. Boulard: Premiers itinéraires en sociologie religieuse. Paris 1954 s. 19 n. Problem „żywołności religijnej” Le Bras omawia w artykule pt. „La vitalité religieuse de l’Église de France”, *Revue d’Histoire de l’Église de France* 1945 s. 277—306. Por. także, J. Majka: Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska. *Zeszyty Naukowe KUL* 1960 nr 1 s. 99—101.

¹⁵ Greinacher: *L’évolution de la pratique religieuse* s. 346 n.

¹⁶ Boulard, j. w. s. 113 n.

a) poświęcenia, tj. obowiązki religijne spełniane tylko jeden raz w życiu, jak chrzest, pierwsza komunია, małżeństwo kościelne, i pogrzeb katolicki,

b) regularne obowiązki religijne, nałożone na katolików przykazaniami kościelnymi, jak komunია wielkanocna oraz msza niedzielnia,

c) ćwiczenia pobożne, wśród których w szczególności wymienia częstą komunię oraz powołania kapłańskie i zakonne jako znaki żywotności religijnej rodziny czy parafii.¹⁷

Można by jeszcze przedstawiać inne podziały praktyk religijnych,¹⁸ ale jest to zbyt techniczne. Ostateczna typologia praktyk zależy od faktycznego stanu religijności jednej czy wielu grup kościelnych. W poszczególnych przypadkach może ona być bardzo zróżnicowana.

Spółród różnego rodzaju praktyk religijnych, socjologowie religii na Zachodzie najczęściej badają udział w niedzielnej mszy. W rezultacie tych badań wypracowano kilka metod i technik, umożliwiających ustalenie stopy procentowej praktykujących w określonej grupie kościelnej. Na uwagę zasługują tutaj zwłaszcza trzy metody: sondażu, liczenia szacunkowego i konsultacji niedzielnych.¹⁹

Metoda sondażu polega na wyborze próbki reprezentacyjnej spośród badanej zbiorowości według ustalonych kryteriów. Wytypowanym osobom stawia się pytania, np. „czy regularnie uczestniczysz w niedzielnej mszy”, „czy w ostatnią niedzielę byłeś obecny na mszy” itp. Respondenci udzielają odpowiedzi ustnie lub pisemnie, zwykle w domu, w obecności ankietera. Jedną z ujemnych stron tej metody jest to, że nie można posługiwać się nią w kościele, a poza kościołem nie ma możliwości stosowania kontroli. Metodę tę zastosował m. i. Francuski Instytut Opinii Publicznej w r. 1952. Nie przyniosła ona jednak oczekiwanych rezultatów.

Metoda liczenia szacunkowego polega na obliczeniu w kościele w przeciętną niedzielę roku (np. marzec lub listopad) uczestników wszystkich mszy. Przy pomocy tej metody nie można jednak uzyskać danych inte-

¹⁷ „L'immense majorité des chrétiens se range en trois catégories, selon qu'ils acceptent (...) les actes solennels, périodiques ou exceptionnels: ils sont conformistes saisonniers, observants ou dévots”. G. Le Bras: *Secteurs et aspects nouveaux de la sociologie religieuse. Cahiers Internationaux de Sociologie* 1946 s. 43; por. także, Gémés: *Das Gebiet und die Methoden* s. 23.

¹⁸ Inne podziały praktyk religijnych proponuje E. Ciupak w artykule pt. „Parafia wiejska jako przedmiot badań socjologicznych”. *Studia Socjologiczne* 1951 nr 2 s. 280. M. i. dzieli on praktyki religijne ze względu na częstotliwość spełniania i stopień ich „obowiązkowości” w sposób następujący: 1) Praktyki jednorazowe, stanowiące kryterium lojalności, 2) Praktyki regularne lub nieregularne, obowiązkowe, 3) Praktyki regularne i nieregularne, nadobowiązkowe i 4) Praktyki codzienne.

¹⁹ Por. J. Chélini: *La ville et l'Église*. Paris 1958 s. 49—87. Książkę tę omawia J. Zawadzka: *Metody badań religijności społeczeństwa miejskiego. Zeszyty Naukowe KUL* 1962 nr 3 s. 71—83.

resujących socjologa religii, poza ogólną liczbą *Dominicantes*²⁰ i ich zróżnicowania według płci. Ponadto liczenia dokonują zwykle sami proboszczowie, którzy mają tendencję do podnoszenia procentu *Dominicantes*. Metodę liczenia szacunkowego zastosowano m. i. w Lizbonie w r. 1954.

Metoda konsultacji niedzielnych polega na rozdaniu wszystkim uczestnikom niedzielnej mszy kwestionariusza, zawierającego zespół pytań dotyczących np. płci, wieku, wykształcenia, zawodu, stanu rodzinnego itp. W tym czasie proboszcz zamiast kazania wyjaśnia uczestnikom cel ankiety i sposób jej wypełnienia. Ankietę wypełnia się zwykle przez przedarcie lub podkreślenie w miejscach dotyczących respondenta. Zwraca się ją zaraz po wypełnieniu lub przy wyjściu z kościoła. Brak zwrotów sięga najwyżej do 5%. Pierwszy tę metodę zastosował J. Petit, uczeń Le Bras w badaniach frekwencji podczas niedzielnej mszy w parafii *Saint-Laurent* w Paryżu w roku 1949. Od tego czasu jest ona stale ulepszana i stosowana niemal powszechnie w krajach Europy Zachodniej.²¹

Pewne trudności nastręcza samo ustalenie liczby parafian zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej mszy. Jak dotychczas, socjologowie religii w różny sposób rozstrzygają tę kwestię.²² Wydaje się, że przede wszystkim trzeba ustalić, kogo należy uważać za katolika. Pewne kryteria podaje w tym względzie Kodeks Prawa Kanonicznego. W kan. 87 zaznacza się, że za katolika należy uważać człowieka, który przyjął chrzest w Kościele Katolickim i z tą chwilą został wyposażony we wszystkie prawa i obowiązki chrześcijanina.²³ Katolikiem jest więc człowiek ochrzczony. Nie wszyscy jednak ochrzczeni zobowiązani są do wypełniania praktyk religijnych, zwłaszcza do uczestniczenia w niedzielnej mszy, lecz — jak podkreśla z kolei kan. 12 — tylko ci, którzy „mają używanie rozumu”, tj. od 7 roku życia. Stąd przy ustaleniu procentu

²⁰ Termin „*Dominicantes*” używany często w literaturze zachodniej, oznacza zobowiązanych do uczestniczenia w niedzielnej mszy względnie tych, którzy biorą udział w niedzielnej mszy. Podobnie terminu „*Paschantes*” używa się na oznaczenie zobowiązanych do komunii wielkanocnej względnie przystępujących do komunii wielkanocnej. Posługiwanie się tymi terminami w jednym lub drugim znaczeniu w niniejszym artykule, w każdym przypadku wyjaśnia kontekst.

²¹ Por. Sprawozdanie ICARES Nr 70 s. 5—9.

²² Por. np. B. van Leeuwen: *Het gemengde huwelyk*. Assen 1959 s. 59 n. Warto nadmienić, że w Austrii i Niemczech liczbę katolików ustala się na podstawie państwowych spisów ludności. Jednocześnie spisy te służą do wyznaczenia podatków kościelnych. W Holandii za katolika uważa się tego, kto przyjął chrzest i w czasie spisu ludności oświadczył, że należy do Kościoła katolickiego. Wspomina o tym autor cytowanego Sprawozdania ICARES Nr 70 s. 38 n.

²³ „Przez ważne przyjęty chrzest z wody, wyciskający znamię nieścieralne, staje się człowiek osobą w Kościele, wyposażoną we wszystkie prawa i obowiązki chrześcijanina” (kan. 87). Jako członek Kościoła ma prawo do udziału w sakramentach św. i nabożeństwach kościelnych, do nauki prawd wiary, do opieki prawnej itd. Równocześnie przyjmuje na siebie obowiązek posłuszeństwa względem przełożonych Kościoła, jego przepisów i przykazań”. F. Bączkowiec: *Prawo Kanoniczne*. Wyd. 3. T. I. Opole 1957 s. 280.

zobowiązanych, należy spośród ochrzczonych wyłączyć dzieci do lat 7. Następnie należy odliczyć pewien procent na chorych, starców i tych, którzy w określonym dniu z przyczyn niezależnych nie mogą wziąć udziału we mszy św. Procent usprawiedliwionych będzie kształtował się w różny sposób w zależności od badanej populacji. U nas odlicza się na ogół 15—25% ogółu parafian. Po odliczeniu procentu usprawiedliwionych, otrzymuje się liczbę zobowiązanych, którą należy traktować jako 100%; dopiero w stosunku do tej liczby oblicza się procent *Dominicantes*.²⁴

Należy jeszcze dodać, że istnieją dwie koncepcje badań praktyk religijnych: pierwsza — to badania obejmujące większe zbiorowości religijne, jak dekanat, duże miasto, diecezja; druga — to badania obejmujące mniejsze grupy religijne, jak parafia, małe miasto. W naszych warunkach ze względu na trudności techniczne, w wielkich zbiorowościach religijnych można stosować jedynie metody sondażu i liczenia szacunkowego, które jednak nie pozwalają na dokonanie szerszych korelacji. Natomiast w małych zbiorowościach jak parafia, można stosować także metodę konsultacji niedzielnych. Obydwa typy badań są konieczne, gdyż wzajemnie uzupełniają się, pozwalając ostatecznie na ustalenie obiektywnego wskaźnika procentowego praktyk religijnych mniejszych i większych populacji.

Na terenie Polski, socjologiczne badania praktyk religijnych znajdują się jeszcze w stadium początkowym. Podejmowane kilkakrotnie inicjatywy w tej dziedzinie, miały raczej charakter sporadyczny. Jedne z nich ograniczały się tylko do metody ankietowej,²⁵ inne do jednorazowego liczenia uczestników niedzielnej mszy.²⁶ W konsekwencji również wyniki tych badań mogą budzić pewne wątpliwości. Istnieje więc potrzeba bardziej systematycznych badań nad praktykami religijnymi na terenie całej Polski.

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PRZEDMIOTU BADAŃ

Przeprowadzone powyżej ogólne rozważania na temat praktyk religijnych, ich roli i znaczenia w badaniach nad religijnością katolików,

²⁴ Wzór ankiety i sposób obliczania *Dominicantes*, podaje w aneksie cytowana już praca: Socjologia religii. Wprowadzenie s. 167—173.

²⁵ Badania przez zastosowanie ankiety środowiskowej przeprowadzili: W. Pyclik: Religijność miejskiej młodzieży licealnej. *Sprawozdanie Zakładu Socjologii Religii KUL* nr 1. Lublin 1960 (maszynopis) oraz A. Wędrzychowicz: Przyczynek do badań udziału nauczycieli łódzkich w praktykach religijnych. *Euhermer. Przegląd Religioznawczy* 1961 nr 6 s. 49—53.

²⁶ Badania przy pomocy metody liczenia szacunkowego były dotychczas przeprowadzone w diecezjach: Gnieźnieńska, Tarnowska, Warszawska (?) i Warmińska. Bardziej szczegółowe informacje można znaleźć — J. Majka: La sociologie de la religion en Pologne. *Social Compass* 1963 s. 453—476.

traktuje się jedynie jako punkt wyjścia do analizy faktycznego stanu praktyk religijnych na terenie południowej Warmii. Wybór terenu i przedmiotu badań nie jest przypadkowy. Zachodzące obecnie procesy industrializacji, urbanizacji, migracji ludności ze wsi do miast, upowszechnienia kultury, realizacji nowego modelu ustrojowego, wywierają trwałe wpływy na religijność w Polsce. Procesy te, gdy chodzi o ich skutki w dziedzinie religijno-obyczajowej, niewątpliwie bardziej zaznaczają się na Ziemiach Odzyskanych niż w centralnej Polsce. Na Ziemiach Odzyskanych, obok ogólnych przemian społecznych, dokonujących się w całym kraju, poważną rolę odegrały powojenne migracje ludności i związane z nimi zjawiska adaptacji i integracji.²⁷ Wszystkie te czynniki sprawiły, że religijność ludności Ziemi Odzyskanych wcześniej niż w innych rejonach Polski, znalazła się w fazie przemian. W rezultacie tych przemian nastąpiło pewne zróżnicowanie w religijności mieszkańców Ziemi Odzyskanych, zaznaczające się szczególnie w stosunku katolików do obowiązkowych i nadobowiązkowych praktyk religijnych.

W Diecezji Warmińskiej, podobnie jak na Ziemiach Zachodnich, oprócz autochtonów,²⁸ mieszkają obecnie repatrianci ze Wschodu, reemigranci z Zachodu, napływowci z centralnej Polski oraz osadnicy z akcji „W” („Wisła”). W badaniach skoncentrowano się zasadniczo na ludności miejscowego pochodzenia. Inne grupy ludzi uwzględniano o tyle tylko, o ile zachodziła potrzeba konfrontacji ich z autochtonami względnie istniała niemożliwość wydzielenia tych grup w toku prowadzonych badań, np. podczas liczenia obecnych na niedzielnej mszy.

Pobudką szczególnie skłaniającą do zainteresowania się ludnością rodzimą był m. i. fakt, że w większości jest to ludność etnicznie polska, która w okresie przeszło 170-letniej niewoli zrosła się z kulturą religijną narodu niemieckiego. Tymczasem, jak informują niemieccy publicyści i socjologowie religii, przed wojną w Niemczech a więc także w diecezji warmińskiej, kładziono szczególny akcent na praktyki religijne, zewnętrzną organizację i posłuszeństwo nakazom Kościoła, co w konsekwencji wśród katolików niemieckich wyrobiło przekonanie „jakoby już samo wykonywanie takich ćwiczeń i uczestniczenie w kościelnych nabo-

²⁷ Przez „adaptację” rozumie się „całość procesu przystosowania się migranta do nowego środowiska”, przez „integrację” zaś — „proces tworzenia się z różnych grup jednolitego społeczeństwa, wyrównanie się wzorów kulturowych”. K. Żygulski: Repatrianci na Ziemiach Zachodnich. Studium socjologiczne. Poznań 1962 s. 23—24.

²⁸ Nazwę „autochton” stosuje się w niniejszej pracy tylko w odniesieniu do ludności, która wywodzi się z dawnych rodzin na Warmii, nie zaś z rodzin, które napłynęły na Warmię po roku 1945. W tym samym znaczeniu używa się nazwy „Warmiak”, „ludność rodzima”, „tubylcza”. Inne użycie tych terminów w każdym przypadku wyjaśnia kontekst. Na temat różnych znaczeń nazwy „autochton” por. Z. Dulczewski: Autochtonizacja ludności na Ziemiach Zachodnich. W: Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich. Poznań 1961 s. 13—15.

żeństwach stanowiło dowód, że się jest dobrym chrześcijaninem”.²⁹ Interesujące więc jest zjawisko, jak obecnie przedstawia się stan praktyk religijnych na Warmii w kontekście zmienionych warunków społeczno-gospodarczych i kulturalnych.

Artykuł nie ogranicza się tylko do ukazania faktycznego stanu praktyk religijnych; dalszym zadaniem badawczym jest przedstawienie struktury praktyk religijnych i to w dwóch płaszczyznach, mianowicie z jednej strony — wśród katolików warmińskich jako pewnej całości, z drugiej zaś — wśród warmińskich parafii. Obydwie struktury będą z kolei stanowić podstawę do przedstawienia religijnej typologii katolików i parafii warmińskich. W miarę możliwości zwróci się także uwagę na korelacje pomiędzy praktykami religijnymi a niektórymi czynnikami społecznymi oraz na uwarunkowania praktyk religijnych w poszczególnych parafiach warmińskich.

Analiza zgromadzonego materiału empirycznego, będzie oparta na dwóch hipotezach generalnych, które stanowiły punkt wyjścia w prowadzonych badaniach nad praktykami religijnymi, a mianowicie: 1) im mniej w parafii jest ludności napływowej, tym większa jest stopa procentowa praktyk religijnych i odwrotnie; 2) im parafia jest bardziej rolnicza, tym więcej katolicy spełniają praktyki religijne i na odwrót.

Badania praktyk religijnych w południowej Warmii zostały przeprowadzone w latach 1961—1964. W toku tych badań zgromadzono następujące materiały:

1. Ważniejsze rozprawy naukowe i publicystyczne, zamieszczone w miejscowej prasie, lub wydane samoistnie, dostępne statystyki dotyczące omawianego regionu, materiały zgromadzone w archiwach parafialnych i w archiwum Warmińskiej Kurii Biskupiej w Olsztynie.

2. Ankieta rozesłana do wszystkich proboszczów w r. 1961, składająca się ze 106 pytań, obejmujących całokształt życia społeczno-religijnego parafii. Kwestionariusz ten został uzupełniony wywiadami przeprowadzonymi ze wszystkimi proboszczami. Pomimo wnikliwej rozmowy z proboszczami i wykorzystania ich notatek oraz ksiąg parafialnych, nie wszystkie uzyskane statystyki, mają bezwzględny charakter. Niestety, niektórzy proboszczowie nie mają wystarczającej orientacji w zakresie własnej parafii nawet w sprawach czysto religijnych.

3. W każdej parafii zostały przeprowadzone badania frekwencji na niedzielnej mszy metodą liczenia szacunkowego. Były one realizowane jednocześnie w całym regionie, a nawet w całej diecezji, w przeciętne

²⁹ „Diese Art von Erziehung bringt es mit sich, dass in weiten Kreisen unseres Volkes die Ansicht verbreitet ist, dass schon das bloße Mitmachen solcher Uebungen und kirchlichen Veranstaltungen das Zeichen eines guten Christen sei”. *Mechanischer Katholizismus. Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 1928 s. 131; A. Rogalski: Kościół katolicki na Warmii i Mazurach. Warszawa 1956 s. 355—358; Greinacher: L'évolution de la pratique religieuse s. 345—355.

niedziele roku na wszystkich mszach św., zarówno w kościołach parafialnych, jak i dojazdowych. Terminy liczenia obecnych na mszy św. były następujące: 29. IV. i 4. XI. 1962; 28. IV. i 22. IX. 1963; 26. IV. 1964. (Ta ostatnia niedziela była częściowo nieudana ze względu na nieprzewidziany dzień pracy). Jakkolwiek liczenia dokonywali sami proboszczowie przy pomocy odpowiednio dobranych do tego ludzi, podane przez nich szacunki traktuje się na ogół jako wiarygodne. Wiarygodność tę wzmacnia fakt, że autor zadał sobie trud i w większości parafii, nieraz nawet dwukrotnie, sam liczył obecnych na mszach. Kwestionariusz zawierał zróżnicowanie na mężczyzn i kobiety w wieku od 15 lat w zwyż oraz dzieci w wieku szkolnym. W sumie z każdej parafii wpłynęło 5—6 kwestionariuszy.

4. Dalej, należy wymienić ankietę, która została przeprowadzona w 11 parafiach, wytypowanych według dwóch kryteriów: zróżnicowania ludnościowego i rolniczego charakteru parafii. Badania poprzedziły wywiady, na podstawie których z obydwu punktów widzenia przeprowadzono typologię wszystkich parafii. W każdym przypadku w ramach poszczególnych typów uwzględniono przynajmniej 1/3 parafii. Ankietę rozprawdano w ciągu roku 1963, głównie na wiosnę i w jesieni. Sposób rozprawdania ankiety był następujący: w dowolną niedzielę, po uprzednim wyjaśnieniu z ambony, doręczono wszystkim obecnym na mszy św., oprócz dzieci szkolnych ankietę składającą się z 37 pytań, dotyczącą religijności badanych. Ankietę wypełniano w ciągu tygodnia, a w najbliższą niedzielę zwracano ją do puszki z napisem „Ankieta”, znajdującej się w przedsionku kościoła. Jedyne w dwóch przypadkach ankieta częściowo zawiodła ze względu na szczególną podejrzliwość parafian. Na ogólną liczbę obecnych w kościołach podczas rozdawania ankiety, wynoszącą 6.321 osób w kategorii wieku od 15 lat w zwyż, było 2.287 zwrotów, z czego nadawało się do wykorzystania 1914. W sumie stanowi to 30% ogółu rozdanych ankiet. Trzeba stwierdzić, że ankieta nie stanowi wystarczającej próbki do ustalenia reprezentacji całej badanej populacji. Zaważył na tym już sam fakt, że była ona rozprawdana w kościołach wśród uczestników niedzielnej mszy. Wiadomo zaś, że w każdej parafii część katolików nie uczęszcza w niedzielę do kościoła. Wydaje się jednak, że można ją uznać za reprezentatywną dla katolików niedzielnych, tj. dla tych, którzy bardziej lub mniej systematycznie biorą udział w niedzielnej mszy św., ponieważ rozprawdzano ją wśród wszystkich obecnych na mszach. Niektórzy zabierali nawet po kilka egzemplarzy ankiety dla domowników nieobecnych w kościele. Omawiana ankieta odda szczególne usługi łącznie z innymi materiałami przy ustalaniu korelacji⁵⁰

⁵⁰ Por. J. P. Guilford: Podstawowe metody statystyczne w psychologii i pedagogice. Warszawa 1964. Wyd. 2. (Z jęz. angielskiego tłumaczył J. Wojtyński).

pomiędzy praktykami religijnymi a czynnikami społecznymi, jak płeć, wiek, pochodzenie regionalne, dojazd do pracy w mieście.

5. Na osobną uwagę zasługują wywiady i obserwacje. Wywiady według ustalonego kwestionariusza pytań zostały przeprowadzone ze wszystkimi starszymi księżmi miejscowego pochodzenia, z miejscową inteligencją warmińską oraz z niektórymi ludźmi w różnych parafiach. W sumie zebrano ich 200, nie licząc 412 wywiadów na temat wiedzy religijnej. Oprócz wywiadów jawnych, przeprowadzono także wiele wywiadów ukrytych na różne interesujące tematy oraz poczyniono szereg obserwacji, w tym obserwacji uczestniczącej w czasie wypełniania różnych praktyk religijnych.

6. Osobne źródło stanowią protokoły wizytacji kanonicznych. Wizytacje są pewnego typu badaniami faktycznego stanu religijności parafii. W diecezji warmińskiej problem wizytacji został należycie postawiony dopiero po roku 1956 i od tego czasu datują się protokoły odbywanych wizyt. Niestety rzecz co najmniej uderzająca, że na ogół mogą one służyć tylko w minimalnym stopniu jako źródło pomocnicze do badań nad religijnością parafii. Tłumaczy się to chyba faktem, że podczas wizytacji parafia przedstawia się jak w wielkie święto lub w odpust parafialny.

Biorąc pod uwagę omówione powyżej źródła, wydaje się, że zgromadzony materiał stanowi wystarczającą podstawę do przeprowadzenia analizy faktycznego stanu praktyk religijnych na terenie południowej Warmii.

W diecezji warmińskiej znajdują się trzy regiony, w których koncentruje się rodzima ludność polska — na Warmii, Mazurach i Powiślu.³¹ Przed II wojną światową ludności tej było w sumie około 500.000.³² W pierwszych latach po wojnie, jak podają statystyki,³³ pozostało w obecnych granicach Diecezji około 220.000 autochtonów, w tym około 120.000 Niemców i około 100.000 Polaków. Podane liczby nie są ścisłe, ponieważ trudno było w tym okresie zebrać jakieś dokładniejsze dane o stanie i strukturze narodowościowej ludności.³⁴ Zresztą nie tylko władze kościelne, ale także władze państwowe, nie dysponują wystarczająco wiarygodną statystyką z okresu bezpośrednio powojennego.

Pomimo, że tak niewiele ludności etnicznie polskiej znalazło się

Na s. 208 autor podkreśla, że pomimo tendencyjności próby, może ona służyć za podstawę do przeprowadzenia korelacji, gdyż wpływ tendencyjności na korelacje jest mniejszy niż np. na średnie.

³¹ Por. W. Wrzesiński: *Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920—1939*. Poznań 1963 s. 15.

³² Tamże s. 24.

³³ Dane, dotyczące liczby autochtonów i ich zróżnicowania narodowościowego, oparte są na statystykach Warmińskiej Kurii Biskupiej w Olsztynie. Archiwum Kurii Warmińskiej (w dalszym ciągu cytuję AKW) teczka: „Statystyki 1945—1950”.

³⁴ Powodem wspomnianej trudności była olbrzymia fluktuacja ludności woj. olsztyńskiego podczas frontu i w pierwszych latach po wojnie.

w wyzwolonej ojczyźnie, część z nich wyjeżdżała stopniowo za Odrę. Powody wyjazdu były różne. Trudno byłoby je na tym miejscu szerzej omawiać.

Etnicznie polska ludność w Diecezji Warmińskiej, na skutek historycznych uwarunkowań, jest wyznaniowo podzielona na katolików i ewangelików.³⁵ Katolicy skupiają się na Warmii i Powiślu, ewangelicy na Mazurach. Najwięcej katolików polskiego pochodzenia pozostało na Warmii. Stąd też w badaniach zwrócono uwagę na tę właśnie grupę autochtonów.

Jak wykazują rozprawy naukowe historyków,³⁶ polska ludność rodzima z mniejszym lub większym nasileniem, występowała zawsze na terenie Warmii w powiecie olsztyńskim oraz w południowej części powiatu reszelskiego (obecnie biskupieckiego). Była to przeważnie ludność chłopska i robotnicy rolni. W miastach, zwłaszcza w Olsztynie,³⁷ w większości skupiali się Niemcy. Etnicznie polska ludność prawie do ostatniego wieku zachowywała poczucie przynależności do narodu polskiego. Później jednak na skutek postępującej akcji germanizacyjnej, część tej ludności, szczególnie młode pokolenie, traci stopniowo poczucie polskości. Największe nasilenie germanizacji przypada na okres panowania hitleryzmu. W wyniku intensywnej akcji germanizacyjnej, niejednokrotnie połączonej z terrorem, olbrzymia większość Warmiaków, którzy znaleźli się w powojennej Polsce, nie miała skryształizowanego poczucia przynależności do narodu polskiego. Ludzie ci w toku prowadzonych rozmów sami często podkreślali, że z przeszłością wiąże ich tylko „wiara i gadka ojców”; w rzeczywistości nie czują się ani Polakami, ani Niemcami, tylko Warmiakami. Obok tej olbrzymiej grupy ludzi, można jeszcze wyróżnić w całej zbiorowości Warmiaków dwie cienkie warstwy, z których jedna miała zdecydowanie wypracowane poczucie polskości, za co musiała ponieść

³⁵ Ludność należącego do Polski w XVI wieku Palatynatu Malborskiego i Biskupstwa Warmińskiego pozostała katolicka, ludność Prus Książęcych natomiast przeszła na protestantyzm.

³⁶ Por. J. Obłąk: Język polski w kościołach i szkołach na Warmii w pierwszej połowie XIX wieku. *Zapiski Historyczne* 1957 z. 1—3 s. 175—189; tenże: Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w Diecezji Warmińskiej w latach 1800—1870. *Lublin* 1960 s. 22; 42 nn.; 93—94; tenże: Sprawa polska ludności katolickiej na terenie Diecezji Warmińskiej w latach 1870—1914. *Nasza Przeszłość* 1963 t. 18 s. 35—138; J. Wojtkowski: Zasięg terytorialny języka polskiego w kazaniach na Warmii i Powiślu według akt wizytacyjnych diecezji warmińskiej z lat 1839—1858. *Warmińskie Archiwum Diecezjalne* sygn. H. 211; tenże: Zasięg języka polskiego w kazaniach na Warmii od 1839—1858. *Roczniki Humanistyczne* 1953 z. 4 s. 217—236; W. Barczewski: Geografia polskiej Warmii. *Olsztyn* 1918 s. 30—75; *Wrzesiński*, jw. s. 15 nn.

³⁷ Były długoletni dziekan i proboszcz olsztyński, obecnie emeryt, ks. Jan Hanowski, podczas jednej z rozmów oświadczył, że około roku 1935 wszyscy spowiednicy w okresie wielkanocnym rachowali przy pomocy liczników penitentów spowiadających się w języku polskim. W sumie naliczono ich wówczas 1.100 osób. W tym czasie Olsztyn liczył około 28.000 katolików. *Wywiad* nr 51.

wiele ofiar i cierpień, łącznie z deportacją do obozów koncentracyjnych;³⁸ druga zaś całkowicie zniemczała, z polskości pozostało jej tylko, często zdeformowane polskie nazwisko.³⁹

Przeprowadzone w ostatnich latach badania terenowe na południu Warmii, pozwoliły na ustalenie, że autochtoni, koncentrują się w 25 parafiach (w tym jedna placówka duszpasterska — Dajtki, kanonicznie przynależna do parafii św. Jakuba w Olsztynie), rozłożonych w czterech dekanatach: Olsztyn Południe, Olsztyn Północ, Barczewo i częściowo Biskupiec Warmiński. Teren ten pokrywa się na ogół z nakreślonym przez historyków zasięgiem języka polskiego, używanego w przeszłości w kazaniach i pieśniach religijnych. Jedynie w dwóch parafiach warmińskich zamieszkuje ludność autochtoniczna o pochodzeniu raczej niemieckim, mianowicie w Sętalu i Węgoju. We wszystkich badanych parafiach znajduje się obecnie od około 50 do 95% autochtonów. Poza tym terenem spotyka się jeszcze w innych parafiach pojedyncze, zmieszane z ludnością naplywową, rodziny warmińskie, jak w Leginach, Kolnie, Reszlu itd. W badaniach trudno byłoby je jednak uwzględnić.

W szczególności wśród badanej populacji ustalono następujące typy parafii:⁴⁰

- Typ I — około 50% autochtonów:
Barczewo, Biesowo, Biskupiec Warm., Nowe Kawkowo.
- Typ II — około 60% autochtonów:
Gryżliny, Klebark Wlk., Lamkowo.
- Typ III — około 70% autochtonów:
Barczewko, Dajtki, Gutkowo, Purda Wlk., Sętal.
- Typ IV — około 80% autochtonów:
Bartąg, Brąswałd, Dywity, Jonkowo, Klewki, Ramsowo, Stanclewo.
- Typ V — około 90% autochtonów:
Butryny (95%), Gietrzwałd, Giławy, Sząbruk, Węgój, Wrzesina.

Jak widać z zestawienia w tej chwili jeszcze w większości parafii przeważa ludność autochtoniczna. W sumie obejmuje ona około 38.000 (tj. 67%) ogółu badanej zbiorowości. Pozostała część ludności, około 18.600 (tj. 33%), to głównie repatrianci ze wschodu (najwięcej z Wileńszczyzny) i osadnicy z centralnej Polski (najwięcej z Warszawskiego

³⁸ Podczas narodowego spisu ludności w Niemczech z dn. 17 maja 1939 r. żądano od Warmiaków, aby poświadczyli nie tylko swoją przynależność państwową, ale i narodową. Trzeba było wówczas bohaterstwa, aby się przyznać do polskości.

³⁹ Informacja dr B. Wilamowskiego z Olsztyna; M. Lengowski: Ostatnia nadzieja. *Słowo Powszechne*, Dodatek *Słowo na Warmii i Mazurach* 1957 nr 7.

⁴⁰ Źródła: Statystyki i materiały zgromadzone z poszczególnych parafii w r. 1963.

i Białostockiego). Na ogół nie spotyka się na tym terenie reemigrantów z Zachodu, zresztą mało ich jest w woj. olsztyńskim. Niewielu jest także osadników z akcji „W”. Wspomniana akcja została przeprowadzona głównie w miesiącach od maja do lipca 1947 r., a więc w czasie, kiedy południowa Warmia była już na ogół zaludniona. Pierwotny plan nie przewidywał możliwości rozmieszczenia ich w miejscowościach zamieszkałych przez ludność rodzimą. W większości zostali oni skierowani do północnych powiatów woj. olsztyńskiego. Później jednak, ze względu na duży napływ ludności w ramach akcji „W”, początkowe rygory zostały rozluźnione i część z nich osiedliła się także na terenach zamieszkałych przez autochtonów.⁴¹

Na ogólną liczbę badanej zbiorowości wynoszącą 56.600 osób, na powiat olsztyński, z wyłączeniem parafii Frączki, przypada z tego 42.700, a na powiat biskupicki, w ramach którego uwzględniono tylko 4 parafie, przypada 13.900.⁴²

Pod względem struktury płci i wieku, omawiana populacja jest bardziej zróżnicowana niż ludność w innych rejonach Polski, a nawet w samym woj. olsztyńskim. W powiecie olsztyńskim, gdzie w większości mieszkają autochtoni, na 100 mężczyzn przypada 108 kobiet (wskaźnik najwyższy w całym województwie), podczas gdy w powiecie biskupickim, gdzie autochtoni stanowią mniejszość, na 100 mężczyzn przypada 103 kobiety. W całym województwie natomiast na 100 mężczyzn przypada 104 kobiety.⁴³ Fakt pewnej rozpiętości w piramidzie płci tłumaczyć należy stratami, jakie rodzima ludność warmińska poniosła w czasie wojny. Prawie wszyscy mężczyźni w wieku poborowym służyli w armii hitlerowskiej; część z nich zginęło w czasie działań wojennych⁴⁴ lub wraz z armią niemiecką dostało się do niewoli względnie przeszło za Odrę. W wyniku tego, w każdej parafii warmińskiej nie tylko zaraz po wojnie, ale jeszcze obecnie jest znaczny odsetek samotnych kobiet, zwłaszcza wdów. Utało się nawet wśród Warmiaków powiedzenie: „babka wdowa, córka wdowa i wnuczka wdowa”.

⁴¹ Informacja dr B. Wilamowskiego z Olsztyna.

⁴² Rocznik Statystyczny Województwa Olsztyńskiego 1962. Olsztyn 1962 s. 25 podaje, że ludność powiatu olsztyńskiego według stanu w dniu 31. XII. 1961 wynosiła 43.900. Odejmując od tej liczby 1.200 mieszkańców przypadających na parafię Frączki, otrzymujemy 42.700. Trudniej byłoby w ten sposób sprawdzić dane, odnoszące się do powiatu biskupickiego. Wydaje się jednak, że podana liczba mieszkańców czterech parafii przynależnych do tego powiatu, nie budzi wątpliwości.

⁴³ Tamże s. 26.

⁴⁴ W Księgach Zmarłych z r. 1945, a w niektórych parafiach także na tablicach wystawionych w kościele figurują długie kolumny nazwisk osób, które poległy na wojnie lub podczas działań frontowych na Warmii, np. w parafii Bartąg wmurowana w ścianę w przedsionku kościoła tablica zawiera nazwiska 154 osób, przeważnie mężczyzn, którzy zginęli w latach 1939—1945. Księga Zmarłych w tej parafii podaje za rok 1945, 118 zmarłych, podczas gdy przeciętnie umiera tam co roku 15—20 osób.

Oprócz struktury płci, także struktura wieku badanej populacji przedstawia się niekorzystnie. Ilustrację obydwu tych struktur łącznie ukazuje poniższa tabelka: ⁴⁵

Nazwa powiatu i grupy wieku	Liczba zamieszkałej ludności								
	ogółem			w miastach			we wsiach		
	M	K	Og.	M	K	Og.	M	K	Og.
Biskupiec Warm.									
Poniżej 16 lat	9.300	9.000	18.300	3.160	3.000	6.160	6.140	6.000	12.140
16—59 lat	10.260	11.460	21.720	3.520	3.860	7.380	6.740	7.600	14.340
60 i w. lat	1.440	1.800	3.240	420	500	920	1.020	1.300	2.320
wiek nieustal.	—	—	—	—	—	—	—	—	—
O g ó ł e m	21.000	22.260	43.260	7.100	7.360	14.460	13.900	14.900	28.800
Olsztyn									
Poniż. 16 lat	8.100	7.920	16.020	940	860	1.800	7.160	7.060	14.220
16—59 lat	10.540	12.840	23.380	940	1.320	2.260	9.600	11.520	21.120
60 i w. lat	1.920	2.440	4.360	140	160	300	1.780	2.280	4.060
wiek nieustal.	—	20	20	—	20	20	—	—	—
O g ó ł e m	20.560	23.220	43.780	2.020	2.360	4.380	18.540	20.860	39.400

Z zestawienia wynika, że najbardziej liczne z pewną przewagą płci męskiej, zarówno w mieście jak i na wsi, są roczniki powojenne. Dzieci i młodzież w wieku do 16 lat stanowią w powiecie biskupieckim 42,3%, a w powiecie olsztyńskim 36,6% całej populacji.⁴⁶ W obydwu dalszych kategoriach wieku, tj. od 16 do 59 oraz 60 i więcej lat, kobiety przeważają nad mężczyznami, przy tym w ogólnej populacji na pierwszą kategorię wieku przypada w pow. biskupieckim 50,2%, w pow. olsztyńskim 53,4%, na drugą zaś, w pow. biskupieckim 7,5%, w pow. olsztyńskim 10,0%. Uderza fakt, że stosunkowo mało jest ludzi w wieku produkcyjnym, natomiast dosyć dużo spotyka się starców.

Omawiana ludność w większości zamieszkuje na wsi. Z ogólnej sumy 56.600 osób, na wieś przypada 46.200 (81,6%), na miasto tylko 10.400 (18,4%). Wyłączając miasto Olsztyn, którego w zasadzie, poza pewnymi wyjątkami nie uwzględniano w prowadzonych badaniach, pozostają dwa małe miasta — Barczewo (4.600 mieszkańców) i Biskupiec Warmiński (5.800 mieszkańców).⁴⁷ Jednakże i te miasta, jako parafie, ze względu na to, że należy do nich po kilkanaście wiosek, mają charakter miejsko-

⁴⁵ Źródła: Dane te uzyskano w r. 1963 w wyniku obliczeń metodą reprezentacyjną przez GUS.

⁴⁶ W woj. olsztyńskim w latach powojennych zawsze był wysoki wskaźnik przyrostu naturalnego. Obecnie wynosi jeszcze dla obydwu badanych powiatów 22,1‰, a dla całego województwa 21,2‰. Por. Rocznik Statystyczny s. 29; W. Korycka: Konferencja poświęcona współczesnej problematyce demograficznej województwa olsztyńskiego. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1963 s. 651—655.

⁴⁷ Rocznik Statystyczny s. 27.

wiejski. Dlatego w przeprowadzonej poniżej typologii nie uwzględniano kategorii wieś — miasto, lecz kategorie ludność rolnicza i pozarolnicza.

Biorąc pod uwagę procent ludności zatrudnionej w rolnictwie, wyróżniono następujące typy parafii:⁴⁸

- Typ I — około 40% mieszkańców parafii pracuje w rolnictwie:
Bartąg, Dajtki, Gutkowo, Klebark Wlk.
- Typ II — około 50% mieszkańców parafii pracuje w rolnictwie:
Biesowo, Biskupiec, Brąswałd, Dywity, Gryżliny, Purda Wlk., Ramsowo.
- Typ III — około 60% mieszkańców parafii pracuje w rolnictwie:
Barczewo, Klewki, Węgój, Sząbruk.
- Typ IV — około 70% mieszkańców parafii pracuje w rolnictwie:
Gietrzwałd, Giławy, Jonkowo, Wrzesina.
- Typ V — około 90% mieszkańców parafii pracuje w rolnictwie:
Barczewko, Butryny, Lamkowo, Nowe Kawkowo, Sętań, Stanclewo.

W sumie ludność rolnicza na badanym terenie stanowi około 50%. Najmniej mieszkańców zatrudnionych jest w rolnictwie w parafiach podmiejskich względnie w tych parafiach, gdzie na miejscu lub w pobliżu istnieją inne źródła zatrudnienia. W większości pracują oni w przemyśle, rzemiośle, administracji, leśnictwie, rybactwie i handlu. Ze wszystkich parafii mniejszy lub większy odsetek ludności w wieku produkcyjnym dojeżdża do miejsca pracy.

W parafiach bardziej od miasta oddalonych, zwłaszcza tam, gdzie nie ma dogodnych środków komunikacyjnych i innych możliwości zatrudnienia w pobliżu, większość mieszkańców pracuje w gospodarstwach indywidualnych; jedynie nieliczna grupa ludności zatrudniona jest w gospodarstwach uspołeczniionych.⁴⁹ Rodzima ludność warmińska gospodarzy się lepiej, aniżeli napływowa. Pod tym względem utarły się nawet wśród Warmiaków pewne stereotypowe opinie o ludności napływowej. Jeśli przyjezdni dobrze się gospodarzą, Warmiacy darzą ich szacunkiem i uważają za „swoich”. Częściej jednak tego rodzaju pozytywna ocena spotyka repatriantów ze Wschodu niż osadników z centralnej Polski. Jakkolwiek obecnie gospodarstwa autochtonów bardziej są rozdrobnione i może niekiedy prosperują gorzej niż przed wojną,⁵⁰ to jednak w obec-

⁴⁸ Źródła: Statystyki i materiały zgromadzone z poszczególnych parafii w r. 1963.

⁴⁹ W r. 1961 było w pow. biskupieckim 35 PGR, w pow. olsztyńskim 36 PGR, a w całym województwie olsztyńskim 797 PGR. Rocznik Statystyczny s. 146.

⁵⁰ Przed wojną w Prusach Wschodnich na północy dominowała wielka (ponad 500 ha) i średnia (100—500 ha) własność, na południu mała własność (2—100 ha), w tym najwięcej gospodarstw było w granicach 5—20 ha. Ziemie gorsze są na południu Warmii niż na północy. Obok ziemi ornej, gospodarstwa obejmowały całe łąki i lasów.

nych warunkach otwarły się dla nich inne, pozarolnicze źródła zatrudnienia, wskutek czego wzrosły także możliwości utrzymania. W sumie można powiedzieć, że w tej chwili ludność warmińska żyje bardziej dostatnio niż przed wojną.⁵¹

Większość autochtonów ma ukończoną szkołę podstawową. Pod tym względem gorzej przedstawia się ludność napływowa, a zwłaszcza repatrianci ze Wschodu. Natomiast wśród Warmiaków zawsze było mało inteligencji ze średnim i wyższym wykształceniem. Niedobory te odczuwa się także obecnie, mimo lepszych, w porównaniu z okresem przedwojennym, warunków kształcenia się. Młodzież kształcąca się obecnie w liczbie po kilkanaście lub kilkadziesiąt osób z każdej parafii, nastawiona jest przeważnie na praktyczne zdobycie zawodu. Tylko nieliczna grupa spośród niej uczęszcza do szkół średnich ogólnokształcących, a jednostki zapisują się na wyższe studia. Sytuację tę w pewnym sensie ilustruje ankieta przeprowadzona ostatnio na południowej Warmii. Na 1914 zebranych ankiet, wyniki w procentach przedstawiają się następująco:

Ludność według regionów	W y k s z t a ł c e n i e				
	nieukończone podstawowe	podstawowe	średnie	wyższe	ogółem
Autochtoni	12,3	78,1	8,7	0,9	100,0
Osadnicy z centralnej Polski	26,0	39,4	29,4	5,2	100,0
Repatrianci	31,4	30,9	32,8	4,9	100,0
Ogółem	16,7	66,4	14,9	2,0	100,0

Pomimo, że wśród autochtonów jest niższy procent osób z wykształceniem średnim i wyższym, ogólnie biorąc, poziomem kultury gospodarczej przewyższają oni ludność napływową. W gospodarstwach ich panuje ład i porządek, w domach czystość, czego nie zawsze można powiedzieć o przyjezdnych. Nawet z zewnętrznego wyglądu można od razu stwierdzić różnicę pomiędzy ludnością napływową a Warmiakami, na korzyść tych ostatnich.

Badana ludność na ogół korzysta ze środków konsumpcji kulturalnej. Prawie w każdym domu znajduje się radio, nierzadko też telewizor. Poważna grupa ludzi, zwłaszcza młodzież, nawet dwa i więcej razy w tygodniu uczęszcza na filmy. W powiecie biskupieckim i olsztyńskim funkcjonuje stale lub częściowo po 9 kin, nie licząc kin objazdowych. W r. 1961 kina te odwiedziło 461.000 widzów.⁵² Słabiej przedstawia się

⁵¹ „Przed wojną jak dziecko dostało kawałek świeżego chleba, to już się go nie smarowało, a dzisiaj i taki chleb się smaruje”. Mężczyzna, lat 70, wykształcenie wyższe humanistyczne. Wywiad nr 60.

⁵² Rocznik Statystyczny s. 265.

czytelnictwo prasy i książek. Na terenie pow. biskupieckiego jest czynnych 15 bibliotek i 61 punktów bibliotecznych, liczących w sumie 77.200 woluminów. Skorzystało z nich w 1961 r. 6.200 czytelników (141 na 1.000 mieszkańców). W powiecie olsztyńskim zaś znajduje się 17 bibliotek i 53 punkty biblioteczne, z których w r. 1961 korzystało 3.800 czytelników (86 na 1.000 mieszkańców). W całym województwie na 1.000 mieszkańców było wówczas 127 czytelników.⁵³ Widać z tego, że ludność autochtoniczna, która w pow. olsztyńskim zdecydowanie przeważa, mniej interesuje się polską książką.

W każdej większej wiosce znajduje się świetlica, która skupia tamtejszą młodzież. Zwykle w sobotę lub w niedzielę odbywają się w niej zabawy („potańcówki”). Stwierdza się na ogół, że poziom zabaw stale się podnosi, choć zdarzają się jeszcze bójkki wśród młodzieży męskiej. Przyczyną ich jest najczęściej alkohol. Autochtoni narzekają, że „ludność napływowa nauczyła ich pijaństwa; dawniej pili przeważnie „psiwo”, a teraz wino i wódkę”.⁵⁴ Statystyki M. O. z r. 1961 wykazują, że więcej przestępstw było w pow. olsztyńskim (691) niż w pow. biskupieckim (614).⁵⁵ Wprost przeciwnie przedstawiają się wykroczenia, gdy chodzi o sprawy karno-administracyjne. Do Kolegiów Karno-Administracyjnych w tym samym roku wpłynęło w pow. biskupieckim 673, w pow. olsztyńskim 326; w tym najwięcej za pijaństwo, zakłócenie porządku i spokoju publicznego.⁵⁶

Charakterystyczne jest zjawisko, że pomimo trwającego od lat procesu integracji, ludność autochtoniczna zachowuje pewną odrębność. Jest ona najbardziej zwartą grupą, obok osadników z akcji „W”, w całym woj. olsztyńskim. Obserwuje się wprawdzie pewne obiektywne fakty, świadczące o stopniowym scalaniu się jej z ludnością napływową, jak wspólny pobyt w szkole, praca w jednej instytucji, wzajemna pomoc sąsiedzka, wspólny udział w uroczystościach rodzinnych i kościelnych itp., ale w większości odnoszą się one do młodszego pokolenia Warmiaków. Starsze pokolenie kryje w sobie zadawnione rany z okresu bezpośrednio powojennego. Utrzymywane przez nie styczności z ludnością napływową, mają raczej charakter zewnętrzny, bez wewnętrznego przekonania. Na tym tle uderza szczególnie wskaźnik małżeństw mieszanych — autochtonów z ludnością napływową, na które nie miały wpływ wywiera starsze pokolenie, rodzice, często niechętni tego typu małżeństwom. A oto kilka przykładów:⁵⁷

⁵³ Tamże s. 263—265.

⁵⁴ Wywiad nr 60.

⁵⁵ Rocznik Statystyczny s. 299.

⁵⁶ Tamże s. 307.

⁵⁷ Źródło: Dane z kościelnych Ksiąg Małżeństw.

Parafia ⁵⁸ Rok	M a ł ż e ń s t w a					
	tylko auto- chtonów	tylko napływowych	autochton napływowa	napływowy autochtonka	ogółem	
1945—1950	B.	22	17	—	11	50
	D.	12	6	2	11	31
	G.	14	10	—	8	32
	W.	30	19	—	8	57
	Og.	78	52	2	38	170
1951—1955	B.	49	8	—	5	62
	D.	16	3	—	6	25
	G.	34	7	—	3	44
	W.	61	16	—	7	84
	Og.	160	34	—	21	215
1956—1960	B.	46	24	2	7	79
	D.	33	9	1	11	54
	G.	37	17	—	8	62
	W.	64	14	1	11	90
	Og.	180	64	4	37	285
1961—1963	B.	31	9	—	3	43
	D.	3	1	—	—	4
	G.	14	—	—	3	17
	W.	17	6	2	3	28
	Og.	65	16	2	9	92

Jak widać z zestawienia, małżeństwa mieszane nie są nader częstym zjawiskiem na południowej Warmii, zwłaszcza gdy chodzi o małżeństwa autochtonicznej młodzieży męskiej z pannami napływowymi. Warmiacy w większości przejawiają tendencję do małżeństw endogennych, podobnie zresztą jak i napływowi. Biorąc pod uwagę wskaźnik małżeństw mieszanych, można by wysunąć hipotezę, że procesy integracyjne, najbardziej przejawiały się w latach bezpośrednio powojennych i po roku 1956. Podane powyżej fakty, dotyczące małżeństw mieszanych, stwierdza się we wszystkich badanych parafiach.

Pod względem zróżnicowania religijnego badana zbiorowość dzieli się na katolików — 54.150 (95,7%) i innowierców 2.450 (4,3%). Katolicy skupiają się w 24 parafiach i 1 placówce duszpasterskiej. Na nabożeństwa gromadzą się oni w kościołach parafialnych i w 14 kościołach pomocniczych (kaplicach). Niektóre z obecnych kościołów filialnych, jak np. Bartoły Wlk., Orzechowo, były przed wojną samodzielnyimi parafiami. Po wojnie, ze względu na małą ilość katolików, połączono je z parafiami

⁵⁸ Parafie B (Braswald) i G (Giławy) — dane do roku 1963 włącznie. Parafia D (Dajtki) i W (Wrzesina) — dane do roku 1962 włącznie.

sąsiedniami. Aktualnie katolików warmińskich obsługuje 34 księży, w tym trzech miejscowego pochodzenia.

Na badanym terenie znajduje się znany w Polsce ośrodek pielgrzymkowy — Gietrzwałd, duchowa stolica Warmii i Mazur.⁵⁹ Prócz tego, w sąsiedztwie tego terenu znajdują się jeszcze dwa miejsca pielgrzymkowe — Święta Lipka⁶⁰ i Głotowo.⁶¹ Ośrodki te były przez wiele lat miejscami szczególnego przyciągania Warmiaków. Odbywał się tam często żywy ruch pielgrzymkowy, zwłaszcza w postaci tzw. warmińskich „łosier”. Obecnie poważnie zmalało znaczenie Kalwarii Głotowskiej jako miejsca pielgrzymkowego, a do pewnego stopnia zmalało także znaczenie Świętej Lipki; ożywiony ruch pielgrzymkowy datuje się jeszcze w Gietrzwałdzie.

Struktura innowierców przedstawia się następująco:⁶²

Protestanci	1.844
Prawosławni	326
Świadkowie Jehowy	197
Baptyści	50
Żydzi	20
Sabatyci	13

Ogółem 2.450

⁵⁹ Parafia Gietrzwałd powstała w XIV wieku. Dnia 27 czerwca 1877 rozpoczęły się w niej objawienia Matki Boskiej. Od tej chwili Gietrzwałd stał się najważniejszym i najliczniej uczęszczanym sanktuarium Maryjnym na Warmii. W r. 1878 powstała tam pierwsza polska księgarnia na Warmii, założona przez Andrzeja Samulowskiego. W neogotyckim ołtarzu głównym mieści się obraz Madonny z pierwszej połowy wieku XVII. J. Obłąk: Historia parafii warmińskich (maszynopis); tenże: Pani Ziemi Warmińskiej. *Ateneum Kapłańskie* 1957 s. 435.

⁶⁰ Święta Lipka już w XV wieku posiadała kaplicę głośną z pielgrzymek do Matki Boskiej. Na początku XVI wieku była ona kościołem parafialnym. W r. 1524 protestanci zburzyli ją i na jej miejscu postawili szubienicę dla odstraszenia pielgrzymów. Sekretarz królewski Stefan Sadorski wykupił 12 kwietnia 1617 r. Świętą Lipkę z rąk protestanckich i wybudował nową kaplicę. Opiekę nad nią powierzył Jezuitom. Gdy z roku na rok wzrastała ilość pielgrzymów, Jezuiti w r. 1650 osiedlili się w Świętej Lipce i w latach 1687—93 wystawili wspaniałą kościół barokowy. W latach 1722—1909 istniała w Świętej Lipce Szkoła Muzyczna, która przygotowywała organistów dla diecezji. W szkole tej kształcił się także Feliks Nowowiejski. Po II wojnie światowej ilość pielgrzymów w Świętej Lipce wynosiła około 30.000 w czasie głównego odpustu parafialnego. J. Obłąk: Historia parafii warmińskich; J. Kolberg: Geschichte der Heiligelinde. *Zeitschrift fuer die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 1866 s. 28—138, 435—520; Wywiad nr 26.

⁶¹ Parafia Głotowo istniała już w XIV wieku. W tym czasie Głotowo było głośnym miejscem pielgrzymkowym w związku z przedziwnym odnalezieniem Przenajświętszej Hostii, zakopanej w ziemi. Pielgrzymki wzrosły jeszcze za czasów polskich, dlatego zachodziła potrzeba wybudowania nowego kościoła. Zbudowany kościół był konsekrowany w r. 1726 przez biskupa Krzysztofa Szembeka ku czci Najświętszego Zbawiciela i św. Floriana. Wielki ołtarz pochodzi z r. 1726. W bocznym ołtarzu od dawna była kopia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. W wieku XIX Głotowo zatraciło charakter miejsca pielgrzymkowego ku czci Najśw. Sakramentu, natomiast po wybudowaniu w latach 1880—97 Kalwarii zaczęło znowu przyciągać czcicieli Męki Pańskiej. J. Obłąk: Historia parafii warmińskich; A. Runwald: Das Kirchspiel Glottau. Guttstadt 1931.

⁶² Źródło: Statystyki parafialne z r. 1963.

Rozmieszczeni są oni prawie po wszystkich parafiach. Ogółem na badanym terenie mają 9 świątyń, w tym 8 ewangelickich i 1 baptystów. Obsługują je, poza jednym przypadkiem, duchowni dojeżdżający z innego terenu. Jehowici i sabatyści na modlitwy zbierają się w różnych domach prywatnych. Niektóry innowiercy, zwłaszcza prawosławni wyjeżdżają w swoje święta do większych ośrodków.

Protestanci najbardziej licznie występują w parafiach graniczących z Mazurami. Liczba ich stale maleje. W każdej parafii zdarzają się przypadki przechodzenia z protestantyzmu a niekiedy i z prawosławia na katolicyzm. Mało jest jednak konwersji na skutek wewnętrznego przeżycia. Najczęściej przyczyną nawrócenia jest ślub z partnerem wyznania katolickiego. Nawrócenia te są mało wartościowe, często kończą się obojętnością religijną. Bywają też, choć sporadycznie, odwrotne przypadki przechodzenia katolików na protestantyzm lub prawosławie, również z okazji małżeństwa ze stroną przynależną do innego wyznania.

Spośród wszystkich wyznań i sekt religijnych na Warmii, protestanci i prawosławni są najmniej aktywni. Nie apostołują tak, jak np. Świadkowie Jehowy, sabatyści czy baptyści. Prawosławni zresztą nieraz w ogóle nie pozwalają się rozpoznawać. Znamienny jest fakt, że zawsze na terenie danej parafii apostołują innowiercy z dalszych ośrodków, np. Jehowici z Ostródy i Olsztyna. Autochtoni mniej podatni są na agitację innowierców niż napływowci, zwłaszcza z akcji „W” (greko-katolicy). Dla autochtonów problemy te nigdy nie były obce, bo zawsze żyli w diasporze z protestantami. Religia katolicka i ojczyzna przez całe wieki stanowiły dla nich największą wartość. Dziś niektórzy z nich szczególnie cenią religię. Dlatego wśród autochtonów wypadki przechodzenia na „obcą wiarę” zdarzają się wyjątkowo. Z różnych względów nie przyjmuje się także wśród nich propoganda ateistyczna.

Przedstawiona powyżej ogólna charakterystyka badanej populacji z punktu widzenia narodowościowego, społecznego, gospodarczego, kulturalnego i wyznaniowego, nie wyczerpuje całokształtu problematyki związanej z Warmiakami. Wydaje się jednak, że jest ona w zupełności wystarczająca do wnikięcia w postawione na wstępie zagadnienie zróżnicowania praktyk religijnych — zarówno wśród katolików warmińskich jak i w poszczególnych parafiach południowej Warmii.

II. STAN I TYPOLOGIA PRAKTYK RELIGIJNYCH

Zasada podziału praktyk religijnych według stopnia ich obowiązkowości, wprowadzona do socjologii religii przez Le Bras, wymaga w niniejszej pracy pewnego uzupełnienia. W naszych warunkach istotne znaczenie ma nie tylko to, jakie praktyki religijne spełniają katolicy, ale

także jak często i w jakim stopniu. Chodzi więc, oprócz obowiązkowości, o częstotliwość i intensywność wypełnianych praktyk.

W oparciu o powyższe kryteria, zostaną omówione najpierw praktyki obowiązkowe jednorazowe, spełniane przez katolika jeden raz w przełomowych momentach jego życia biologicznego i społecznego oraz praktyki obowiązkowe-regularne i nieregularne, nałożone na katolika przykazaniami kościelnymi. Następnie zaś — praktyki regularne i nieregularne nadobowiązkowe, z których jedne mają charakter ogólnokościelny, drugie natomiast regionalny. Te ostatnie zajmują szczególną pozycję w analizie faktycznego stanu religijności Warmiaków. Rezultatem tych rozważań będzie przedstawienie typologii religijnej w aspekcie praktyk tak katolików jak i parafii warmińskich.

Do praktyk jednorazowych zalicza się chrzest dziecka, pierwszą komunię, bierzmowanie, ślub kościelny i pogrzeb katolicki. Wszystkie te praktyki nie tylko świadczą o lojalności katolika wobec Kościoła i religii, ale także wywołują pewne zmiany w jego sytuacji życiowej i społeczno-religijnej. Chrzest wprowadza mieszkańca parafii do społeczności religijnej, lokalnej i ogólnokościelnej, pogrzeb wyprowadza z tych społeczności. Pierwsza komunie św. i bierzmowanie wpływają na zmianę pozycji w grupie parafialnej, ślub kościelny wprowadza w nowy stan życiowy. Z praktykami jednorazowymi łączą się także inne, dodatkowe praktyki religijne. Z chrztem dziecka łączy się wywód matki, z pierwszą komunią, bierzmowaniem i małżeństwem katolickim — katechizacja przygotowująca petentów do godnego ich przyjęcia; z pogrzebem zaopatrzenie ostatnimi sakramentami i wyprawa na drogę wieczności. Wszystkie praktyki jednorazowe, poza bierzmowaniem, które ma charakter masowy, związane są z zewnętrznymi uroczystościami domowymi.⁶³ Uroczystości te bardzo często nabierają regionalnego folkloru i w różnych rejonach Polski rozmaicie są obchodzone. Na Warmii z chrztem dziecka łączy się „bańkiet”, z pierwszą komunią — „przyjęcie”, z ślubem kościelnym — „wesele”, z pogrzebem — „stypa”.

Dawniej chrzest i pierwsza komunie były mniej uroczyście obchodzone. W „bańkietach” czy „przyjęciu” brała udział zwykle najbliższa rodzina. W sposób bardziej uroczysty były obchodzone pogrzeby, a już szczególnie wesela. W uroczystościach tych uczestniczyła nieraz cała wioska. Z praktykami jednorazowymi, zwłaszcza z chrztem⁶⁴ i weselem,⁶⁵

⁶³ Ciupak, jw. s. 280 n.

⁶⁴ „Po kościelnych ceremoniach nastąpiły „ceremonie” w „kościółku” czyli w karczmie. Tutaj „szyńkorka” przyniosła pierzynki, na które położono dziecko. Potem ojciec i matka chrzestna wypili na pomyślność małego obywatela. Kto miał skłonność do butelki, podpisał sobie porządnie. Ojciec chrzestny starał się matce chrzestnej „zagrzać czuprynę”. Oczywiście nie zawsze mu się to udało, bo były „bziołki”, które w ogóle wódki nie piły. Droga do domu odbyła się z przeskodami. W wiosce bowiem niemal z każdej chaty wybiegały dzieci, wołając:

więzały się na Warmii piękne instytucje zwyczajowe, które częściowo już zaginęły. Zewnętrzny charakter uroczystości bardzo często uzależniony był od zamożności gospodarzy. Rodziny biedniejsze urządzały w domu skromniejsze przyjęcia dla gości. Na wesele jednak, nawet niezamożne rodziny, wydawały wszystko, aby tylko hucznie wypadło.

Obecnie, w związku ze zmianą w sytuacji ekonomicznej Warmiaków, wyrównał się poziom urządzania przyjęć domowych. Nie ma już takiego zróżnicowania na biednych i bogatych jak przed wojną. Zdarza się też, że uroczystości domowe, niezależnie od zamożności gospodarzy, urządzone są skromnie. Warmiacy, jeśli zapraszają gości, to ograniczają się przeważnie do „swoich”. Z przyjezdnych proszą tylko te rodziny, z którymi bardziej się żyli. Autochtoni niejednokrotnie powiązani są stosunkiem pokrewieństwa lub powinowactwa z całą południową Warmią. Dlatego na uroczystościach domowych, oprócz mieszkańców tej samej wioski, spotyka się krewnych i przyjaciół także z dalszych miejscowości. Podczas tych uroczystości, Warmiacy lubią tańczyć, grać w karty, pić alkohol. Autochtonów można jednak odróżnić od napływowych po sposobie konsumpcji alkoholu. To, co napływowcy wypiją w czasie jednej godziny, autochtonom starczy na pół dnia. Odmienne są też przejawy u jednych i u drugich „upicia się”.

Socjologię religii interesuje zjawisko, ile w tej „oprawie” religijno-kulturalnej praktyk jednorazowych, zwłaszcza gdy chodzi o pierwszą komunię i ślub kościelny, jest *sacrum*, a ile *profanum*. Obserwując przygotowanie rodziny, a następnie samo spełnianie tych praktyk i związane z nimi uroczystości domowe, niejednokrotnie odnosi się wrażenie, że poważną rolę odgrywają przy tym czynniki pozareligijne, jak tradycja, prestiż społeczny itp. Zauważa się jakby pewne przesunięcie akcentu z przeżycia i zachowania religijnego, na przeżycie i zachowanie drugorzędne, nie zawsze świadczące o poczuciu *sacrum*.

Stwierdza się też pewne osłabienie poczucia obowiązkowości w wypełnianiu praktyk jednorazowych. Jakkolwiek obecnie na południu War-

„potko, dojcie cółtę (bulka)”. Biada tej matce chrzestnej, która by jadąc z dzieckiem do chrztu, nie zabrała ze sobą bułek. Inne dzieci oczekiwały matkę chrzestną przed domem, gdzie odbywał się „bańkiet”. Tutaj przybyły również starsze dziewczynki, tzw. „psiestunki”. Zarówno one, jak i dzieci, musiały dostać „cółtę”. Pewna pani, która w tych okolicach bywała matką chrzestną, powiadała, że rozdała między dzieci aż dwa kosze bułek. Również pasterz, parobek i „dziewka” (służąca) musieli dostać po bułeczce”. *Życie Młodzieży* 1930 nr 7. Przykład ze wsi Stary Wartembork (Barczewko). Podaję za A. Słiwą: Wywiad nr 73.

⁶⁵ Charakterystyczne były dawniej na Warmii np. zaproszenia na wesela, które odbywały się zawsze we wtorki: „Zapraszał tzw. Placmistrz, we czwartek siadał na przystrojonego w kwiaty konia, sam także z bukietem na piersiach i nakryciem głowy z przewieszoną przez ramię białoczerwoną szarfą wjeżdżał na koniu do izby i wypraszał kręcąc się na koniu w okół izby — Ja konika w boki wtrącam w okół izby się wykrącam. Na cóż mi tu gadać wiele, proszę was tu na wesele” itd. Michał Lengowski: Wywiad nr 74.

mii na ogół wszyscy spełniają te praktyki, to jednak nie przestrzegają ich z takim rygiorem jak dawniej. Gdy chodzi np. o chrzest, przed wojną odbywał się najpóźniej w drugą niedzielę po urodzeniu dziecka, dzisiaj dość często odkłada się go na miesiąc i dłużej; zwykle dlatego, że nie ma czasu albo wystarczającej ilości pieniędzy na przygotowanie „bańkietu”. Podobnie stwierdza się, że tylko od 50 do 90% matek po urodzeniu dziecka udaje się do wywodu. „Przed wojną — powiada Warmiaczka — do wywodu szła każda kobieta, a dziś nie chcą chodzić. Jak się urodziło dziecko, kobieta nie wychodziła z domu, żeby nie przejść przez drogę; pierwszy raz szła dopiero do kościoła po wywód. Z chrztem też każdy robi jak mu się podoba”.⁶⁶ Scharakteryzowane zjawisko w większym stopniu występuje w parafiach podmiejskich niż bardziej odległych od miasta.

Do pierwszej komunii św. przystępują na ogół wszystkie dzieci. Praktykę tę poprzedza dwuletnia katechizacja i końcowy egzamin. Dzieci, które nie złożą egzaminu, przyjmowane są później, poza zasadniczą grupą. Rodzice w większości interesują się postępami dzieci w nauce religii i dokładają starań, aby nie opuszczały lekcji. Coraz bardziej szerzy się jednak pogląd, że zasadnicza formacja religijna dziecka kończy się na przystąpieniu do pierwszej spowiedzi i komunii św. Zainteresowanie rodziców uczącymi się dziećmi słabnie i w następnych latach po pierwszej komunii tylko nieliczne rodziny pozostają w stałym kontakcie z katechetą (10 do 50% w poszczególnych parafiach). Skutkiem tego również znaczny procent dzieci, zwłaszcza ze starszych klas Szkoły Podstawowej opuszcza lekcje religii. Stwierdzają to niekiedy sami rodzice: „Trzeba, żeby proboszcze więcej zajęli się religią dzieci, bo są rozpущzone i częściowo lekceważą sobie religię”.⁶⁷

Bierzmowanie w przekonaniu katolików nie jest tak konieczne jak spowiedź i komunie św. Na Warmii przez wiele lat po wojnie nie zawsze zresztą była okazja do spełnienia tej praktyki. Nagromadzone skutkiem tego w niektórych parafiach zaległości, zostały jednak uzupełnione w ostatnich latach.⁶⁸ Obecnie pozostały tylko jednostki spośród tych, którzy w przewidzianym wieku powinni być bierzmowani. Przyjęcie bierzmowania poprzedza katechizacja, która bardzo często ma tylko powierzchowny i formalny charakter. Toteż nie zawsze przebiega ona pomyślnie, skoro zdarza się, że w protokołach wizytacji kanonicznej, biskupi narzekają na słabą znajomość katechizmu przez bierzmowanych.

Śluby odbywały się dawniej na Warmii prawie w 100% w dzień powszedni i były łączone ze mszą św. Podczas ślubu często cała rodzina

⁶⁶ Kobieta, panna, lat 64, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 151.

⁶⁷ Mężczyzna, żonaty, lat 42, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 169.

⁶⁸ Dzięki aktywizacji wizytacji biskupich po 1956 r. o czym wyżej.

przystępowała do komunii św. Obecnie zwyczaj ten został o tyle zmieniony, że ślub w dzień powszedni, zwłaszcza w parafiach podmiejskich, nie jest już regułą. Często przenosi się go na niedzielę. Zmalała też frekwencja rodziny do komunii św. Ślub poprzedza egzamin z tzw. „większego pacierza” oraz znajomości ważniejszych prawd wiary, zwłaszcza z zakresu sakramentu małżeństwa. Niestety, nie daje on prawie żadnych rezultatów, jak stwierdzono w badaniach wiedzy religijnej.

Po wojnie na Warmii w każdej parafii istnieje znaczny odsetek małżeństw bez ślubu kościelnego. Liczbę ich trudno jest ustalić, ponieważ część z nich, zwłaszcza te małżeństwa, które nie mają kanonicznych przeszkód, przy różnych okazjach, jak np. misje, przyjmują ślub kościelny, część zaś, zamieszkała głównie w PGR-ach, zmienia stale miejsce pobytu. Ogólnie liczba ta kształtuje się w parafiach wiejskich od 10 do 40, a w parafiach miejsko-wiejskich od 100 do 150. Najczęściej są to małżeństwa, które z powodu istniejących przeszkód kanonicznych nie nadają się do uregulowania, choć niektóre z nich czynią starania w tym kierunku. Znaczny procent tych małżeństw tworzą kobiety-autochtonki i mężczyźni-napływowci, zwykle żonaci. Wyjaśnienie tego faktu znajduje się w specyficznej sytuacji, jaka wytworzyła się po wojnie na Warmii.

W badanych parafiach na ogół wszystkie pogrzeby urządzone są po katolicku. Jeśli zdarza się pogrzeb niekatolicki, to zwykle z tytułu jakiegoś szczególnego przypadku, jak np. samobójstwa. Z reguły każdy katolik, poza nagłymi wypadkami, przyjmuje „ostatnie” sakramenty św. W dzień pogrzebu i później, zwykle raz do roku, Warmiacy zamawiają mszę św. w intencji zmarłego. Zwyczaj ten jednak słabnie w miarę wyjazdu autochtonów do Niemiec.

Ogólnie można stwierdzić, że praktyki jednorazowe na badanym terenie, poza pewnym odsetkiem małżeństw bez ślubu kościelnego, spełniane są prawie w 100%. Na Warmii poważną rolę odgrywa tradycja i opinia środowiska, dlatego w wypełnianiu praktyk jednorazowych autochtoni w zasadzie się nie zaniedbują. Trudno byłoby więc mówić o jakimś zróżnicowaniu pod tym względem wśród Warmiaków.

Pewne zróżnicowanie zauważa się dopiero w stosunku autochtonów do obowiązku niedzielnej i świątecznej mszy oraz spowiedzi i komunii wielkanocnej.

Gdy chodzi o udział katolików warmińskich w niedzielnej i świątecznej mszy, trzeba najpierw wyjaśnić samą metodę obliczania procentu praktykujących. Biorąc pod uwagę wysoki wskaźnik przyrostu naturalnego w powiatach biskupieckim i olsztyńskim; następnie fakt, że w południowej części Warmii jest znaczny odsetek ludzi starych w kategorii wieku 60 i więcej lat; dalej, znaczne odległości niektórych wiosek od kościoła; w końcu, chorych i tych, którzy z przyczyn niezawinionych

nie mogli w danym dniu uczestniczyć we mszy, bo np. musieli dokonać „obrzędki” w gospodarstwie i dopilnować domu — na tzw. zwolnionych w każdej parafii odliczono 30%, co w sumie wynosi 17.000 mieszkańców.⁶⁹ Jest to wskaźnik wyjątkowo wysoki, ale dla Warmii jest on w zupełności uzasadniony. Pozostałą część katolików (39.600), potraktowano jako 100% zobowiązanych i spośród nich obliczano procent praktykujących.

Ogólnie mówiąc, na badanym terenie w przeciętną niedzielę roku (na wiosnę lub w jesieni) bierze udział we mszy św. około 60% katolików; latem następuje wzrost do 100%, przy czym należy wziąć pod uwagę wczasowiczów, zimą natomiast zaznacza się spadek do 20%. Podany wskaźnik 60% uwzględnia przeciętną obecnych na niedzielnej mszy, z czego nie wynika, że te same osoby uczęszczają w każdą niedzielę do kościoła. Wśród nich jest tylko pewna grupa osób wynosząca około 30%, która praktykuje systematycznie; pozostała część uczestniczy we mszy św. tylko 2—3 razy w miesiącu lub rzadziej.

Oprócz katolików tzw. *Dominicantes*, jest jeszcze druga grupa, wynosząca około 30% ogółu zobowiązanych, którzy praktykują tylko w wielkie święta (katolicy „święteczni”), jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, Boże Ciało, Odpust parafialny, Święto Zmarłych. We wszystkie te święta w parafii powiada się, że nawet „roczniaki” byli dzisiaj w kościele.⁷⁰ Tradycja katolików „świętecznych” bardziej zakorzeniona jest wśród ludności napływowej niż wśród autochtonów.⁷¹

Wreszcie, pozostała grupa ludności, obejmująca około 10% ogółu katolików zobowiązanych, składa się z tych wszystkich, którzy w poważnej mierze z różnych względów utracili kontakt z kościołem parafialnym jako instytucją. Wśród nich spotyka się także niewierzących i bezwyznaniowych. Są to jednak sporadyczne wypadki.

W szczególności procentowy rozkład omówionych powyżej grup katolików w każdej parafii z osobna biorąc, przedstawia poniższa tabela.⁷²

Jak widać z zestawienia, wskaźnik *Dominicantes* kształtuje się w granicach 40,3—71,8; wskaźnik katolików „świętecznych” kształtuje się w granicach 20,0—46,9; wreszcie wskaźnik niepraktykujących kształtuje się w granicach 4,6—18,8. Dla porównania powyższych wskaźników dołączono miasto Olsztyn, które — jak się okazuje — jedynie gdy chodzi o katolików niepraktykujących, procentowo przewyższa badane parafie.

⁶⁹ Łącznie z innowiercami, których jest 2.450.

⁷⁰ Por. np. Wywiady z proboszczami nr 1, 3, 8, 21.

⁷¹ „Ci co tu przyjechali, to mówią: mam kotka, pieska i kozę — po co mi kościół”. Wywiad nr 1.

⁷² Źródła: Statystyki parafialne za rok 1963; średnią arytmetyczną 5—6 obliczeń obecnych na niedzielnej mszy.

L. p. Parafia	Praktykujący		Niepraktykujący	Ogółem
	w niedzielę	w wielkie święta		
1. Barczewko	65,1	30,3	4,6	100,0
2. Barczewo	55,6	34,4	10,0	100,0
3. Bartąg	69,4	22,6	8,0	100,0
4. Biesowo	41,3	46,9	11,8	100,0
5. Biskupiec Warm.	57,1	31,5	11,4	100,0
6. Brąswałd	51,0	40,0	9,0	100,0
7. Butryny	41,6	45,7	12,7	100,0
8. Dajtki	54,9	36,6	8,5	100,0
9. Dywity	57,9	31,6	10,5	100,0
10. Gietrzwałd	53,6	37,1	9,3	100,0
11. Giławy	65,0	27,4	7,6	100,0
12. Gryźliny	70,6	23,5	5,9	100,0
13. Gutkowo	55,0	27,5	17,5	100,0
14. Jonkowo	62,7	20,9	16,4	100,0
15. Klebark Wlk.	40,3	40,9	18,8	100,0
16. Klewki	61,9	28,5	9,6	100,0
17. Lamkowo	66,6	26,7	6,7	100,0
18. Nowe Kawkowo	48,1	41,0	10,9	100,0
19. Purda Wlk.	66,4	24,6	9,0	100,0
20. Ramsowo	67,0	21,5	11,5	100,0
21. Sętał	61,0	28,5	10,5	100,0
22. Stanclewo	64,3	21,5	14,2	100,0
23. Sząbruk	58,1	32,4	9,5	100,0
24. Węgój	64,9	27,3	7,8	100,0
25. Wrzesina	71,8	20,0	8,2	100,0
Olsztyn-miasto	42,7	30,3	27,0	100,0
Srednia artym.	60,5	29,4	10,1	100,0

Biorąc pod uwagę katolików uczęszczających na niedzielną i świąteczną mszę, można dokonać typologii parafii, łącząc je w pewne grupy, np. co 5⁰/₀, począwszy od najniższego a skończywszy na najwyższym stanie *Dominicantes*. Typologię tę ilustruje poniższe zestawienie:

- Typ I — 40—45⁰/₀:
Biesowo, Butryny, Klebark Wlk.
- Typ II — 46—50⁰/₀:
Nowe Kawkowo.
- Typ III — 51—55⁰/₀:
Barczewo, Brąswałd, Dajtki, Gietrzwałd, Gutkowo.
- Typ IV — 56—60⁰/₀:
Biskupiec Warmiński, Dywity, Sząbruk.
- Typ V — 61—65⁰/₀:
Barczewko, Giławy, Jonkowo, Klewki, Sętał, Stanclewo, Węgój.

Typ VI — 66—70%:

Bartał, Gryżliny, Lamkowo, Purda Wlk., Ramsowo.

Typ VII — 71—75%:

Wrzesina.

Większość parafii koncentruje się w typach III—VI, a więc w granicach 51—70%. Poniżej tego stanu znajduje się pięć parafii łącznie z miastem Olsztynem, powyżej tylko jedna.

Interesujący jest problem, jakimi motywami kierują się katolicy uczestniczący w niedzielnej mszy św. W rozprawdzonej po parafiach ankiecie zamieszczono m. i. pytanie: „Dlaczego uczęszczasz na mszę św.?” Odpowiedzi respondentów były następujące:

- 1) dlatego, że chodzili również moi rodzice i przodkowie — 7,9%.
- 2) dlatego, że rodzice mnie do tego zmuszają — 0,3%.
- 3) dlatego, że zależy mi na dobrej opinii u sąsiadów — 0,3%.
- 4) dlatego, że nakazuje mi to moja religia i Kościół — 55,1%.
- 5) Dlatego, że czuję wewnętrzną potrzebę — 36,4%.

Większość respondentów uczęszczając na mszę św., kieruje się przy tym nakazem religii i Kościoła. Są to przeważnie Warmiacy. Jeden z proboszczów powiada, że „nakaz dla nich to święta rzecz; jeśli się ich o coś poprosi, nie wykonają, ale gdy się im nakaże, zawsze wykonają. Tak było u mnie m. i. z porządkowaniem cmentarza. Dopóki prosiłem, nikt nie przyszedł, a jak nakazałem, przychodziły całe wioski i robiły”.⁷³ W odpowiedziach respondentów uderza niski procent osób motywujących uczęszczanie na mszę presją rodziny czy środowiska wiejskiego. W rzeczywistości katolików tego typu jest więcej w parafiach wiejskich, choć z drugiej strony zauważa się też, że presja opinii publicznej maleje. Niejednokrotnie nawet rodzice niewiele mają do powiedzenia młodzieży, zwłaszcza usamodzielnionej materialnie. „Dawniej mówiło się, że jacy są rodzice, takie i dzieci; dzisiaj już tego nie da się powiedzieć. Są u nas chłopaki, co w sobotę piją, hulają, a w niedzielę śpią i nie chcą iść do kościoła. I rodzice nic na to nie pomogą, choć są dobrzy i religijni”.⁷⁴ Jest jednak znaczna grupa i takich respondentów, którzy uczęszczają na mszę św. z wewnętrznej potrzeby.

Podczas uczestnictwa we mszy starsze pokolenie Warmiaków modli się ze starych mszalików lub książeczek do nabożeństwa, pisanych w języku niemieckim.⁷⁵ Młodzież ma już polskie książeczki lub śpiewniki, z których modli się i śpiewa. Rzadko w której parafii jednak śpiew stoi na dobrym poziomie. Zgromadzona zwykle na chórze młodzież, ma

⁷³ Wywiad nr 25.

⁷⁴ Kobieta, panna, lat 42, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 187.

⁷⁵ W rozprawdzonej wśród ludności warmińskiej ankiecie, postawiono m. i. pytania: „Czy masz mszalik?, Czy masz książeczkę do nabożeństwa?” — W pierwszym przypadku 62,9%, a w drugim 99,3% respondentów odpowiedziało twierdząco.

w czasie mszy św. wiele okazji do rozmów, żartów, a zwłaszcza do obserwacji ludzi znajdujących się na dole we wnętrzu kościoła. Tego rodzaju zachowanie się młodzieży, można zaobserwować prawie w każdym kościele. Inaczej uczestniczą we mszy dzieci, które bardzo często nie mają książeczek do nabożeństwa; ani więc nie modlą się, ani na ogół nie śpiewają; co więcej, wyraźnie się nudzą. Sytuacje te napotkano w niektórych kościołach, obsługiwanych tylko przez jednego duszpasterza.

W każdej parafii pewna grupa ludzi przyjeżdża do kościoła własnymi środkami lokomocji. A oto kilka przykładów:

Parafia zamieszkała przez ludność	Ilość pojazdów w przeciętnej niedzielę :			
	rowerów	motocykli	samochodów osobowych	wozów konnych
— napływową kat. 1950	83	20	—	8
— rodzimą kat. 1500	76	50	3	10
-- rodzimą kat. 1565	47	24	7	8

Pomimo dysponowania pojazdami, część ludzi w parafiach spóźnia się na mszę św.; do Ofiarowania spóźnia się więcej kobiet i dzieci, po Ofiarowaniu — więcej mężczyzn. Podobnie, jeśli po mszy jest błogosławieństwo przy otwarciu tabernaculum, ludzie znajdujący się w kruchcie kościoła, częściowo wychodzą — w niektórych parafiach nawet do kilkudziesięciu osób. Zwyczaje te bardziej zakorzenione są w parafiach, gdzie zamieszkuje więcej ludności napływowej.

Drugą obowiązkową praktyką, regularną i nieregularną, jest komunია wielkanocna. Ogółem na badanym terenie w okresie wielkanocnym przystępuje do komunii 85%, nie przystępuje w ogóle 15%. Większość katolików spełnia ten obowiązek podczas rekolekcji wielkopostnych. Na każde jednak rekolekcje — jak się wyrażają proboszczowie — są „udane”. Według obliczeń za rok 1963, podczas wielkopostnych rekolekcji wyspowiadało się w poszczególnych parafiach od 60 do 90%. Przy tym przeciętna kształtuje się w granicach 70—80%. Lepiej pod tym względem wypadają misje, które urządzone są w parafiach jeden raz na około dziesięć lat. W parafiach warmińskich w latach powojennych misje odbywały się rzadziej. W niektórych z nich przerwa pomiędzy misjami wynosiła 20 i więcej lat. Ostatnio odbywają się one już mniej więcej regularnie. Podczas misji spowiada się na ogół w poszczególnych parafiach 80—95%.

Pomijając na tym miejscu zestawienie procentu *Paschantes* dla każdej parafii z osobna, spróbujemy jednak ująć parafie w pewne grupy w gra-

nicach 1—3⁰/₀, począwszy od najniższego a skończywszy na najwyższym stanie tej praktyki.⁷⁶

Typ I — poniżej 80⁰/₀:

Dajtki.

Typ II — 81—83⁰/₀:

Biskupiec Warmiński, Butryny, Jonkowo, Klebark Wlk.

Typ III — 84—86⁰/₀:

Barczewo, Bartąg, Klewki, Ramsowo, Stanclowo.

Typ IV — 87—89⁰/₀:

Barczewko, Brąswałd, Dywity, Gietrzwałd, Gilawy, Gutkowo, Lamkowo.

Typ V — 90—92⁰/₀:

Biesowo, Gryżliny, Nowe Kawkowo, Sętań, Sząbruk, Węgój, Wrzesina.

Typ VI — 93—95⁰/₀:

Purda Wlk.

Wyłączając Dajtki i Purdę Wlk., pozostałe 23 parafie koncentrują się w typach II—V, czyli w granicach 81—92⁰/₀ *Paschantes*. Stosunkowo niski procent *Paschantes* w Dajtkach tłumaczy się chyba tym, że placówka ta pozostaje w ścisłym związku z miastem Olsztynem, które pod względem religijnym pejoratywnie oddziałuje na wieś. Dla porównania warto zaznaczyć, że w samym Olsztynie obowiązek wielkanocny spełnia około 50⁰/₀ zobowiązanych.

Proboszczowie parafii warmińskich narzekają na stały spadek aktywności sakramentalnej. Dla przykładu kilka typowych wypowiedzi: „W mojej parafii pod względem przystępowania do sakramentów św. (spowiedź i komunia) datuje się ciągle osłabienie”.⁷⁷ „Nie ma zapotrzebowania na nadprzyrodzoność. Komunia św. wielkanocna jest zewnętrzną oprawą a nie głębszym przeżyciem święta”.⁷⁸

Stanowi temu według praktyki duszpasterskiej mają zapobiegać misje i rekolekcje,⁷⁹ na które jednak oburzają się niektórzy starsi księża autochtoni, np. „Przed wojną nie było rekolekcji, a spowiedź była dobra. Teraz robi się dużo szumu a do spowiedzi nie chodzą. Spowiedź ma być przez cały rok”.⁸⁰

Porównując ze sobą typologię parafii ze względu na dwie podstawowe praktyki religijne, zauważa się, że parafie o niskim procencie *Dominicantes*, zwłaszcza Biesowo i Nowe Kawkowo, znalazły się w typach

⁷⁶ Źródło: Statystyki i materiały zebrane w poszczególnych parafiach za rok 1963.

⁷⁷ Wywiad nr 4.

⁷⁸ Wywiad nr 6.

⁷⁹ Por.: F. Bączkowiec, jw. T. II s. 482—484.

⁸⁰ Wywiad nr 59.

o wyższym procencie *Paschantes*. Inne parafie natomiast, jak np. Jonkowo, Ramsowo, z wyższego typu *Dominicantes* przeszły do niższego typu *Paschantes*. Najbardziej jednak charakterystyczny jest fakt, że we wszystkich parafiach procent katolików uczestniczących w niedzielnej mszy w znacznym stopniu kształtuje się niżej, aniżeli procent katolików spełniających obowiązki wielkanocny. Jest to ogólnie znane zjawisko, że katolicy bardziej zaniedbują udział w niedzielnej mszy niż komunię wielkanocną.

Z drugiej strony na badanym terenie zauważa się, że pewien odsetek *Dominicantes* nie przystępuje do spowiedzi i komunii wielkanocnej. Wśród nich znajdują się nie tylko ci, którzy nie są związani małżeństwem katolickim, ale także wiele innych osób. Dostrzega się też pewną niewielką grupę katolików, nie uczęszczających na niedzielną mszę przynajmniej we własnej parafii, a jednak spełniających obowiązki wielkanocny.

Bardziej jeszcze od praktyk obowiązkowych różnicują Warmiaków praktyki nadobowiązkowe. Nazwa „praktyki nadobowiązkowe” jest użyta tutaj w znaczeniu kanoniczno-kościelnym, bo faktycznie niektóre z praktyk należących do tej grupy, jak np. pacierz ranny i wieczorny, uważane są przez ludność wiejską za obowiązkowe pod sankcją grzechu. Le Bras na oznaczenie tych praktyk używa wyrażenia „praktyki pobożne”, chcąc przez to podkreślić, że świadczą one o żywotności religijnej konkretnych grup kościelnych. Praktyki nadobowiązkowe są bardzo zróżnicowane. Poniżej zostaną one omówione w dwóch grupach. Pierwszą grupę stanowią praktyki ogólnokościelne, jak codzienna msza św. i częsta komunie św., pacierz ranny i wieczorny, pacierz wspólny, modlitwa lub żegnanie się przed i po jedzeniu, odmawianie różańca, nieszpory, nabożeństwa okresowe — majowe, czerwcowe, październikowe, poświęcenia, odpusty, pozdrowienie chrześcijańskie, oddawanie czci świętkom i figurom przydrożnym itp. Niektóre z nich mają zabarwienie regionalne. Szczególnie regionalny charakter mają ofiary i ofiarki; dlatego zostaną one omówione w osobnej, drugiej grupie.

Z praktyk ogólnokościelnych na pierwszym miejscu trzeba wymienić częstszy niż raz w tygodniu udział we mszy św. Na pytanie zamieszczone w ankiecie — „jak często uczęszczasz do kościoła na mszę św.?” — 116 respondentów odpowiedziało, że praktykę tę spełnia kilka razy w tygodniu. W całości ankietowanych stanowią oni 6%. W poszczególnych parafiach wiejskich przychodzi codziennie na mszę od 3 do 20 osób, w parafiach miejsko-wiejskich od 30 do 60 osób. Większość z nich to poważnie ludzie starsi, zwłaszcza kobiety. Inni, nieraz nawet cała rodzina, przychodzi w dzień powszedni do kościoła z tytułu zamówionej intencji

mszalnej. Dla ilustracji popatrzmy, w jakich intencjach parafianie modlą się:

Intencje mszalne	Za zmarłych	Błagalne	Dziękczynne	Ogółem
w parafii miejsko-wiejskiej IX. 1962	73	25	4	102
w parafii wiejskiej IX. 1962	19	10	1	30
w parafii wiejskiej V. 1964	20	10	2	32

Najwięcej intencji mszalnych, parafianie zamawiają za zmarłych. Wśród nich są msze pogrzebowe, w rocznicę śmierci i zwykłe. Warmiacy na ogół pamiętają o zmarłych, zwłaszcza z ostatniej wojny. Nieraz zamawiają za nich msze zbiorowe. Repatrianci ze Wschodu często zamawiają msze z egzekwiami; niekiedy łączą je ze stypą, podczas której wraz z krewnymi i znajomymi jedzą, piją alkohol i śpiewają pieśni pobożne ze starych kantykw. Ludność z centralnej Polski rzadko zamawia msze za zmarłych, zapomina o nich nawet w pierwszą rocznicę śmierci. W parafii N. zamieszkałej w większości przez ludność z centralnej Polski znany jest fakt, że proboszcz ogłaszał w niedzielę z ambony rocznice zmarłych i ślubów poszczególnych rodzin w parafii, zaznaczając jednocześnie, że w określonym dniu tygodnia odprawi mszę św. w ich intencjach. Skutek był taki, że zainteresowani nie tylko nie przychodzili do kościoła pomodlić się, ale jeszcze byli oburzeni, że proboszcz wypomina ich rocznice.

Na drugim miejscu parafianie zamawiają msze św. w różnych prośbach, jak o błogosławieństwo w gospodarstwie, w pracy, w życiu, o zdrowie, szczęśliwy przebieg operacji, szczęśliwą podróż, nawrócenie kogoś z rodziny, pomyślny wynik rozprawy sądowej, szczęśliwy poród, złożenie egzaminu, o łaski potrzebne w rocznicę chrztu, ślubu. Niektóre z nich kierowane są do św. Antoniego, Opatrzności Bożej, Matki Boskiej itp.

Na trzecim miejscu znajdują się intencje dziękczynne. Uderza fakt, że w porównaniu z mszami błagalnymi jest ich bardzo mało.⁸¹

Z powyższymi praktykami łączy się codzienna komunia. Stan tej praktyki łącznie z całokształtem życia eucharystycznego w parafii ilustruje następująca tabelka:⁸²

⁸¹ Na temat intencji mszalnych, por. E. Ciupak: Parafianie? Warszawa 1961 s. 60 nn.

⁸² Źródła: Statystyki parafialne sporządzone na podstawie relacji proboszczów oraz własnych obliczeń i obserwacji w r. 1963.

L. p. Parafia	komunia wielkanocna	komunia okresowa	komunia miesięczna	komunia niedzielną	komunia codzienna	przeciętna komunii w roku
1. Barczewko	89,0		4,5	3,3	0,8	5,0
2. Barczewo	87,6		5,0	3,4	1,2	8,6
3. Bartąg	86,7		8,3	4,5	0,3	8,5
4. Biesowo	93,5		5,3	1,3	0,3	6,6
5. Biskupiec Warm.	81,5		2,1	1,8	0,7	6,8
6. Brąszewo	87,0		2,0	2,0	0,3	5,2
7. Butryny	83,3		5,0	2,5	0,4	5,0
8. Dajtki	71,8		5,3	3,6	0,9	4,5
9. Dywity	89,3		5,2	4,2	1,0	8,4
10. Gietrzwałd	89,0	w poszcze-	5,0	2,1	1,1	9,0
11. Gilawy	88,5	gólnych	5,5	1,6	0,6	8,8
12. Gryźliny	90,0	parafiach:	12,2	2,3	1,2	7,3
13. Gutkowo	87,4	13—25%	8,3	3,1	0,8	9,2
14. Jonkowo	82,0		9,1	2,7	0,9	6,4
15. Klebark Wlk.	82,1		5,2	3,7	0,6	6,7
16. Klewki	85,7		15,3	7,6	2,2	9,4
17. Lamkowo	86,7		6,7	4,7	0,8	8,0
18. Nowe Kawkowo	91,0		5,4	3,6	0,4	5,7
19. Purda Wlk.	94,2		18,2	5,7	1,2	9,5
20. Ramsowo	85,7		8,6	5,0	0,7	6,2
21. Sętań	90,5		10,5	1,9	0,4	5,8
22. Stanczewo	85,0		5,0	4,3	0,5	7,8
23. Sząbruk	93,0		9,6	6,4	1,3	7,6
24. Węgój	91,5		6,5	3,9	0,5	7,8
25. Wrzesina	90,9		9,1	7,2	1,8	9,1

W powyższej tabelce wzięto za podstawę nie tzw. „parafian statystycznych”, lecz uprawnionych do komunikowania. Z zestawienia wynika, że jedynie cienka warstwa katolików w każdej parafii przystępuje do komunii św. codziennie względnie kilka razy w tygodniu. W sumie stanowi ona około 1%. Jeśli na mszę w dzień powszedni uczęszcza niewiele osób, to do codziennej komunii przystępuje jeszcze mniej; na ogół połowa obecnych w kościele. Spośród 116 respondentów wspomnianej ankiety, biorących udział w codziennej mszy, do komunii przystępuje 43 osoby. Są to przeważnie starsze kobiety. Inni przystępują do komunii raczej z tytułu zamawianej intencji mszalnej.

Nieco grubszą warstwę parafii stanowi grupa osób komunikujących w przeciętną niedzielę. Ogółem na badanym terenie wynosi ona około 4%. Szeregi tej grupy wydatnie wzmocniają dzieci w wieku szkolnym i młodzież. Np. w jednej parafii warmińskiej na 83 osoby przyjmujące komunię św. w czasie mszy rannej i sumy było 29 dzieci, 14 panien, 5 kawalerów i 35 starszych, przeważnie kobiet. Warmiacy przystępują do

komunii w uformowanym szeregu, ręce mają złożone, przed i po przyjęciu komunii św. przyklękają. Napływowi, pomimo podziwiania tego zwyczaju, na ogół nie wprowadzają go w czyn.

Znacznie większą warstwę w parafiach warmińskich stanowią komunikujący w pierwszy piątek, sobotę i niedzielę. W sumie wynosi ona około 8⁰/₀, przy czym w niektórych parafiach grupa ta bardziej różnicuje się niż poprzednie dwie warstwy. Oscyluje w granicach 2,0—18,2⁰/₀. Przed wojną w diecezji warmińskiej kładziono większy akcent na komunię miesięczną, niekoniecznie związaną z pierwszym piątkiem miesiąca. Poszczególne niedziele miesiąca dzielono na stany. I tak:

pierwsza niedziela miesiąca: mężowie i młodzież męska,

druga niedziela miesiąca: dzieci,

trzecia niedziela miesiąca: panny,

ostatnia niedziela miesiąca: matki i kobiety

Zwyczaj ten, ożywiany jeszcze po wojnie, obecnie coraz bardziej się kurczy. Jeden ze starszych kapłanów warmińskich opowiedział mi w związku z aktywnością komunią na Warmii następujące zdarzenie z lat powojennych: „Wilniacy po przybyciu na nasze tereny w latach powojennych, widząc, że nasi ludzie tak często chodzą do komunii św., pytali mnie, czy tu u was co niedziela odpust, bo tyle ludzi komunikuje. Odpowiedziałem im, że u Warmiaków to jest zupełnie normalna rzecz. Wtedy jeszcze bardziej zdziwieni pytali mnie, kiedy ja tyle ludzi mogę wypowiadać. Co za ludzie, nie wiedzieli, że po spowiedzi można kilka razy przystępować do komunii św.”⁸³

Oprócz komunii miesięcznej, w parafiach warmińskich jest zwyczaj urządzania komunii kwartałowej, najczęściej na większe święta i w odpust parafialny. Frekwencja do komunii podczas tych świąt uzależniona jest od miejscowej tradycji i zwyczaju. Warmiacy do jednych świąt są bardziej przywiązani do innych mniej. Przeciętna komunikujących w poszczególnych parafiach warmińskich w zależności od obchodzonego święta kształtuje się w granicach 13—25⁰/₀. Zwyczaj komunii okresowej jest bardziej zakorzeniony wśród autochtonów niż wśród napływowych. Ci ostatni trzymają się raczej przykazania spowiedzi i komunii wielkanocnej.

Charakterystyczny jest wskaźnik ilości komunii św. przypadających w r. 1963 na jednego parafianina uprawnionego do korzystania z sakramentów św. Wskaźnik ten może bardziej niż poprzednie, rzutuje na stan życia eucharystycznego w parafii. Przeciętna arytmetyczna dla całej populacji wynosi 7,3. Zdawałoby się, że stosownie do relacji miejscowej ludności o rozwoju życia eucharystycznego na Warmii za rządów biskupa

⁸³ Wywiad nr 60.

M. Kallera, wskaźnik ilości komunii przypadających na jednego parafianina komunikującego, będzie znacznie wyższy. Tymczasem jest on o wiele niższy od analogicznego wskaźnika w parafiach wiejskich na terenie centralnej Polski.⁸⁴ W mieście Olsztynie omawiany wskaźnik jest jeszcze niższy, bo wynosi 4,0.

Szeregując parafie, np. co 0,0—1,0, począwszy od najniższego stanu komunii przypadających na jednego parafianina uprawnionego do komunikowania, można wyróżnić następujące typy parafii:

- Typ I — 4,1—5,0:
Barczewko, Butryny, Dajtki.
- Typ II — 5,1—6,0:
Brąswałd, Nowe Kawkowo, Sętał.
- Typ III — 6,1—7,0:
Biesowo, Biskupiec Warm., Jonkowo, Klebark Wlk., Ramsowo.
- Typ IV — 7,1—8,0:
Gryźliny, Lamkowo, Stanclewo, Sząbruk, Węgój.
- Typ V — 8,1—9,0:
Barczewo, Bartąg, Dywity, Gietrzwałd, Giławy.
- Typ VI — 9,1—10,0:
Gutkowo, Klewki, Purda Wlk., Wrzesina.

W zasadzie nie zauważa się typów dominujących, każdy z nich poza pierwszym i drugim jest prawie na równi reprezentowany. Pewną uwagę budzi zjawisko przesunięcia w niniejszej typologii niektórych parafii z wyższych na niższą pozycję, jak np. Barczewko, Nowe Kawkowo, Sętał, Brąswałd, innych zaś — z niższych na wyższą pozycję, np. Klewki, Gutkowo, Barczewo, Bartąg, w zestawieniu z typologią dotyczącą stanu komunii wielkanocnych. Zjawisko to tłumaczy się mniejszą lub większą aktywnością komunikujących codziennie, w przeciętną niedzielę, w pierwsze piątki i większe święta.

Na podstawie przeprowadzonych dotychczas rozważań na temat dwóch praktyk religijnych — mszy i komunii św., można wysunąć hipotezę o charakterze ogólnym, że niektórzy katolicy pod pewnym względem bardziej cenią komunię niż mszę św. Obydwie praktyki obwarowane są przykazaniem kościelnym. Tymczasem pewna grupa katolików w parafii, pomimo, że z własnej winy zaniedbuje mszę niedzielną, nieraz nawet dość często, przystępuje do komunii kilka razy do roku, a zdarza się nawet, że i co miesiąc. Z jednej strony mamy fakt świadomego przekroczenia przykazania, z drugiej znacznie więcej niż nakazuje przykazanie.

⁸⁴ W parafiach wiejskich centralnej Polski, wskaźnik komunii przypadających na jednego parafianina uprawnionego wynosi ponad 10, a w niektórych parafiach nawet ponad 15. Nawiasem trzeba dodać, że przez „parafian uprawnionych” rozumie się katolików, którzy przystąpili już do pierwszej spowiedzi i komunii św.

Z innych praktyk religijnych nadobowiązkowych w pierwszej kolejności trzeba omówić niedzielne nieszpory i nabożeństwa sezonowe. Stan tych praktyk w parafiach warmińskich ilustruje procentowo następująca tabelka:⁸⁵

L. p. Parafia	Nieszpory niedzielne	N a b o ż e ń s t w a			Średnia arytmetyczna
		majowe	czerwcowe	paździer- nikowe	
1. Barczewko	w wielkie święta	6,0	nie ma	5,4	2,8
2. Barczewo	2,0	6,0	4,0	6,0	4,5
3. Bartąg	3,0	2,1	po mszy	2,0	1,8
4. Biesowo	po sumie	2,0	nie ma	2,0	1,0
5. Biskupiec Warm.	1,5	2,1	1,4	2,4	1,9
6. Brąszwałd	4,3	1,9	1,0	2,1	2,3
7. Butryny	0,8	2,5	po mszy	1,7	1,3
8. Dajtki	0,6	0,6	0,3	0,5	0,5
9. Dywity	2,1	2,4	0,5	2,5	1,9
10. Gietrzwałd	1,4	1,2	0,9	1,8	1,3
11. Giławy	2,3	4,5	3,2	5,4	4,9
12. Gryżliny	2,9	2,3	1,1	2,0	2,1
13. Gutkowo	1,5	4,7	2,8	4,2	3,3
14. Jonkowo	rzadko	4,3	1,2	5,2	2,7
15. Klebark Wlk.	1,1	5,9	0,7	4,5	3,0
16. Klewki	2,6	5,2	3,1	4,9	4,0
17. Lamkowo	3,3	6,0	nie ma	5,6	3,7
18. Nowe Kawkowo	5,5	6,5	nie ma	6,1	4,5
19. Purda Wlk.	6,5	15,0	5,0	10,0	8,0
20. Ramsowo	1,5	6,2	nie ma	6,0	3,4
21. Sętał	rzadko	2,0	nie ma	1,5	0,9
22. Standlewo	3,0	10,0	7,0	11,0	7,7
23. Sząbruk	3,8	6,0	2,1	6,9	4,7
24. Węgój	nie ma		po rannej mszy		0
25. Wrzesina	5,2	6,4	2,7	7,6	5,4

Na Warmii w jednej parafii w ogóle nie ma nieszporów, w trzech odprawiane są tylko w wielkie święta, w jednej urządza się je bezpośrednio po sumie, a w dziewiętnastu — w godzinach popołudniowych, zimą wcześniej, latem później. Nazwa „nieszpory” nie zawsze pokrywa się z treścią nabożeństwa, bo w wielu parafiach, zamiast prawdziwych nieszporów, odmawia się w tym czasie jakąś litanię. W parafii, gdzie nieszpory urządza się zaraz po sumie, około połowa obecnych w kościele wychodzi, a tylko połowa zostaje na nabożeństwo. W innych parafiach, gdzie odprawia się je w godzinach popołudniowych, bierze w nich udział — na wsi od 10 do 80 osób, w mieście około 100 osób. Jest to przeważnie

⁸⁵ Źródła: Dane z poszczególnych parafii za rok 1963.

ludność zamieszkała w wiosce kościelnej lub w mieście. Przeciętna frekwencji na nieszporach dla wszystkich południowo-warmińskich parafii wynosi 2,7%.

E. Ciupak powiada, że niektóre praktyki nadobowiązkowe uchodzą w parafiach wiejskich za „nieprzyzwoite”, np. „obecność kawalera na nieszporach”.⁸⁶ Istotnie, praktyka nieszporów jest obecnie, nawet na wioskach odciętych od wpływów urbanizacyjnych, mało atrakcyjna. W rozprawdanej ankiecie, na 1914 respondentów, tylko 24,5% odpowiedziało, że stale lub czasem uczęszcza na nieszpory. A oto przykłady frekwencji na nieszporach w niektórych parafiach warmińskich:⁸⁷

Parafia	Obecni na niedzielnych nieszporach:			Ogółem
	Mężczyźni	Kobiety	Dzieci	
Bartąg	9	20	25	54
Klebank Wlk.	5	14	6	25
Wrzesina	5	49	20	74

W większości w nieszporach biorą udział dzieci i kobiety. O wiele więcej ludzi, zwłaszcza panien przychodzi na to nabożeństwo, jeśli połączone jest ze ślubem. Przybywają jednak raczej w charakterze widzów.

Warto jeszcze przytoczyć kilka wypowiedzi proboszczów na temat nieszporów: „Dawniej, jak stare nie wymarli, to dużo chodziło na nieszpory, a teraz to młodzież woli się bawić, dlatego w zwykłą niedzielę nieszporów nie urządza. Są tylko w główne święta, ale przyjdzie tyle, że nawet baldachu nie ma kto nieść”.⁸⁸ „U nas w parafii nie tylko nieszpory, ale żadne nabożeństwa popołudniowe nie udają się, chyba że są połączone ze mszą św.”.⁸⁹ „Na nieszpory nie przychodzą, wołają kino, telewizor, gawiedź, gry, ryby, jagody i wódkę”.⁹⁰ Powyższe wypowiedzi stawiają wobec nieszporów raczej pesymistyczną prognozę.

Lepiej od omawianej praktyki przedstawiają się nabożeństwa sezonowe — majowe i październikowe, nieco gorzej czerwcowe. To ostatnie nabożeństwo jeszcze bardziej zanika niż nieszpory. Na 25 parafii, w 6 w ogóle się go już nie urządza, w 3 odprawiane jest po rannej mszy, a w 16 w godzinach popołudniowych. Przeciętnie w parafiach warmińskich na nabożeństwo czerwcowe uczęszcza 2,3%.

Na drugim miejscu po nabożeństwie czerwcowym, znajduje się nabożeństwo październikowe, polegające głównie na uroczystym odmawianiu różańca. Przeciętna frekwencja w parafiach warmińskich na tym nabożeń-

⁸⁶ Ciupak: Parafia wiejska s. 282.

⁸⁷ Źródła: Dane z obliczeń w przeciętną niedzielę w r. 1964.

⁸⁸ Wywiad nr 14.

⁸⁹ Wywiad nr 21.

⁹⁰ Wywiad nr 7.

stwie wynosi 4,4%. Na pytanie zamieszczone w ankiecie, „Czy masz różaniec?” — 93% respondentów odpowiedziało twierdząco. Warmiacy nie tylko są wyposażeni w to narzędzie modlitwy, ale także często go odmawiają, szczególnie w październiku i w Wielkim Poście. Wprawdzie frekwencja w kościele nie jest wysoka, jednakże należy odnotować fakt, że modlą się oni także przy kapliczkach przydrożnych i w domach wraz z całą rodziną, pod przewodnictwem ojca.⁹¹ W ankiecie 37% respondentów wypowiedziało się, że modli się wspólnie z rodziną.

Najbardziej licznym i popularnym z wymienionych nabożeństw, jest tzw. „majówka”. Przeciętna frekwencja na majowym w parafiach warmińskich wynosi 4,6%.⁹² Charakterystyczne jest zjawisko, że niektórzy katolicy bardziej cenią nabożeństwo majowe niż mszę św. W ankiecie zamieszczono pytanie: „W dzień powszedni mając ograniczone możliwości czasowe, wybrał(a)byś raczej mszę św. czy nabożeństwo majowe?” Odpowiedzi w procentach ilustruje poniższe zestawienie:

Ludność według pochodzenia	W y b r a ł a b y :				Ogółem
	wszystko	mszę	majowe	żadne	
autochtoni	9,8	42,3	33,8	14,1	100,0
„centrala”	8,0	30,4	54,5	7,1	100,0
repatrianci	2,2	42,7	49,5	5,6	100,0
O g ó ł e m	6,6	37,5	47,4	8,5	100,0

Jakkolwiek Warmiacy w mniejszym stopniu niż ludność napływowa cenią nabożeństwo majowe, w każdej grupie jest jednak poważny odsetek respondentów, którzy w dzień powszedni woleliby pójść raczej na majowe niż na mszę św. Świadczy to w pewnym sensie o religijności badanej populacji. Dość niską frekwencję w kościele w porównaniu z przywiązaniem ludności do nabożeństwa majowego, tłumaczy się, podobnie jak przy nabożeństwie różańcowym, faktem odprawiania tego nabożeństwa przy kapliczkach i krzyżach przydrożnych. Zwyczaj ten, mniej podtrzymywany obecnie niż dawniej, jest jednak jeszcze dość żywy na Warmii.

⁹¹ Warto dodać, że domy Warmiaków wyposażone są w przedmioty kultu religijnego, jak krzyże, obrazy (niekiedy kilkanaście), różaniec, rzadziej Pismo św., katechizm, biblijka. W toku prowadzonych wywiadów często zdarzało się, że Warmiacy władający słabo językiem polskim, nie byli zaopatrzeni w Pismo św. czy podręczniki religii katolickiej w języku niemieckim. Powiadali, że zaginęły im podczas frontu.

⁹² We wspomnianej ankiecie, na pytanie dotyczące udziału w omawianych nabożeństwach, odpowiedzi były następujące:

- a) na niespory uczęszcza 24,5% respondentów,
- b) na nabożeństwo majowe — 46,8% respondentów,
- c) na nabożeństwo październikowe — 40,2% respondentów.

Średnia frekwencja wszystkich omówionych nabożeństw nadobowiązkowych na południu Warmii wynosi 3,1‰. W poszczególnych parafiach, wyłączając Węgój, frekwencja ta kształtuje się w granicach 0,5—8,0‰. Szeregując pod tym względem parafie w pewne grupy, np. co 1‰, otrzymamy następujące typy:

- Typ I — 0—1,0:
Biesowo, Dajtki, Sętal, Węgój.
- Typ II — 1,1—2,0:
Bartąg, Biskupiec Warm., Butryny, Dywity, Gietrzwałd.
- Typ III — 2,1—3,0:
Barczewko, Brąswałd, Gryżliny, Jonkowo, Klebark Wlk.
- Typ IV — 3,1—4,0:
Gutkowo, Klewki, Lamkowo, Ramsowo.
- Typ V — 4,1—5,0:
Barczewo, Giławy, Nowe Kawkowo, Sząbruk.
- Typ VI — 5,1—6,0:
Wrzesina.
- Typ VII — 7,1—8,0:
Purda Wlk., Stanlewo.

Większość parafii skoncentrowała się w typach I—V, czyli w granicach od 0 do 5‰ uczestników praktyk nadobowiązkowych. W typach wyższych znalazły się jedynie trzy parafie wiejskie, znacznie odległe od miasta, z dużą przewagą elementu rodzimego.

Dalszą grupą praktyk religijnych nadobowiązkowych są różne poświęcenia (sakramentalia). Należą do nich takie praktyki, jak: poświęcenie owsa w uroczystość św. Szczepana, wina w uroczystość św. Jana Ewangelisty, świec w uroczystość Matki Bożej Gromnicznej, wina i wody w uroczystość św. Agaty, święcenia pól podczas Dni Krzyżowych, macierzanki w oktawie Bożego Ciała, ziela na uroczystość Wniebowzięcia NMP., kołęda itp. Według relacji Warmiaków, wszystkie te praktyki były dawniej bardzo zakorzenione wśród ludu wiejskiego. Sakramentalia często miały dla niego większe znaczenie niż sakramenty, a nawet msza św. Przypisywano im skuteczność *ex opere operato*. Niejednokrotnie było w tych praktykach więcej magii niż religii. W każdym razie zrosły się one bardzo z religijnością ludu warmińskiego i zarówno w nich, jak i w innych praktykach upatrywano niemal całą istotę życia religijnego.

Obecnie, pod wpływem przemian w cywilizacji,⁹³ wiele z tych praktyk

⁹³ Przez cywilizację rozumie się — „Rozwój życia specyficznie ludzkiego, obejmujący nie tylko doskonalenie się materialne, konieczne i wystarczające do umożliwienia nam stosownego życia tutaj na ziemi, ale także i przede wszystkim rozwój duchowy, rozwój funkcji spekulatywnych i praktycznych (artystycznych i estetycznych) zasługujący na nazwanie go prawdziwym rozwojem człowieka”. J. Maritain: *Religion et culture*. Paris 1930 s. 18. Cytuję za Laloux, jw. s. 63.

ginie. Częściowo podtrzymuje je jeszcze starsze pokolenie Warmiaków. Najbardziej żywe, przynajmniej w niektórych parafiach są jeszcze takie praktyki, jak poświęcenie gromnic, ziela, kolęda.

Interesujące jest zjawisko, że nieznane na Warmii zwyczaje łamania się opłatkiem i przynoszenia w Wielką Sobotę święconego do kościoła, zaprowadzone przez ludność napływową, przyjmują się tylko w małym stopniu wśród Warmiaków. Przypuszczalnie powodem tego są różne względy pozareligijne. „Do nas — powiada jedna z Warmiaczek — jak organista przyniósł opłatek, to gdy tylko wyszedł z domu, zaraz go zjadłam. U noju tego nie było”.⁹⁴ To ostatnie powiedzenie wśród Warmiaków jest częstą reakcją na wszelkie zmiany wprowadzane w kościołach przez miejscowych proboszczów. Świadczy to o głęboko zakorzenionym konserwatyźmie tej ludności, w wyniku którego niechętnie odnosi się do wszystkiego, co nie warmińskie.

Z innych praktyk religijnych, należy jeszcze wymienić pacierz poranny i wieczorny, modlitwę przed i po jedzeniu, pozdrowienie chrześcijańskie, oddawanie czci krzyżom, figurom i kapliczkom przydrożnym. Według zrealizowanej na Warmii ankiety, respondenci odmawiają pacierz:

a) codziennie	57,8%
b) prawie codziennie	32,6%
c) około raz na tydzień	4,9%
d) rzadziej	3,8%
e) nigdy od lat	0,9%

Dane te, zwłaszcza gdy chodzi o pierwszą kategorię respondentów, są przypuszczalnie częściowo zawyżone w stosunku do stanu faktycznego. Niemniej jednak można przyjąć, że większość badanej populacji modli się codziennie lub przynajmniej kilka razy w tygodniu. Pacierz jest tą praktyką, która w środowisku wiejskim uchodzi za obowiązkową i stanowi przedmiot spowiedzi. Fakt ten niewątpliwie wpływa na pewne „dopilnowanie się” w jej wypełnianiu. Uderzające jest zjawisko, że mniej więcej taka sama ilość respondentów, jak przy systematycznie odmawianym pacierrzu, odmawia jakąś modlitwę lub żegna się przed i po jedzeniu. W sumie stanowi ona 59,2%. Można by więc przyjąć, że grupa ta na ogół spełnia codzienne praktyki religijne. Często zauważa się jednak przy tym, jakby podwójne oblicze katolików. Gdy znajdują się w prywatnym mieszkaniu, łatwiej spełniają wspomniane praktyki. Gorzej już jest, gdy wypadnie im spełnić te praktyki publicznie, np. przeżegnać się w restauracji. Wtedy budzą się wewnętrzne opory i często ograniczają się do wewnętrznego aktu religijnego, albo po prostu nie czynią nic, aby nie

⁹⁴ Kobieta, panna, lat 23, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 173.

ujawnić swego „zacofania”. Zjawisko to ma zresztą dzisiaj powszechny charakter.

Podobnie zanika praktyka pozdrowienia chrześcijańskiego. Starzy Warmiacy używają jeszcze pomiędzy sobą pozdrowienia *Grüss Gott*. Pokolenie średnie, młodzież i dzieci już się w ten sposób nie pozdrawiają, ani po niemiecku, ani po polsku. „Dawniej wszyscy chwaliliśmy Boga, bo my chrześcijanie. Wchodząc do domu sąsiada, też pozdrawialiśmy się po chrześcijańsku, ale my byliśmy inaczej wychowani. Teraz szkoła uczy tylko „dzień dobry” i tak się słyszy wśród ludzi”.⁹⁵ Najczęściej katolicy chwalą Pana Boga przed księdzem w parafii. Starsi i średnie pokolenie pozdrawiają po chrześcijańsku zwykle tylko tych księży, których znają osobiście lub z duszpasterstwa. Najgorzej pod tym względem jest z młodzieżą męską, najlepiej z dziećmi szkolnymi, uczęszczającymi na lekcje religii.

Warmia znana jest z olbrzymiej ilości, niespotykanej chyba w innych rejonach Polski, krzyżów, figur i kapliczek przydrożnych. Niektóre z nich mają za sobą kilkuwiekową tradycję. W każdej parafii jest ich od kilkunastu do kilkudziesięciu, a nawet ponad 100, w tym prawie w każdej wiosce po kilka. Jedne z nich ustawione są przy drogach, zwłaszcza na skrzyżowaniach, inne w prywatnych ogrodach, przed domami i na polach. Świątki nadają krajobrazowi warmińskiemu jakieś szczególne zabarwienie. Chyba z tego względu Warmię nazwano „świętą”. Ks. W. Barczewski, omawiając kościoły i „kaplice, w których kilka razy w roku odprawia się nabożeństwo ze Mszą św.”, powiada dalej, że „po innych wsiach znajdują się także kaplice pomniejszych, bożemęki i krzyże murowane i drewniane (przy których lud warmiński wieczorami w maju i październiku odprawia nabożeństwa), po drogach i polach zwłaszcza na krzyżówkach napotkasz często krzyże z pasyą, nieraz i figurę Matki Boskiej z dzieciątkiem, Bolesnej, Niepokalanej, św. Jana Nepomucena (po mostach) i innych Świętych lub Święte. Te częste krzyże i figury Świętych na publicznych placach i drogach nadają Warmii piętno szczeroko katolickie”.⁹⁶ Po wsiach, przeważnie w kapliczce lub obok, znajduje się dzwon, który dawniej wzywał mieszkańców do odmawiania „Anioł Pański” lub obwieszczał śmierć kogoś z wioski.

O świątkach warmińskich powiada jeden z proboszczów: „Warmiaci mają murowane kapliczki i żelazne krzyże przydrożne, nieraz w ogródkach; w maju i październiku odprawiają przy nich nabożeństwa, ale zwyczaj ten coraz bardziej zanika. Dużo dzwonek z kapliczek zostało pokradzione. Wydaje mi się, że za wiele u nich nabożeństw, a za mało

⁹⁵ Mężczyzna, żonaty, lat 65, wykształcenie nieukończone podstawowe. Wywiad nr 161.

⁹⁶ Barczewski, jw. s. 29.

miłości".⁹⁷ Warmiacy częściowo dbają o konserwację i przyozdabianie kapliczek, krzyżów i figur przydrożnych. W niektórych parafiach, jak stwierdzają proboszczowie, ta troska o świątki, przedstawia się jednak bardzo słabo.

Ciekawe jest zjawisko, ile po wojnie wybudowano na Warmii kapliczek i krzyżów przydrożnych. Według relacji proboszczów, powojenny stan świątków w parafiach warmińskich do r. 1963 przedstawia się następująco: Barczewko 10, Barczewo 7, Bartąg 13, Biesowo —, Biskupiec Warm. 3, Brąszwałd —, Butryny 3, Dajtki —, Dywity 2, Gietrzwałd 1, Giławy —, Gryżliny 8, Gutkowo 4, Jonkowo 1, Klebark Wlk. 7, Klewki 3, Lamkowo 1, Nowe Kawkowo —, Purda Wlk. 5, Ramsowo 7, Sętał 1, Stanclewo —, Sząbruk —, Węgój 1, Wrzesina 4.

Ogółem wybudowano po wojnie na Warmii 81 kapliczek i krzyżów. W każdej parafii oddaje im cześć przez zdjęcie czapki, przeżegnanie się, westchnienie, od 50 do 90% katolików, więcej Warmiaków, mniej napływowych. Ogólnie stwierdza się jednak, że nawet autochtoni nie darzą już ich taką czcią jak to miało miejsce dawniej.

Z kapliczkami, krzyżami i figurami łączą się praktyki religijne o charakterze czysto regionalnym, mianowicie warmińskie „łosieri”, utrwalone wśród ludu jeszcze w poprzednich wiekach, zwłaszcza w XVII do XIX. Trudno byłoby na tym miejscu omawiać genezę tych praktyk. Niewąpliwie jednak znajduje się ona w tym, co M. Zientara-Malewska nazywa „ciemnymi chmurami”, jakie przesunęły się nad Warmią. Były nimi: częste wojny, pożary, zaraźliwe choroby i klęski głodowe. Te smutne wydarzenia, zwłaszcza pożary, nieurodzaje, epidemie, w wyniku których ludność warmińska ponosiła olbrzymie szkody (nieraz ginęły całe wsie), były przyczyną powstawania we wszystkich wioskach warmińskich „łosier”. „Nacierpiała się — pisze Zientara-Malewska — ludność Warmii w latach dawnych. Pożary, wojny, epidemie chorób zaraźliwych, klęski nieurodzajów, gradów i głodu nękały ludność. Były lata, kiedy wskutek pomoru — wymarło wszystko bydło. Ba, nawet ryby w jeziorach i rzekach wymarły wskutek zarazy. Lud warmiński, głęboko religijny — uciekał się do Boga, błagając Go o zmiłowanie. Czyniono śluby „łosier”, przy drogach stawiano krzyże i kapliczki tak charakterystyczne dla krajobrazu warmińskiego”.⁹⁸

⁹⁷ Wywiad nr 5. Inaczej zareagował na warmińskie krzyże biskup F. Krementz. Wspomina o tym ks. W. Barczewski w cytowanym dziele, s. 30: „Kiedy obrany nadreńczyk Ks. Dr Filip Krementz z Koblencji biskupem warmińskim r. 1886 nie znając Warmii pytał się podróżującego tamdotąd ziomka swego, co to za kraik ta Warmia i dostał odpowiedź, że tam dużo krzyżów po drogach, zawołał radośnie: „gdzie dużo krzyżów, tam i wiele miłości do Krzyża”. I tak też jest oczywiście. Czy stąd nazwa „świętej Warmii”.

⁹⁸ M. Zientara-Malewska: Warmia w dniach klęsk i wojen. Słowo

„Łosierzy” (ofiary) są to śluby poczynione w dawniejszych czasach przez mieszkańców poszczególnych wiosek w przypadku aktualnego lub grożącego nieszczęścia. W ślubie tym cała wioska podejmowała zobowiązanie odbywania co roku w określonym dniu procesjonalnej pielgrzymki do kościoła, gdzie znajdował się patron — specjalista od odpowiedniej kłęski czy choroby. Jako przykład takich patronów, można wymienić następujących świętych: Błażej — od chorób gardła, Bonawentura — od chorób bydła, Walenty — od padaczki, Roch — od trądu, wrzodów, Agata — od ognia, Apolonia — od bólu zębów, Róża z Limy — od różnych chorób, Rozalia — od cholery, Maria Magdalena — od chorób oczu itd. „Łosierzy” urządzały poszczególne wioski w parafii i cała parafia. Miejscem docelowym ich były kościoły miejscowe — parafialne i pomocnicze (kaplice), kościoły w innych parafiach, nieraz nawet odległych o kilkadziesiąt kilometrów, głównie ośrodki pielgrzymkowe, jak Święta Lipka, Gietrzwałd i Glotowo.

Najpierw powstawały „łosierzy” błagalne, a później także dziękczynne. Obecnie, jeśli pytamy kogoś z Warmii, dlaczego chodzą z „łosierą”, zwykle pada odpowiedź, że „jest to ślub złożony przez naszych praojców, który wypełniamy”. Na ogół ludzie nie znają dokładniej, jak powstały poszczególne „łosierzy” w wiosce czy w parafii. Bardzo często nawet nie wiedzą o genezie swoich „łosier”, poza tym, że „jest to ślub i od czego”. „Rodzice przypominali — powiada jeden ze starszych księży Warmiaków — swoim dzieciom, że ich praojcowie poświęcili wioskę jakiemś patronowi, np. od zarazy bydła, a sami z kolei wiedzieli to od swoich rodziców. Ślubów tych trzymali się przez całe życie do starych lat”.⁹⁹

A oto przykład „łosierzy”: „Z mojej wsi St. Kaletki, gdy szła łosiera do Klewek na odpust św. Rocha, spędzali pasterze wszystko bydło z całej wsi pod krzyż wśród wsi a łosiera obeszła tę zeganą trzodę ze śpiewem trzy razy w koło, bo pono w dawnych latach wybuchła wśród bydła wścieklizna, to złożono ślub do św. Rocha. Potem szli na odpust św. Rocha do Klewek wszyscy boso z dwoma świecami urobionymi przez gospodynie wiejskie, a do każdej przylepiono pięknie uformowaną figurę bydłęcia”.¹⁰⁰

Przed pójściem z „łosierą” zainteresowani składają się na mszę i świece (zwykle dwie, cztery i więcej). Świece te niosą w zależności od świętego do którego urządza się „łosierę” przedstawiciele różnych stanów. Jeszcze po wojnie „łosierę” prowadził „prowodyr”, któremu wszyscy pątnicy musieli się przyporządkować. Przepowiadał on tekst pieśni (przed

Powszechne. Dodatek. Słowo na Warmii i Mazurach 1957 nr 5. Warto zaznaczyć, że np. w Bartągu znajduje się kapliczka z r. 1876 z napisem: „Od ogłodu, moru, ognia i wojny”. Podobnych, wyraźnych świadectw kłesk na Warmii jest dosyć dużo.

⁹⁹ Mężczyzna, żonaty, lat 72, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 154.

¹⁰⁰ Lengowski. Wywiad nr 74.

wojną często po polsku), podawał melodię, zarządzał odpoczynek. Po przyjściu do wioski „łosierę” witano biciem w dzwony. W miejscu docelowym „łosiera” zatrzymywała się przy kościele, następnie wychodził ksiądz z ministrantami, w niektórych parafiach także z orkiestrą, pokropił pątników wodą święconą i przy biciu w dzwony ze śpiewem wprowadzał ich do kościoła. Tam przyozdobione świece składano na ołtarzu, zamawiano mszę św., pątnicy przystępowali do spowiedzi i komunii św.¹⁰¹ Zwyczaj ten w pewnym stopniu utrzymuje się jeszcze obecnie.

Dawniej w „łosierach” brało udział od kilkudziesięciu do kilkuset osób. Dzisiaj, zależnie od „łosiery”, od kilku do kilkudziesięciu osób. Trzeba stwierdzić, że ten piękny zwyczaj warmiński z różnych powodów obecnie coraz bardziej się kurczy.¹⁰² Przede wszystkim zupełnie zostało zarzucone wiele „łosier” do bardziej odległych kościołów, nawet do miejsc pielgrzymkowych. Gina też „łosiery”, które urządzone były boso. Często odbywa „łosierę” dwie osoby ze świecami, a inni jadą rowerami, motocyklami, furmankami, następnie wszyscy zbierają się przed kościołem i dopełniają przewidzianych tradycją ceremonii. „Zwyczaj „łosier” u młodych zanika. Trzeba im ciągle mówić i przypominać. Ale czy to przyjmą i przekażą swoim dzieciom? Radio, telewizor, motocykl stawiają wysoko, a Pana Boga nisko. Chyba już nie dojdzie do tej pobożności, co u nas była”.¹⁰³ Jest to wypowiedź starej Warmiaczki. A oto, co mówi jedna z młodych: „Jeszcze przed paru laty chodziliśmy do niektórych parafii z łosierą, ale teraz już nie, bo starzy boją się dalekiej drogi, gdyż mają już niemal dolegliwości a my młodzi jak nie rowerem albo motocyklem to pieszo się już nikt nie wyruszy, bo gdyby nas widzieli ci, którzy tu na naszą Warmię przybyli głośno by się śmieli z nas i z naszych obyczajów. A skoro mechanizacja, to trzeba wszędzie przeprowadzić mechanizację a nie iść pieszo”.¹⁰⁴ Przedstawicielka starej generacji warmińskiej inteligencji, powiada: „Za mojego dzieciństwa z łosierą chodziło bardzo dużo, potem coraz mniej. Przyszły lepsze czasy, ludzie pozbogacali się, nie chcieli chodzić, woleli jechać bryczką. Dawniej, jak szli pieszo, to mówili,

¹⁰¹ Por. Zientara-Malewska, *Pieśni Warmianki*. Warszawa 1963 s. 40 (Łosiera do Świantolipki); także, Gietrzwałd szeześliwa to wioska. *Słowo Powszechne*. Dodatek. *Słowo na Warmii i Mazurach* 1957 nr 36; A. Sława. Z „łosierą” do Gietrzwałdu. *Słowo Powszechne* nr 38.

¹⁰² Pomimo powyższego stwierdzenia, warto odnotować fakt, że w jednej z wiosek warmińskich powstała całkiem nowa łosiera w pierwszych latach po wojnie. „W roku 1945 gdy przeszedł front stałe dręczyły nas różne bandy: kradły, gwałciły kobiety, zabijały. Wtedy cała wioska ślubowała na Przemienienie Pańskie chodzić z łosierą do... Wzięliśmy świece i poszli, ale tylko kilka osób, bo więcej się nie dało. Gdy wróciliśmy we wsi był spokój. Bandy dręczyły nas w r. 1945 od stycznia do sierpnia. Od ślubowania mogliśmy już żyć spokojnie”. (Nawiasem mówiąc w roku 1964 było z tej wioski z tą właśnie „łosierą” kilkanaście osób). Mężczyzna żonaty, lat 60, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 198.

¹⁰³ Kobieta, mążatka, lat 58, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 170.

¹⁰⁴ Kobieta, panna, lat 21, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 155.

że to „letko, zdrowo i sporownie” (oszczędnie). A teraz jak słońca nie ma, to już im zimno w nogi. Przyszły też lepsze lata, większe urodzaje, nie było głodu, chorób, zarazy itd. i ludzie zapomnieli o ślubach. Ja pamiętam, że dawniej było zawsze bardzo dużo”.¹⁰⁵

Przytoczone wypowiedzi nie wymagają interpretacji. Instytucja „łosier” coraz bardziej zanika. Fakt ten potwierdzają także w pewnym stopniu wypowiedzi rozprowadzonej na Warmii ankiety. Na pytanie — „Czy w roku 1962 brała(a)ś udział w pielgrzymkach (łosierach)?” tylko 40,4% respondentów odpowiedziało pozytywnie. W większości pielgrzymki te odbywali indywidualnie do miejsc odpustowych, zwłaszcza do Gietrzwałdu.

Trudno jest ustalić zasięg występowania „łosier” na południowej Warmii, a jeszcze trudniej o ile i w jakim stopniu zanika zwyczaj ich urządzania.¹⁰⁶ Jedno wszakże jest pewne, że bardziej giną one w parafiach miejsko-wiejskich i podmiejskich niż w parafiach czysto wiejskich; następnie bardziej zanikają także w parafiach, gdzie jest więcej ludności napływowej, która rzadko przyłącza się do odbywanych pielgrzymek. Wpływ współczesnej kultury miejskiej czy ludności napływowej nie są jednak jedynymi przyczynami zanikania zwyczaju „łosier”, bo zanikają także w parafiach bardzo odległych od miasta o małym procencie ludności napływowej.¹⁰⁷

Jeszcze bardziej od „łosier” zanika instytucja „łosierek” (ofiarek). Zwyczaj ten polega na stawianiu świec w kościele podczas różnych nabożeństw na przygotowanych do tego odpowiednich — wyposażonych w kolce — ławkach lub stolikach. Niekiedy bywa w ten sposób, że „kościelnik” zbierając pieniądze na tacę, trzyma jednocześnie drugą rękę wyciągniętą, na którą obecni w kościele składają datki na „ofiarki”. Po zbiórce przelicza pieniądze i zapala odpowiednią ilość świec; w zwykłą niedzielę kilka lub kilkanaście, w większe święta nawet do kilkuset. Ofiarodawcy w tym czasie modlą się w swoich szczególnych intencjach, np. o zdrowie dziecka. Bywa też, że ludzie sami zanoszą „kościelnikom” do ławki pieniądze i zamawiają świece.

Dawniej, jak relacjonują Warmiacy, „łosierki” były stawiane we

¹⁰⁵ Kobieta, wdowa, lat 68, wykształcenie wyższe humanistyczne. Wywiad nr 200.

¹⁰⁶ Zanikanie „łosier” w parafiach odnotowują także niektóre księgi kronik parafialnych. Tak np. w „Kronice” parafii Ramsowo zaznaczone jest: „Do pięknych zwyczajów w parafii należą tzw. „Ofiary” — pielgrzymki. Nie tylko na odpust św. Rocha (z całej okolicy przychodzą ze świecami), ale także i w inne dni uroczyste dla pewnych wsi („ofiary ślubowań”). (W tym miejscu autor wymienia 6 wiosek i poszczególne „łosiery”), zaznaczając dalej: Niestety tylko R., W. i K. pilnują swoich „ofiar”, które wprowadza się do kościoła przed Mszą św.”. Trudno ustalić datę tego zapisku. Prawdopodobnie miało to miejsce około roku 1952.

¹⁰⁷ Stwierdzają to wszyscy proboszczowie pełniący duszpasterstwo w tego typu parafiach.

wszystkich omawianych parafiach, nie tylko w odpusty, ale także w każdą niedzielę i o wiele więcej niż obecnie. Po wojnie zwyczaj ten stopniowo zanika. W r. 1963 stan ofiarek w przybliżeniu przedstawia się następująco:¹⁰⁸

- I. Zaginęły w parafiach: Biesowo, Dajtki, Nowe Kawkowo.
- II. Występują tylko w większe święta w parafiach: Barczewo, Biskupiec Warm., Gryżliny, Gutkowo, Jonkowo, Klebark Wlk., Klewki, Lamkowo, Ramsowo, Sętań, Sząbruk.
- III. Występują ponadto w każdą niedzielę lub często w niedzielę w parafiach: Barczewko, Bartąg, Brąswałd, Butryny, Dywity, Gietrzwałd, Giławy, Purda Wlk., Stanclewo, Węgój, Wrzesina.

Dla ilustracji charakteryzowanego zjawiska jeszcze kilka wypowiedzi: „W naszej parafii nie ma ani ofiar ani ofiarek. Kiedyś były i jedne i drugie. Na strychu są jeszcze kolczaste stoły”¹⁰⁹ „Do ofiarek nie ma przywiązania. Są stawiane tylko w odpust i to więcej przez tych, co przychodzą z łosierą”¹¹⁰ „U nas jeszcze przed kilku laty były ofiarki w dzień powszedni. Teraz już nie ma tego zwyczaju”¹¹¹

Najwięcej „łosier” i „łosierek” zauważa się w czasie dorocznych odpustów parafialnych. Odpusty na Warmii mają swoją tradycję i specyfikę. Przed wojną największe odpusty były w Bartągu na Opatrzność Boską, w Purdzie na Przemienienie Pańskie i w Gietrzwałdzie na święto Narodzenia Matki Bożej. Najwięcej pątników gromadzi zawsze odpust w Gietrzwałdzie. Dawniej zbierało się tam około 50.000 pielgrzymów.¹¹² Obecnie liczba ta nieco spadła,¹¹³ ponieważ mniej jest pielgrzymek zorganizowanych. O dawniejszych pielgrzymkach (łosierach) pisze Zientara-Malewska: „Odtąd (tzn. od 1877 — WP) corocznie na odpusty w Gietrz-

¹⁰⁸ Źródło: Ankieta wypełniana przez proboszczów.

¹⁰⁹ Wywiad nr 18.

¹¹⁰ Wywiad nr 16.

¹¹¹ Wywiad nr 10.

¹¹² W. Grabski: 300 miast wróciło do Polski. Wyd. 3. Warszawa 1960 s. 323.

¹¹³ W ostatnich latach najwięcej pielgrzymów było w Gietrzwałdzie na 80-lecie objawień Matki Bożej. Por. sprawozdania: M. Zientara-Malewska: Niezapomniane święto w Gietrzwałdzie; T. Stępowski: Rozmyślenia Gietrzwałdzkie. *Słowo Powszechne*. Dodatek. *Słowo na Warmii i Mazurach* 1957 nr 38.

¹¹⁴ Zientara-Malewska: Gietrzwałd szczęśliwa to wioska nr 36.

¹¹⁵ Odpust na Przemienienie Pańskie 4 sierpnia 1963 w Sętalu małej parafii, liczącej około 1000 mieszkańców, zgromadził:

Obecnych na mszy:	M	K	Dz	Ogółem	Komunikujących	Ofiarek	Ofiar
o godz. 7.30	40	195	58	293	87	17	1 = 7 osób 2 = 20 osób
o godz. 11.30	328	396	238	962	178	150	3 = 30 osób 4 = 37 osób
Ogółem	368	591	296	1.255	265	187	

waldzie spieszyły zewsząd tłumy ludzi. Jakże rzewne i pełne modlitewnego uroku były „łosiery”, które szły do Maryi, ażeby jej się wyskarżyć, naśpiewać do woli po polsku, powierzyć tej najlepszej Matce swoje troski i kłopoty. Przybywali ludzie z różnych stron — nieraz było ich 50.000”.¹¹⁴

Nie tylko w wymienionych powyżej, ale prawie we wszystkich warmińskich parafiach gromadzą się jeszcze obecnie tłumy ludzi.¹¹⁵ W parafii, w której urządza się odpust, biorą we mszy udział także katolicy „święteczni”, bo — jak niektórzy powiadają — „chcą się pokazać krewnym”. Z innych parafii, często nawet odległych, spieszą na odpust dziesiątki i setki Warmiaków. Uroczystości kościelne podczas odpustu, osiągnęły szczytowy punkt w pięknie i barwnie urządzonej procesji. Oto przykład takiej procesji w Gietrzwałdzie: ¹¹⁶

„Porządek procesji...

- a — krzyż i małe chorągwie,
- b — chorągiew dzieci i dzieci szkolne,
- c — chorągiew Matki Bożej i panny z figurą Matki Bożej,
- d — chorągiew św. Józefa i kawalerowie,
- e — orkiestra i chór,
- f — chorągiew św. Franciszka i członkowie Zakonu św. Franciszka,
- g — dzieci, co sypią kwiatki,
- h — ministranci — siostry — kapłani,
- i — baldachim i chorągwie po obu stronach,
- j — mężczyźni,
- k — kobiety.

(Inne chorągwie idą przed orkiestrą i chórem za kawalerami)”.

Odpusty na Warmii mają bardziej charakter towarzyski niż religijny. Świadczy o tym, choćby taki fakt, że pątnicy nie przystępują do sakramentów św.,¹¹⁷ jak to ma np. miejsce w centralnej Polsce. Kierują się raczej innymi motywami: „Na odpusty przychodzi dużo, ale kupić balonik, loda, piwo, zobaczyć się z krewnymi, urządzić bibkę, potańczyć itp.” ¹¹⁸ „Na odpuszcie dużo jest naszych i z sąsiednich parafii, przychodzą na „kiermas”, Zainteresowanych kościołem jest mało. Na „kiermasie” jest dużo gościny, towarzystwa — to są okazje do zaręczyn, małżeństw”.¹¹⁹

Centrum odpustu nie jest kościół, lecz „kiermas”.¹²⁰ Tak było i dawniej. Ks. Barczewski poświęcił warmińskim „kiermasom” z przelomu

¹¹⁶ „Księga Ogłoszeń”, zapisano pod datą 16 czerwca 1960.

¹¹⁷ Np. W pewnej parafii podczas odpustowej sumy na Przemienienie Pańskie w r. 1964 spowiadał tylko jeden kapłan. Do spowiedzi przystąpiło tylko około 10 osób.

¹¹⁸ Wywiad nr 7.

¹¹⁹ Wywiad nr 15.

¹²⁰ Według ks. Barczewskiego: Kiermasy na Warmii. Wyd. 4. Olsztyn 1923 s. 22 — wyraz „Kiermas” pochodzi z niemieckiego od słowa „Kirmess”. „Kirchmess” (odpust).

XIX/XX wieku specjalną książkę, w której m. i. pisze: „U nas każdy cieszy się na kiermas. Tam się zobaczy z całą rodziną swoją — tam się wspólnie nagadają, tam się sobie „naradują” — tam się sobie poskarżą, tam jeden drugiego pożałuje — jeden drugiemu doradzi; tam się dobrze najedzą i napiją — tam się doskonale naśmieją i wybornie zabawią”.¹²¹ „Kiermasy” mają więc większe znaczenie społeczne niż religijne. Największym ich skutkiem jest stałe umacnianie więzi ponadlokalnej.

Omówiony powyżej szeroki wachlarz różnych praktyk — od publicznych do czysto osobistych, od ogólnokościelnych do regionalnych, od religijnych do częściowo towarzyskich, nie wyczerpuje całego katalogu praktyk i zwyczajów na Warmii.¹²² Już jednak z tego, co dotychczas powiedziano, widać głęboki związek pomiędzy religijnością a kulturą regionu. Obydwie tak się z sobą zrosły i wzajemnie przeniknęły, że prawie niemożliwe jest przeprowadzenie jakiegoś rozgraniczenia pomiędzy autentyczną religijnością a jej zewnętrzną „oprawą” — kulturą religijną Warmiaków.

Nie wnikając w problem, czy tego typu zachowanie się badanej ludności, jak wypełnianie praktyk religijnych jest połączone u niej z przeżyciami religijnymi, czy też z przeżyciami kulturalnymi, weźmy na razie pod uwagę stan i strukturę praktyk południowej Warmii.

Wydaje się, że uzyskane wyniki badań, pozwalają na przeprowadzenie podwójnej typologii, zarówno katolików warmińskich jako całej zbiorowości, jak i poszczególnych parafii warmińskich. Gdy chodzi najpierw o katolików warmińskich, to z punktu widzenia rodzaju, częstotliwości i intensywności wypełnianych praktyk religijnych, można podzielić ich na następujące typowe grupy:¹²³

1) Katolicy gorliwi, którzy w dzień powszedni uczestniczą czasem we mszy św., przystępują do komunii przynajmniej w niedzielę, biorą udział w niedzielnych nieszporach i w różnych nabożeństwach sezon-

¹²¹ Tamże s. 21.

¹²² Są jeszcze pewne praktyki wielkopostne, „wypominki na Zadzuszki”, „Advents-kranz” i inne.

¹²³ Na zachodzie znane są m. i. następujące typologie parafian z punktu widzenia praktyk religijnych: 1) Le Bras: *Études*, T. I. s. 5 n., dzieli parafian na konformistów sezonowych, obowiązkowych, pobożnych i akatolików; 2) J. Fichter: *Social Relation in the Urban Parish*. Chicago 1954 s. 11 nn., wyróżnia cztery kategorie parafian: nuklearnych, modalnych, marginalnych i śpiących; 3) L. Egberink: *La paroisse — quelques aspects de recherches*. *Social Compass* 1959 s. 60 nn., uwzględniając, oprócz praktyk religijnych, także stopień zespolenia z grupą parafialną, dzieli parafian na trzy kategorie: nominalnych, marginalnych i aktywnych; 4) Greinacher: *L'évolution de la pratique religieuse* s. 352, biorąc pod uwagę intensywność życia religijnego, a w tym głównie praktyki, rozróżnia wśród współczesnych katolików niemieckich cztery grupy, którym nie nadaje jednak specjalnej nazwy. Idąc za myślą autora, można by je określić następująco: a) katolicy aktywni — 20%, b) katolicy regularni — 30%, c) katolicy marginalni — 40%, obojętni i niewierzący — 10%. Należy dodać, że klasyfikowana przez Greinachera populacja obejmuje około 45% ludności N. R. F., a więc tylko katolików.

wych, uczestniczą w „łosierach” itp. W sumie stanowią oni około 4% całej populacji. Grupa ta poczuwa się do ścisłego związku z Kościołem; religia stanowi centralny problem w jej życiu.

2) Katolicy pobożni, którzy w każdą niedzielę i święto uczestniczą we mszy, około raz w miesiącu przystępują do komunii św., zwłaszcza w pierwszy piątek, sobotę lub niedzielę, wypełniają niektóre praktyki sezonowe, w domu modlą się czasem wspólnie z całą rodziną itp. Ogółem jest ich około 6%. Sprawy religii i Kościoła odgrywają w ich życiu bardzo ważną rolę.

3) Katolicy religijni, którzy regularnie uczestniczą w niedzielnej mszy, do komunii przystępują 5—6 razy do roku we wszystkie ważniejsze święta i uroczystości parafialne, czasem biorą udział w niektórych nabożeństwach nadobowiązkowych, wypełniają na ogół praktyki codzienne, często modlą się lub zegnają przy posiłkach, oddają cześć krzyżom i kapliczkom przydrożnym. W sumie liczą oni około 20%. Grupa ta zainteresowana jest sprawami religii i Kościoła.

4) Katolicy o słabnącej religijności, którzy uczestniczą we mszy św. 2—3 razy w miesiącu, przystępują do komunii wielkanocnej, rzadko częściej, chyba przy jakiejś szczególnej okazji, biorą udział w misjach i rekolekcjach, czasem spełniają praktyki codzienne. Razem jest ich około 25%. Religia nie przedstawia dla nich tak absolutnej wartości, żeby nie dopuszczała konfliktu wartości.

5) Katolicy marginalni, którzy rzadko uczęszczają na mszę, najczęściej w większe święta i odpusty, do komunii św. przystępują tylko na Wielkanoc lub raz na kilka lat, biorą udział w misjach, a czasem w rekolekcjach. W sumie stanowią oni około 30%. Ta grupa katolików bardziej ceni inne wartości, np. ekonomiczne, biologiczne niż religijne. W pewnym sensie utraciła ona kontakt z konkretnym kościołem.

6) Katolicy religijnie obojętni, którzy wypełniają praktyki jednorazowe, część z nich żyje jednak bez ślubu kościelnego, czasem uczestniczą w niektórych praktykach obowiązkowych i nadobowiązkowych, jak np. misje. Ogółem stanowią oni około 10%. Grupa ta faktycznie przyłgnęła do materializmu praktycznego.

7) Innowiercy i niewierzący — w sumie jest ich około 5%.

Oprócz typologii badanej populacji, można jeszcze — ze względu na poziom praktyk religijnych, dokonać typologii warmińskich parafii.¹²⁴

¹²⁴ Na Zachodzie najbardziej znaną typologią religijną parafii z punktu widzenia praktyk religijnych jest typologia, którą opracował Bou lard, j.w. s. 108 nn. Autor wyróżnia trzy kategorie parafii: A. parafie chrześcijańskie, B. parafie obojętne, C. parafie misyjne. W każdej z nich wyróżnia jeszcze po dwie grupy parafii. Bardziej skomplikowaną typologię parafii przedstawił E. Bod z e n t a: *Wie katholisch ist Oesterreich? Wort und Wahrheit* 1960 s. 431 nn. Ponadto różne sposoby typowania parafii przedstawili: E. Pin, A. Leoni, L. Lebret, S. Burgalassi i inni.

Trudno byłoby jednak wyczerpać przy niej wszystkie omówione powyżej praktyki, zwłaszcza nadobowiązkowe. Uwzględni się więc tylko ważniejsze sprawdziany poziomu praktyk religijnych w parafii, co do których uzyskano dokładniejsze dane liczbowe, jak msza i komunія św. obowiązkowa, przeciętna komunii w roku, nieszpory i nabożeństwa sezonowe.

Przeprowadzona poprzednio analiza każdej z wymienionych praktyk religijnych, pozwoliła na wyróżnienie pewnych typów parafii. Spostrzeżono przy tym, że w tych samych parafiach poziom różnego rodzaju praktyk nie jest jednakowy. Niektóre parafie lokują się niemal w skrajnych typach. Dlatego wydaje się, że najbardziej odpowiednim sposobem przeprowadzenia sumarycznej typologii parafii z punktu widzenia wspomnianych praktyk, będzie oparcie się na wskaźniku średniej arytmetycznej dla każdej parafii z osobna. Fakt ten ilustruje następujące zestawienie:

L. p.	Parafia	Dominicantes	Paschantes	Przeciętna komunii w roku	Przeciętna nieszporów i nabożeństw sezonowych	Średnia arytmetyczna
		Typów I—VII	Typów I—VI	Typów I—VI	Typów I—VII	Typów ogółem 26
1.	Barczewko	V	IV	I	III	3,2 = III
2.	Barczewo	III	III	V	V	4,0 = III
3.	Bartąg	VI	III	V	II	4,0 = III
4.	Biesowo	I	V	III	I	2,5 = II
5.	Biskupiec Warm.	IV	II	III	II	2,7 = II
6.	Brąszewo	III	IV	II	III	3,0 = II
7.	Butryny	I	II	I	II	1,5 = I
8.	Dajtki	III	I	I	I	1,5 = I
9.	Dywity	IV	IV	V	II	3,7 = III
10.	Gietrzwałd	III	IV	V	II	3,5 = III
11.	Giławy	V	IV	V	V	4,7 = IV
12.	Gryżliny	VI	V	IV	III	4,5 = IV
13.	Gutkowo	III	IV	VI	IV	4,2 = IV
14.	Jonkowo	V	II	III	III	3,3 = III
15.	Klebark Wlk.	I	II	III	III	2,2 = II
16.	Klewki	V	III	VI	IV	4,5 = IV
17.	Lamkowo	VI	IV	IV	IV	4,5 = IV
18.	Nowe Kawkowo	II	V	II	V	3,5 = III
19.	Purda Wlk.	VI	VI	VI	VII	6,2 = V
20.	Ramsowo	VI	III	III	IV	4,0 = III
21.	Sętań	V	V	II	I	3,3 = III
22.	Stanclewo	V	III	IV	VII	4,7 = IV
23.	Sząbruk	IV	V	IV	V	4,5 = IV
24.	Węgój	V	V	IV	I	3,7 = III
25.	Wrzesina	VII	V	VI	VI	6,0 = V

Na podstawie powyższego zestawienia, wszystkie badane parafie można ująć w pięć odrębnych kategorii, od najniższego do najwyższego poziomu praktyk religijnych, a mianowicie:

- Kategoria I — 1,1—2,0:
 Butryny, Dajtki.
- Kategoria II — 2,1—3,0:
 Biesowo, Biskupiec Warm., Brąswald, Klebark Wlk.
- Kategoria III — 3,1—4,0:
 Barczewko, Barczewo, Bartąg, Dywity, Gietrzwałd, Jonkowo, Nowe Kawkowo, Ramsowo, Sętań, Węgój.
- Kategoria IV — 4,1—5,0:
 Giławy, Gryżliny, Gutkowo, Klewki, Lamkowo, Stan-
 clewo, Sząbruk.
- Kategoria V — 5,1—6,2:
 Purda Wlk., Wrzesina.

Przedstawiona typologia znajduje całkowite pokrycie w faktycznym stanie praktyk religijnych w poszczególnych parafiach. Te parafie, które znalazły się w kategoriach skrajnych, mają na ogół wysokie lub niskie wskaźniki, przynajmniej niektórych praktyk. Podobnie, parafie przynależne do kategorii pośrednich, mają przeciętne wskaźniki praktyk. Powyższą typologię uzasadniają jeszcze inne dane, dotyczące małżeństw nieślubnych oraz niektórych praktyk nadobowiązkowych i warmińskich zwyczajów religijnych. Można więc przyjąć, że w sposób dostateczny spełnia ona zadania niniejszej pracy.

W podanym poprzednio zestawieniu parafii, zakwalifikowanych do różnych typów w zależności od poziomu poszczególnych praktyk religijnych, uderza fakt, że dwie parafie — Biesowo i Nowe Kawkowo o szczególnie dużej ilości elementu napływowego, mają niski wskaźnik *Dominicantes* i wysokie wskaźniki *Paschantes*. Natomiast parafie o małej ilości ludności napływowej, jak Gietrzwałd, Giławy, Sząbruk, Węgój, Wrzesina, wyłączając specyficzny *casus* parafii Butryny, mają na ogół wysokie wskaźniki obydwu tych praktyk. Pozwala to postawić hipotezę, że ludność napływowa o wiele bardziej systematycznie spełnia obowiązek wielkanocnej komunii niż obowiązek niedzielnej mszy, podczas gdy autochtoni podchodzą do tych praktyk w sposób bardziej wyrównany, choć mszę również stawiają nieco niżej od komunii św. Rozważania tego typu prowadzą nas już do następnego rozdziału.

III. STRUKTURA PRAKTYK RELIGIJNYCH W WYRÓŻNIONYCH TYPACH KATOLIKÓW

Znając aktualny stan praktyk religijnych badanej populacji na południu Warmii, można będzie obecnie pogłębić go przez wskazanie na niektóre czynniki społeczne, jak pochodzenie ludności według rejonów, płeć, wiek, zatrudnienie w rolnictwie i w innych sektorach gospodarstwa (chłopi i chłopci robotnicy), warunkujące strukturę praktyk religijnych w wyróżnionych typach katolików warmińskich.

Jakkolwiek wśród badanej ludności zdecydowanie przeważają autochtoni, to jednak zagadnienie elementu napływowego w mniejszym lub większym stopniu występuje w każdej parafii. W toku prowadzonych wywiadów, wszyscy badani, a wśród nich także wszyscy proboszczowie, podkreślali, że autochtoni stoją najwyżej pod względem wypełniania praktyk religijnych; na drugim miejscu po nich stawiano repatriantów ze Wschodu, zwłaszcza z Wileńszczyzny; na trzecim — osadników z centralnej Polski, przy czym najgorzej oceniano ludność z Warszawskiego.

A oto niektóre wypowiedzi: „Ludność miejscowego pochodzenia jest religijna i moralna. Ludność napływowa w 2/3 religijna i praktykująca. Najlepsi są z Wileńszczyzny, Polesia i Wołynia. Reszta obojętna, idzie do kościoła w misje, rekolekcje, odpusty i większe święta”.¹²⁵

„Warmiacy są obowiązkowi w spełnianiu praktyk religijnych, ale brak u nich jakiegoś wyrobienia religijnego. Sami uważają się za katolików i nieraz to podkreślają. Niestety, religijność ich ogranicza się do tradycji, do wypełniania nakazów, jak msza św. i komunie św. Jest to wiara niekonsekwentna, chodzą do kościoła a piją, gniewają się, mają dużo dzieci niesłubnych. Ale i tak Warmiacy a po nich Wilnianie są najlepsi”.¹²⁶

„Najlepsi Warmiacy pod każdym względem, ale czasem potrafią przyrznać. Są przywiązani do kościoła i tradycji, choć ostatnio widzę, że wiara ich się zmienia, praktykuje ich tylko jakie 60%. Ludność napływowa nastawiona jest na korzyści materialne, jest kłamliwa, skłonna do kradzieży i pływaczny. Do kościoła chodzi bardzo opieszale, do sakramentów św. uczęszcza rzadko. Najlepsi z Wileńszczyzny, najgorsi spod Mławy”.¹²⁷

Można by jeszcze przytoczyć wiele podobnych wypowiedzi.¹²⁸ Z pewnością kursujące w społeczeństwie warmińskim oceny ludności według pochodzenia z różnych rejonów, zawierają wiele uproszczeń; nie są jednak całkowicie pozbawione słuszności. Oceny te znajdują potwierdzenie w roz-

¹²⁵ Wywiad nr 5.

¹²⁶ Wywiad nr 8.

¹²⁷ Wywiad nr 15.

¹²⁸ „Na Warmii nabożeństwa przed wojną były pobożniejsze, bo warmiński lud chodził do kościoła i był chętniejszy a z centrali przyjdą tylko 1—2 razy do roku, to też psuje lud warmiński”. Kobieta, wdowa, lat 72, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 168. „Gdy nieraz przyjdzie do naszej parafii inny kapłan, to dziwi się,

prowadzonej na południowej Warmii ankiecie. Poszczególne kategorie reprezentowane w niej ludności, są następujące:

Autochtoni	1.383
Osadnicy z centralnej Polski	308
Repatrianci ze Wschodu	223
Ogółem	1.914

W ankiecie zamieszczono szereg pytań dotyczących praktyk religijnych — obowiązkowych i nadobowiązkowych. Jedno z tych pytań było następujące: „Jak często uczęszczasz na mszę św.?” Odpowiedź w procentach ilustruje poniższa tabelka:

Uczęszczają na mszę	kilka razy w tygodniu	w każdą niedzielę i święto	dwa lub trzy razy w miesiącu	kilka razy w roku	nigdy od lat	ogółem
Autochtoni	5,5	83,0	9,4	1,4	0,7	100,0
„Centrala”	6,8	65,9	21,5	4,2	1,6	100,0
Repatrianci	7,6	69,9	15,2	6,4	0,9	100,0
Ogółem	6,0	78,9	12,1	2,6	0,4	100,0

Jak widać z zestawienia, praktykę mszy obowiązkowej najlepiej wypełniają autochtoni, po nich repatrianci, a na końcu osadnicy z centralnej Polski. Proboszczowie, nawet najbardziej wymieszanych ludnościowo parafii stwierdzają, że wśród obecnych na niedzielnej mszy, autochtoni stanowią około 80%. Podobnie stosunek procentowy poszczególnych grup ludności układa się w innych kategoriach praktykujących, z wyjątkiem uczęszczania na mszę w dzień powszedni i kilka razy w roku. W dzień powszedni lepiej od autochtonów i osadników z centralnej Polski uczęszczają repatrianci ze Wschodu. Wskazywałoby to na fakt, że wśród katolików gorliwych najwięcej jest repatriantów. Z drugiej strony w tej samej grupie ludzi jest wyższy niż w innych, procent katolików świątecznych.

Analogiczne do poprzedniego, jest pytanie dotyczące komunii św., mianowicie: „Jak często przystępujesz do komunii św.?” A oto odpowiedź:

że tak mało chodzi do kościoła, a dlaczego? Kto ma chodzić, część Niemców wyjechała, a ci co są to i chodzą, a Polacy, którzy nawet mają własną Matkę i Królową, to mówią a dzisiaj pogoda to pójdziemy na grzyby, a kościół nie ucieknie, pójdziemy kiedy indziej”. Kobieta, męzatka, lat 40, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 166.

Przystępują do komunii:	kilka razy w tygodniu	raz w tygodniu	około raz w miesiącu	kilka razy w roku	tylko na Wielkanoc	nigdy od lat	ogółem
Autochtoni	1,7	4,4	24,5	61,8	6,4	1,2	100,0
„Centrala”	2,6	2,6	13,3	53,6	23,4	4,5	100,0
Repatrianci	4,9	1,8	18,8	56,0	14,9	3,6	100,0
Ogółem	2,2	3,8	22,0	59,8	10,2	2,0	100,0

Podobnie jak na mszę, tak i do komunii św., w dzień powszedni najczęściej przystępują repatrianci, po nich ludność z centralnej Polski, a na końcu autochtoni. Inaczej już jest, gdy chodzi o komunię tygodniową, miesięczną i kwartalną. W tych kategoriach komunikujących najczęściej jest autochtonów, po nich repatriantów, z wyjątkiem komunii niedzielnej, a najmniej osadników z centralnej Polski. Sytuacja zmienia się także, gdy chodzi o komunię tylko wielkanocną i niekomunikujących. W tych kategoriach, większość stanowią osadnicy z centralnej Polski. Analiza dwóch podstawowych praktyk — mszy i komunii św., potwierdza wysuniętą poprzednio hipotezę, że ludność autochtoniczna obydwie te praktyki wypełnia o wiele bardziej systematycznie niż ludność napływowa, która z kolei więcej przestrzega obowiązku komunii wielkanocnej niż niedzielnej mszy.

Odpowiedź na inne pytania ilustruje poniższe zestawienie:

Biorą udział:	w nieszporych		w nabożeństwach:				w pielgrzymkach		w rekolekcjach		w misjach	
	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie
Autochtoni	23,1	76,9	44,4	56,6	39,0	61,0	42,9	57,1	88,6	11,4	86,1	13,9
„Centrala”	30,9	69,1	55,8	44,2	40,9	59,1	33,4	66,6	74,7	25,3	78,9	21,1
Repatrianci	27,9	72,1	56,6	43,4	50,8	49,2	34,5	65,5	87,4	12,6	83,9	16,1
Ogółem	24,5	75,5	46,8	53,2	40,2	59,8	40,4	59,6	86,2	13,8	84,7	15,3

Okazuje się, że na nieszpory więcej uczęszcza osadników z centralnej Polski niż repatriantów i autochtonów. Podobnie jest z nabożeństwami majowym i październikowym, w których z kolei pierwsze miejsce zajmują repatrianci przed „centralą” i autochtonami. Ci ostatni natomiast lepiej przedstawiają się od ludności napływowej, gdy idzie o pielgrzymki oraz rekolekcje i misje. Najgorzej pod tym względem stoją osadnicy z centralnej Polski. W ankiecie udział w misjach wypadł gorzej niż w rekolekcjach ze względu na to, że niektórzy respondenci po prostu nie mieli okazji w nich uczestniczyć i dlatego odpowiedzieli negatywnie. Faktycznie więcej ludności uczęszcza na misje niż na rekolekcje.

Pozostają jeszcze praktyki bardziej osobiste, jak pacierz indywidualny, wspólny oraz modlitwa lub żegnanie się przed i po jedzeniu. Odnosne praktyki przedstawiają się następująco:

Modlą się;	odmawiając pacierz indywidualny:					wspólnie z całą rodziną		żegnają się przed i po jedzeniu	
	co-dziennie	prawie codz.	około raz na tydzień	rzadziej	nigdy od lat	Tak	Nie	Tak	Nie
Autochtoni	56,6	34,6	4,8	3,5	0,5	36,1	63,9	58,6	41,4
„Centrala”	55,5	31,5	5,5	4,9	2,6	36,7	63,3	58,0	42,0
Repatrianci	68,6	22,0	4,0	4,5	0,9	43,5	56,5	67,2	32,8
Ogółem	57,8	32,6	4,9	3,8	0,9	37,0	63,0	59,2	40,8

W tej kategorii praktyk najlepiej przedstawiają się repatrianci, po nich częściowo autochtoni i częściowo osadnicy z centralnej Polski. Repatrianci przewyższają pozostałych w systematycznym odmawianiu pacierza indywidualnego, wspólnego z rodziną i modlitwie przy posiłkach; autochtoni przewyższają „centralę” w odmawianiu codziennego pacierza, w dalszych dwóch praktykach występują tylko minimalne różnice.

Na podstawie powyższej analizy wypowiedzi respondentów, można utrzymać zdanie, że autochtoni stoją najwyżej pod względem spełniania praktyk religijnych. Odnosi się to jednak tylko do niedzielnej mszy, komunii tygodniowej, miesięcznej i kwartalnej, w pewnym sensie także do komunii wielkanocnej, pielgrzymek („łosier”), misji i rekolekcji. W innych praktykach, jak codzienna msza i komunia, nabożeństwa majowe i październikowe, pacierz codzienny, wspólne modlitwy w rodzinie, modlitwa lub żegnanie się przed i po jedzeniu, najlepiej przedstawiają się repatrianci ze Wschodu. Wreszcie, osadnicy z centralnej Polski wyróżniają się wśród innych tylko w praktyce niedzielnych niesporów.

Postępując dalej po tej linii, można wysunąć takie hipotezy, jak: autochtoni bardziej od innych grup ludności trzymają się praktyk obowiązkowych i niektórych praktyk nadobowiązkowych, tradycyjnie im przyswojonych, jak częstsza niż raz w roku komunia, rekolekcje i misje, „łosiery” itp. Repatrianci mniej przywiązują się do praktyk obowiązkowych, natomiast wykazują większe niż pozostałe kategorie ludzi przywiązanie do praktyk nadobowiązkowych. Wreszcie osadnicy z centralnej Polski, poza obowiązkiem komunii wielkanocnej, nie przywiązują większej wagi ani do praktyk obowiązkowych ani nadobowiązkowych. Przyjmując te modyfikacje, można twierdzić, że najwyżej pod względem wypełniania praktyk religijnych stoją autochtoni, po nich repatrianci, a na końcu osadnicy z centralnej Polski.

Pewne uściślenia należałoby również wprowadzić do przedstawionej

poprzednio typologii, a mianowicie: w grupie katolików gorliwych przeważają repatrianci nad osadnikami z centralnej Polski i autochtonami; w grupie katolików pobożnych przeważają autochtoni nad repatriantami i osadnikami z centralnej Polski; w grupie katolików religijnych także autochtoni przeważają nad repatriantami i osadnikami z centralnej Polski; w grupie katolików o słabnącej religijności przeważają osadnicy z centralnej Polski nad repatriantami i autochtonami; wreszcie w grupie katolików marginalnych i religijnie obojętnych przeważają również osadnicy z centralnej Polski nad repatriantami i autochtonami.

Interesujący jest również problem, jak przedstawiają się praktyki religijne na Warmii w zależności od struktury płci. W badaniach prowadzonych na Zachodzie stwierdza się, że w miarę jak maleje frekwencja uczestników niedzielnej mszy, wzrasta udział kobiet na niekorzyść mężczyzn. Obserwując to zjawisko, Le Bras doszedł do wniosku, że procentowy wzrost kobiet w kościele świadczy o dechrystianizacji danego środowiska.¹²⁹

W południowej części Warmii na 39.600 zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej mszy, przypada na:

a) dzieci szkolne (7—14 lat)	9.350
b) kobiety (od 15 lat w zwyż)	16.370
c) mężczyźni (od 15 lat w zwyż)	13.888

Spośród nich w niedzielnej mszy uczestniczy 22.800, w tym dzieci szkolnych 5.480, kobiet 10.110, mężczyzn 7.210. Okazuje się, że udział w niedzielnej mszy kobiet (61,8⁰/₀) jest znacznie wyższy niż mężczyzn (51,2⁰/₀). Różnica pomiędzy nimi sięga ponad 10⁰/₀.¹³⁰ Byłaby ona niewątpliwie jeszcze wyższa, gdybyśmy strukturę płci rozciągnęli na całą populację, bo — jak wiadomo — w obydwu powiatach objętych badaniami, w kategorii wieku poniżej 16 lat mężczyźni przeważają nad kobietami, a zatem zwiększyłyby się ilość mężczyzn zobowiązanych do niedzielnej mszy.

Dla porównania przytoczmy dane dotyczące struktury płci wśród uczestników niedzielnej mszy z miasta Olsztyna. Otóż w ogólnej sumie *Dominicantes*, wynoszącej 42,7⁰/₀, mężczyzn od 15 lat w zwyż jest tylko 30⁰/₀, kobiet zaś 48⁰/₀. Wynika z tego, że przedział pomiędzy praktykującymi kobietami i mężczyznami na niekorzyść tych ostatnich w mieście jest jeszcze większy i wynosi 18⁰/₀. Stosownie do rozumowania Le Bras, można by powiedzieć, że dechrystianizacja miasta Olsztyna jest dalej po-

¹²⁹ Le Bras: *Introduction à l'Histoire* T. II. s. 54 nn.; Gêmes: *Religion und Gesellschaft* s. 26, 48.

¹³⁰ Warto odnotować tutaj wypowiedź jednego z proboszczów: „Obowiązki religijne najlepiej spełniają autochtoni, ale i kobiety z Wileńskiego i Warszawskiego są religijne, tylko ich mężów rzadko widać w kościele”. Wywiad nr 19.

sunięta niż dechrystianizacja wsi olsztyńskiej,¹³¹ a z kolei wiadomo, że miasto pod tym względem pejoratywnie oddziałuje na wieś.¹³² W poszczególnych parafiach warmińskich różnica płci wśród uczestników niedzielnej mszy kształtuje się w granicach 1,3—13,2. Zauważa się przy tym, że różnica ta bardziej zaznacza się w parafiach miejsko-wiejskich i podmiejskich niż w parafiach wiejskich, w których tylko mały odsetek ludzi pracuje poza rolnictwem.

Ciekawe jest również, jak przedstawia się struktura płci wśród poszczególnych kategorii *Dominicantes* w przeprowadzonej na Warmii ankiecie.¹³³ Fakt ten ilustruje poniższa tabelka:

Uczestniczą we mszy:	Mężczyźni	Kobiety
a) kilka razy w tygodniu	0,3	4,7
b) w każdą niedzielę i święto	78,1	79,1
c) dwa lub trzy razy w miesiącu	18,0	12,3
d) kilka razy w roku	3,2	3,6
e) nigdy od lat	0,4	0,3
O g ó ł e m	100,0	100,0

Z zestawienia wynika, że poważniejsze różnice płci wśród uczestników niedzielnej mszy zarysowują się dopiero w kategorii praktykujących codziennie i niesystematycznie. Wśród praktykujących systematycznie różnica jest minimalna. Powyższe dane znajdują potwierdzenie w przeprowadzonych wywiadach, podczas których mężczyźni opuszczający niedzielną mszę, zaznaczali, że muszą pozostać w gospodarstwie i „zrobić obrządek”. Kobiety z kolei uskarżały się, że mężowie „wypychają nas do kościoła, a sami wolą pozostać w domu”.¹³⁴ Wielu mężczyzn na Warmii, gdy tylko przyjdzie niedziela, nie tylko pozostaje w domu, ale latem wyjeżdża nad jeziora i do lasu.

Drugą praktyką po mszy jest komunia. Zróżnicowanie płci wśród uczestników tej praktyki ilustruje poniższe zestawienie:

Przystępują do komunii św.:	Mężczyźni	Kobiety
a) kilka razy w tygodniu	0,3	1,5
b) raz w tygodniu	1,4	2,6
c) około raz na miesiąc	8,5	20,3
d) kilka razy do roku	75,2	67,9
e) tylko na Wielkanoc	13,4	5,6
f) nigdy od lat	1,2	2,1
O g ó ł e m	100,0	100,0

¹³¹ Na temat dechrystianizacji por. Sprawozdanie ICARES Nr 70, s. 137.

¹³² „Dechrystianizacja wsi postępuje dopiero za dechrystianizacją miast”. L a l o u x, jw. s. 95.

¹³³ W omawianej ankiecie uczestniczyło: mężczyzn 805, kobiet 1.109.

¹³⁴ Jeden z rozmówców powiada: „Proszę księdza, dzisiaj trzeba chodzić po ziemi, bo życie jest życiem. W Boga wierzę, na kościół też daję, ale do kościoła

Jak widać z zestawienia, kobiety przeważają nad mężczyznami w przystępowaniu do komunii codziennej, tygodniowej i miesięcznej; mężczyźni natomiast przeważają nad kobietami w przystępowaniu do komunii kwartalnej. Więcej też mężczyzn niż kobiet uczęszcza do komunii tylko na Wielkanoc.

Pewne zróżnicowanie zauważa się także w stosunku mężczyzn i kobiet do praktyk nadobowiązkowych. Zróżnicowanie to przedstawia się następująco:

Biorą udział:	Tak		Nie	
	Mężczyźni	Kobiety	Mężczyźni	Kobiety
w nieszpórach	17,6	29,8	82,4	70,2
w nabożeństwie majowym	32,8	56,3	67,2	43,7
w nabożeństwie październikowym	27,2	51,8	72,8	48,2
w pielgrzymkach	42,8	42,6	57,2	57,4
w rekolekcjach	79,1	84,3	20,9	15,7
w misjach	78,1	76,7	21,9	23,3

We wszystkich wymienionych praktykach, poza misjami, kobiety przeważają nad mężczyznami. W trzech z nich, jak nieszpory, nabożeństwo majowe i październikowe, różnice te szczególnie się zaznaczają. W stosunku do pielgrzymek („łosier”) nie ma prawie żadnego zróżnicowania. W rekolekcjach mniej uczestniczy mężczyźni, w misjach sytuacja jest prawie wyrównana.

Różnice pod względem struktury płci zauważa się także w podejściu respondentów do praktyk bardziej prywatnych:

Modlą się:	odmawiając pacierz indywidualny					wspólnie z całą rodziną		żegnają się przed i po jedzeniu	
	codziennie	prawie codz.	około raz na tydzień	rzadziej	nigdy od lat	Tak	Nie	Tak	Nie
Mężczyźni	45,2	36,7	9,9	7,1	1,1	31,9	68,1	59,0	41,0
Kobiety	59,2	35,1	2,4	2,9	0,4	32,2	67,8	60,7	39,3

W praktyce modlitwy wspólnej oraz modlitwy lub żegnania się przy posiłkach, różnica pomiędzy mężczyznami i kobietami jest niewielka. Gdy chodzi o pierwszą z nich, kobiety niekiedy dopisywały w ankiecie: „modlę się razem z dziećmi”. Większe różnice zaznaczają się w pacierzu odmawianym indywidualnie. Kobiety bardziej systematycznie odmawiają pacierz niż mężczyźni. Uwidacznia się to szczególnie w kategorii respondentów odmawiających pacierz codziennie. W innych kategoriach,

nie chodzę, tylko czasem, bo zakontraktowałem 400 kaczek, to trzeba koło nich chodzić”. Mężczyzna, żonaty, lat 42, wykształcenie niepełne podstawowe. Wywiad nr 196.

zwłaszcza wśród odmawiających pacierz około raz na tydzień i rzadziej mężczyźni znacznie przeważają nad kobietami.

Ogólnie można stwierdzić, że więcej kobiet niż mężczyzn uczestniczy we mszy codziennie oraz w każdą niedzielę i święto, przystępuje do komunii codziennie, w niedzielę i w I piątek miesiąca, uczestniczy w nieszporach, nabożeństwach majowych, październikowych i w rekolekcjach, modli się wspólnie przynajmniej z dziećmi, modli się lub żegna przed i po jedzeniu, odmawia pacierz codziennie. Natomiast więcej mężczyzn niż kobiet bierze udział we mszy dwa lub trzy razy w miesiącu, przystępuje do komunii kilka razy w roku, a w tym do komunii tylko wielkanocnej, odmawia pacierz około raz na tydzień i rzadziej. Najmniejsza rozpiętość pod względem struktury płci występuje wśród uczęszczających na mszę bardzo rzadko lub wcale, biorących udział w pielgrzymkach, misjach, modlących się wspólnie z rodziną, przed i po jedzeniu oraz wśród odmawiających pacierz prawie codziennie.

Łącząc dane co do struktury płci z przeprowadzoną poprzednio typologią, można powiedzieć, że w grupie katolików gorliwych i pobożnych, kobiety przeważają nad mężczyznami; w grupie katolików religijnych istnieje swoista równowaga, pod pewnym względem raz przeważają mężczyźni a innym razem kobiety; w grupie katolików o słabnącej religijności mężczyźni przeważają nad kobietami; w grupie katolików marginalnych też częściowo mężczyźni przeważają nad kobietami; wreszcie w grupie katolików religijnie obojętnych znowu zachodzi pewna równowaga.

Następnym czynnikiem, który należy tutaj wziąć pod uwagę jest wiek. Przeprowadzone na południowej Warmii kilkakrotne liczenia *Domincantes* wykazały, że ogółem bierze udział we mszy: 57,5% dzieci w wieku szkolnym (7—14 lat)¹³⁵ oraz 57,2% katolików w kategorii wieku od 15 lat w zwyż. Jak widać, stosunek obydwu grup katolików do praktyk religijnych jest na ogół wyrównany.

Ciekawe jest jednak, jak przedstawia się struktura uczestników mszy w bardziej węższych kategoriach wieku.¹³⁶ Ilustruje ją poniższa tabelka:

Uczęszczają na mszę:	16—24	25—39	40—59	60 i więcej
a) kilka razy w tygodniu	2,1	0,6	1,7	7,0
b) w każdą niedzielę i święto	86,0	70,7	77,6	75,4
c) dwa lub trzy razy w miesiącu	9,8	23,1	13,8	12,3
d) kilka razy w roku	2,1	5,0	6,0	5,3
e) nigdy od lat	—	0,6	0,9	—
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

¹³⁵ W poszczególnych parafiach procent dzieci biorących udział w niedzielnej mszy kształtuje się w granicach 32,0—88,7.

¹³⁶ Poszczególne kategorie wieku reprezentowane w ankiecie są następujące: 16—24 = 330 osób, 25—39 = 792 osoby, 40—59 = 488 osób, 60 i więcej lat = 304 osoby.

Poszczególne kategorie wieku wyróżniają się w praktykach: w dzień powszedni — ludzie w wieku 60 i więcej lat; w niedzielę i święto — ludzie w wieku 16—24 lata; dwa lub trzy razy w miesiącu — ludzie w wieku 25—39 lat; kilka razy w roku — ludzie w wieku 40—59 lat; nigdy od lat — także ci sami. Biorąc pod uwagę tylko *Dominicantes*, można by wnioskować, że najbardziej systematycznie praktykuje młodzież, następnie ludzie w wieku 40—59 lat, później starcy w wieku 60 i więcej lat, wreszcie najmniej ludzie w wieku 25—39 lat. Ta ostatnia kategoria wieku, to ludzie szczególnie aktywni społecznie, oddani pracy zawodowej i wytwórczej. Tu jest chyba powód, że w pewnym sensie zaniedbują praktyki religijne. Wśród *Dominicantes* na Warmii potwierdza się ogólna hipoteza, według której poziom krzywej praktyk religijnych jest stosunkowo wysoki u młodzieży, zwłaszcza nieusamodzielnionej ekonomicznie, później u ludzi w wieku średnim znacznie spada, podnosząc się dopiero u ludzi w wieku nieprodukcyjnym, choć nie wszyscy starzy wracają do aktywnego życia religijnego, jakim odznaczyli się w młodości.¹³⁷

Analogicznie do mszy przedstawia się struktura wieku wśród przystępujących do komunii św. Zjawisko to ilustruje następująca tabelka:

Przystępują do komunii:	16—24	25—39	49—59	69 i więcej
a) kilka razy w tygodniu	1,0	—	0,8	3,6
b) raz w tygodniu	—	0,6	0,8	5,2
c) około raz na miesiąc	15,0	5,5	14,6	19,2
d) kilka razy do roku	77,4	74,4	70,0	68,4
e) tylko na Wielkanoc	3,3	17,1	9,5	3,6
f) nigdy od lat	3,3	2,4	4,3	—
O g ó ł e m	100,0	100,0	100,0	100,0

Wśród przystępujących do komunii w dzień powszedni i w niedzielę wyróżniają się szczególnie ludzie starzy w wieku 60 i więcej lat. W kategorii komunikujących około raz w miesiącu, również wyróżniają się starzy, z tym że ta przewaga nie jest duża w stosunku do ludzi w wieku 16—24 i 40—59 lat. Charakterystycznie układa się struktura wieku wśród komunikujących kilka razy do roku. Przeważają w nich ludzie w wieku 16—24 nad wszystkimi innymi. Natomiast tylko na Wielkanoc najwięcej uczęszcza do komunii ludzie w wieku 25—39 lat. Wynikałoby z tego, że dość dobrze komunikuje młodzież (raz w miesiącu lub kilka razy w roku); następnie u ludzi w wieku produkcyjnym częstotliwość komunii stopniowo spada, a wśród niektórych nawet zanika; wreszcie u starych ludzi następuje wzrost frekwencji do komunii, nie tylko kilka razy w roku, ale także co miesiąc, co tydzień i codziennie.

¹³⁷ Por. Laloux, j. w. s. 84 nn.

Popatrzmy następnie, jak przedstawia się struktura wieku wśród spełniających praktyki nadobowiązkowe:

Biorą udział:	Tak				Nie			
	16—24	25—39	40—59	60 w.	16—24	25—39	40—59	60 w.
w nieszpórach	10,6	16,1	23,8	37,8	89,4	83,9	76,2	62,2
w nabożeństwie majowym	23,6	34,4	53,6	59,0	76,4	65,6	46,4	41,0
w nabożeń. październikowym	21,2	32,2	52,3	54,0	78,0	67,8	47,7	46,0
w pielgrzymkach	46,8	40,8	44,4	21,6	53,2	59,2	55,6	73,4
w rekolekcjach	57,4	59,1	79,3	75,9	42,6	40,9	20,7	24,1
w misjach	40,4	54,9	55,5	59,3	59,6	45,1	44,5	40,7

Okazuje się, że w nieszpórach, nabożeństwie majowym i październikowym, najliczniej uczestniczą ludzie w wieku 60 i więcej lat; w pielgrzymkach najwięcej uczestniczy młodzież; w rekolekcjach i misjach najbardziej liczny udział biorą ludzie w wieku 40 i więcej lat. Postępując w kolejności, można stwierdzić, że młodzież najmniej okazuje przywiązania do nieszpórów, najwięcej do pielgrzymek („łosier”), rekolekcji i misji. Podobnie jest z ludźmi w wieku 25—39 lat. Ludzie w kategorii wieku 40—59 lat najbardziej biorą udział w nabożeństwach majowym, październikowym, misjach i rekolekcjach. Ludzie starzy najbardziej cenią nieszpory, majowe, październikowe, misje i rekolekcje. Wynika stąd, że nieszpory i nabożeństwa sezonowe najbardziej podtrzymują ludzie starzy, pozostałe natomiast w pewnej mierze, wszyscy.

Pozostają jeszcze praktyki o charakterze bardziej prywatnym. Strukturę wieku wśród uczestników tych praktyk ilustruje następująca tabela:

Modlą się:	odmawiają pacierz indywidualnie					wspólnie z całą rodziną		żegnają się przed i po jedzeniu	
	codziennie	prawie codz.	około raz na tydz.	rzadziej	nigdy od lat	Tak	Nie	Tak	Nie
16—24	38,7	45,2	9,6	6,5	—	6,3	93,7	31,9	68,1
25—39	45,8	38,1	5,6	7,9	2,6	30,1	69,9	45,1	54,9
40—59	60,3	31,1	4,3	4,3	—	17,4	82,6	61,9	38,1
60 i więcej	75,4	21,2	1,7	1,7	—	29,6	70,4	73,0	27,0

Jak widać z zestawienia, najczęściej wspólnie z rodziną modlą się ludzie w wieku 25—39 oraz 60 i więcej lat. Bardziej charakterystycznie przedstawia się modlitwa lub żegnanie się przed i po jedzeniu. Procent spełniających te praktyki wzrasta w miarę starzenia się ludzi, przy czym zauważa się znaczny przedział pomiędzy poszczególnymi klasami wieku. Podobne zjawisko zauważa się przy systematycznym odmawianiu pacie-

rza. Im wyższa klasa wieku, tym bardziej pacierz odmawiany jest systematycznie. Najbardziej zaniedbują pacierz ludzie w wieku 25—39 lat.

Ogólnie można stwierdzić, że ludzie w wieku 16—24 lat najbardziej systematycznie uczęszczają na mszę, przystępują do komunii kilka razy w roku i biorą udział w pielgrzymkach. Nasuwa się przy tym hipoteza, że młodzież więcej ceni praktyki podstawowe, jak msza i komunie św. niż drugorzędne, nadobowiązkowe. Termin „młodzież” używa się tutaj z pewnym uproszczeniem — dla całej omawianej kategorii wieku 16—24 lat. W rzeczywistości wśród ludzi tej klasy wieku zachodzą nieraz daleko idące różnice. Na jedną z nich warto zwrócić uwagę, mianowicie na tzw. młodzież usamodzielnioną i nieusamodzielnioną ekonomicznie. Młodzież męska usamodzielniona, dysponująca własną gotówką, jest na ogół obojętnie ustosunkowana do religii, zaniedbuje praktyki religijne, nie tylko nadobowiązkowe, ale i obowiązkowe. Często na Warmii spotykano się z narzekaniami, że młodzież nie szanuje starszych, nie słucha rodziców, oddaje się pijaństwu, chuligaństwu, „rozpuście”, unika kościoła itp.¹³⁸ Niejednokrotnie zaznaczają to także biskupi w protokołach wizytacji kanonicznej.¹³⁹ Nawet młodzież pochodząca z dobrych, katolickich rodzin jest nieposłuszna i religijnie obojętna. Przyczyną tego stanu jest m. i. fakt, że w wielu rodzinach na Warmii zabrakło ojca, zginął na wojnie lub pozostał za Odrą. Jedynymi wychowawcami dzieci były więc matki; stąd, jak powiada jeden z autochtonów — „młodzież warmińska jest religijnie nierozwinięta i moralnie zepsuta”.¹⁴⁰ Oczywiście, należy podkreślić, że nie dotyczy to całej młodzieży, lecz przede wszystkim tzw. usamodzielnionej.

Następnie, ludzie w wieku 25—39 lat przeważają nad innymi jedynie w modlitwach odmawianych wspólnie z całą rodziną. Zjawisko to znajduje wyjaśnienie w fakcie, że wiele rodzin katolickich, zwłaszcza matki, uczą dzieci odmawiania pacierza, choć pewne rodziny modlą się także przykładowo w Wielkim Poście i przy innych okazjach.

Dalej, ludzie w wieku 40—59 dominują nad innymi tylko uczestnictwem w rekolekcjach. Wreszcie ludzie starzy w wieku 60 i więcej lat, najlepiej ze wszystkich klas wieku biorą udział w codziennej mszy i komunii św., w komunii tygodniowej i miesięcznej, w niesporach, w nabożeństwie majowym i październikowym oraz w żegnaniu się przy po-

¹³⁸ Por. np. wypowiedź jednego z proboszczów: „Nasza młodzież męska jest mało religijna i moralna; rzadko chodzi do kościoła, bo po nocnej hulatyce i libacji musi się wyspać, a jak się wyśpi to na motocykl i w teren. Najgorsze jest pijaństwo, bo gdzie pijaństwo tam i rozpusta”. Wywiad nr 8.

¹³⁹ Por. np. Protokół wizytacji kanonicznej z dn. 10 i 11 października 1959 sporządzony przez Biskupa Tomasza Wilczyńskiego, w parafii Gietrzwałd oraz Protokół wizytacji kanonicznej z dn. 26 i 27 lipca 1959 sporządzony przez Biskupa Józefa Drzazgę w parafii Brąszwałd. AKW teczka: „Protokoły wizytacji kanonicznej”.

¹⁴⁰ Mężczyzna, kawaler, lat 28, wyższe wykształcenie techniczne. Wywiad nr 152.

siłkach. Jak się okazuje, ludzie w tej klasie wieku stanowią główną ostoję prawie wszystkich nadobowiązkowych praktyk w parafii.

Stosując wyniki analizy struktury wieku wśród uczestników praktyk religijnych do przeprowadzonej powyżej typologii, można stwierdzić, że w grupie katolików gorliwych i pobożnych przeważają ludzie w wieku 60 i więcej lat; w grupie katolików religijnych pod jednym względem przeważa młodzież, zwłaszcza nieusamodzielniona, a pod innym ludzie starsi; w grupie katolików o słabnącej religijności przeważają ludzie w wieku 25—39 lat; w grupie katolików marginalnych przeważają ludzie w wieku 40—59 lat; w grupie katolików religijnie obojętnych również przeważają ludzie w wieku 40—59 lat, ale należą do niej wydatnie młodsi w wieku 25—39 lat i młodzież.

Pozostaje jeszcze jeden czynnik, mianowicie „dojazd do pracy”. Inne czynniki, jak stan cywilny, wykształcenie i zawód, zostaną pominięte. Przeprowadzenie korelacji pomiędzy stanem cywilnym i praktykami religijnymi utrudnia fakt, że na Warmii, a więc także wśród uczestników ankiety, jest poważny odsetek panien nie pierwszej młodości. Dla ścisłości należy jednak podać, że w ankiecie wzięło udział: przynależnych do stanu wolnego — 511 osób, żonatych-mężatek — 1205 osób, wdowców-wdów — 182, rozwiedzionych — 16 osób. Podobnie trudno byłoby przeprowadzić korelacje pomiędzy stopniem wykształcenia respondentów a praktykami religijnymi, gdyż — jak to już było zaznaczone — większość stanowią ludzie z wykształceniem podstawowym.

Struktura zawodowa respondentów przedstawia się następująco:

a) rolnik indywidualny	436
b) robotnik niewykwalifikowany	186
c) robotnik wykwalifikowany	197
d) rzemieślnik	131
e) pracownik fizyczno-umysłowy	40
f) pracownik umysłowy	213
g) gospodyni domowa, nie pracujący zawodowo	677
h) emeryt — rencista	34

Ogółem 1.914

Jakkolwiek pod względem struktury zawodowej respondenci są dość zróżnicowani, to jednak prawie wszyscy mniej lub więcej związani są z gospodarstwem. Dlatego wydaje się, że lepiej będzie, gdy się uwzględni wśród nich specjalną kategorię ludzi, określaną obecnie jako „chłopi-robotnicy”,¹⁴¹ a więc tych wszystkich, którzy mając własne gospodarstwo, poszukują warsztatu pracy poza rolnictwem. W przeprowadzonej ankiecie

¹⁴¹ M. Dziewicka: Chłopi-robotnicy. Warszawa 1963. Liczbę chłopo-robotników ocenia się w Polsce na około 1 milion. A. Wielowieyski: Losy wsi. Więź 1960 nr 6 s. 7.

wzięło udział chłopów-robotników 363 osoby. Poniżej będą oni określani jako „dojeżdżający do pracy”.

Popatrzmy się najpierw, jak przedstawia się struktura *dominantes* wśród dojeżdżających i nie dojeżdżających do pracy:

Uczestniczą we mszy:	Dojeżdżający do pracy	Nie dojeżdżający do pracy
a) kilka razy w tygodniu	0,9	3,9
b) w każdą niedzielę i święto	78,6	81,2
c) dwa lub trzy razy w miesiącu	15,2	10,2
d) kilka razy w roku	5,3	3,9
e) nigdy od lat	—	0,8
O g ó ł e m	100,0	100,0

Z zestawienia wynika, że dojeżdżający do miejsca pracy poza teren swojej parafii, stoją na ogół gorzej pod względem uczęszczania na mszę. Sytuację tę obserwuje się we wszystkich kategoriach *Dominantes*, poza ostatnią. Przyczyną zaniedbywania niedzielnej mszy jest nie tylko zmęczenie czy praca kolidująca z godzinami celebrowania mszy św., ponieważ wielu z nich pracuje w mieście i mieszka w wiosce kościelnej, a mimo to nie spełnia obowiązku niedzielnego.

Podobnie jest z przystępującymi do komunii św.:

Przystępują do Komunii:	Dojeżdżający do pracy	Nie dojeżdżający do pracy
a) kilka razy w tygodniu	—	0,8
b) raz w tygodniu	0,9	3,1
c) około raz w miesiącu	4,5	14,8
d) kilka razy do roku	73,2	68,8
e) tylko na Wielkanoc	17,9	9,4
f) nigdy od lat	3,5	3,1
O g ó ł e m	100,0	100,0

W uczęszczaniu do komunii istnieje różnica pomiędzy dojeżdżającymi i niedojeżdżającymi do pracy, uwidaczniająca się przede wszystkim w komunii kwartałowej i wielkanocnej. Podczas gdy niedojeżdżający koncentrują się na komunii niedzielnej, miesięcznej i kwartalnej, to dojeżdżający koncentrują się w zasadzie na komunii kwartalnej i wielkanocnej.

Jeszcze bardziej struktura praktykujących wśród dojeżdżających i niedojeżdżających do miejsca pracy zarysowuje się w praktykach nadobowiązkowych:

Biorą udział:	Dojeżdżający do pracy		Nie dojeżdżający do pracy	
	Tak	Nie	Tak	Nie
w nieszpórach	8,9	91,1	32,0	68,0
w nabożeństwie majowym	31,2	68,8	50,0	50,0
w nabożeństwie październikowym	25,8	74,2	50,0	50,0
w pielgrzymkach	44,6	55,4	36,0	64,0
w rekolekcjach	60,7	39,3	71,1	23,9
w misjach	50,0	50,0	56,2	43,8

We wszystkich z wymienionych praktyk, oprócz pielgrzymek, dojeżdżający do pracy uczestniczą w niższym procencie niż niejeżdżający. Różnica ta zaznacza się szczególnie wśród uczestników nieszpórów i nabożeństw sezonowych. Zauważa się ją także wśród uczestników rekolekcji i misji. Wyjątek stanowią pielgrzymki („łosiery”), w których dojeżdżający do pracy uczestniczą bardziej systematycznie niż niejeżdżający. Przypuszczalnie tłumaczyć to należy tym, że wśród tej drugiej kategorii, są ludzie w wieku starszym, którzy nie mogą już brać udziału w pielgrzymkach.

Pozostają jeszcze praktyki o charakterze bardziej prywatnym:

Modlą się:	odmawiając pacierz indywidualnie					wspólnie z całą rodziną		żegnają się przed i po jedzeniu	
	co- dzien- nie	prawie codz.	okolo raz tyg.	rzadziej	nigdy od lat	Tak	Nie	Tak	Nie
Dojeżdżający do pracy	38,4	38,4	9,8	12,5	0,9	22,3	77,7	45,5	54,5
Nie dojeżdżający do pracy	62,5	32,1	2,3	0,8	2,3	21,9	78,1	56,2	43,8

I te praktyki, poza wspólną modlitwą wraz z całą rodziną, dojeżdżający do pracy spełniają rzadziej niż pozostający na miejscu. Zaznacza się to szczególnie w prywatnym odmawianiu pacierza oraz w modlitwie lub żegnaniu się przy posiłkach.

Ogólnie można by stwierdzić, że dojeżdżający do miejsca pracy poza teren własnej parafii, najczęściej do miasta, mniej systematycznie od innych uczęszczają na mszę, przystępują do komunii św. i spełniają praktyki nadobowiązkowe. Zauważa się jednak charakterystyczne zjawisko, że bardziej zaniedbują oni praktyki nadobowiązkowe niż obowiązkowe. Można by wysunąć hipotezę, która w pewnym sensie odnosi się do całej populacji Warmiaków i napływowych, że katolicy najpierw zaniedbują praktyki nadobowiązkowe, a później także obowiązkowe, czyli

wejście na drogę zobojętnienia pod względem religijnym,¹⁴² zaczyna się już w momencie lekceważenia praktyk nadobowiązkowych. Obecnie zjawisko to jeszcze bardziej budzi uwagę, na skutek tego, że już młodzież nie czuje przywiązania do praktyk nadobowiązkowych. Utrzymanie zaś należytego poziomu religijności bez wystarczającej „oprawy” w postaci praktyk nadobowiązkowych, byłoby możliwe przy odpowiedniej podbudowie ideologicznej. Jednakże problem, czy wiedza i przekonania religijne są adekwatne do współczesnych potrzeb katolików, wykracza poza ramy przewidziane w niniejszej rozprawie.

W odniesieniu do przeprowadzonej poprzednio typologii, można by stwierdzić, że w grupie katolików gorliwych, pobożnych i religijnych przeważają nad innymi ludzie zatrudnieni na miejscu, zwłaszcza we własnym warsztacie pracy; w grupie katolików o słabnącej religijności przeważają nad innymi dojeżdżający do miejsca pracy; w grupie katolików marginalnych i religijnie obojętnych, w pewnej mierze występują jedni i drudzy.

IV. UWARUNKOWANIA POZIOMU PRAKTYK RELIGIJNYCH W POSZCZEGÓLNYCH TYPACH PARAFII

Wyjaśnienie aktualnego stanu praktyk religijnych na południu Warmii, domaga się jeszcze odpowiedzi na jedno pytanie, mianowicie, co warunkuje względnie jakie czynniki wpływają na poziom praktyk religijnych w poszczególnych typach parafii. Wyczerpujące ukazanie tych czynników oraz stopnia ich ewentualnego wpływu na zróżnicowanie poziomu praktyk religijnych w badanych parafiach, wymagałoby osobnego studium. Na tym miejscu problem ten zostanie przedstawiony przynajmniej w sposób ogólny.

Jedną z przyjętych na wstępie hipotez było założenie, że poziom praktyk religijnych w parafiach warmińskich kształtuje się w zależności od struktury ludnościowej, tzn., że parafie jednorodne pod względem ludnościowym odznaczają się wyższym poziomem praktyk religijnych, a parafie niejednorodne, ludnościowo wymieszane, odznaczają się niższym poziomem praktyk religijnych. Czy i o ile ta hipoteza okazała się słuszna?

Przyjmując za podstawę wskaźniki wyróżnionych poprzednio typów parafii według kryteriów składu ludnościowego (Kryterium L) i poziomu praktyk religijnych (Kryterium P), otrzymamy następujące wyniki (typów I—V):

¹⁴² Le Bras utrzymuje, że wypełnianie praktyk religijnych przyczynia się do ożywienia wiary, zaniedbywanie ich — do jej osłabienia. Por. G é m e s: Das Gebiet und die Methoden s. 57.

I. Parafie o wyższym wskaźniku L i niższym wskaźniku P:

Bartağ	L ₄	P ₃	Giławy	L ₅	P ₄
Brąswald	L ₄	P ₂	Jonkowo	L ₄	P ₃
Butryny	L ₅	P ₁	Ramsowo	L ₄	P ₃
Dajtki	L ₃	P ₁	Sząbruk	L ₅	P ₄
Dywity	L ₄	P ₃	Węgój	L ₅	P ₃
Gietrzwałd	L ₅	P ₃			

II. Parafie o równym wskaźniku L i P:

Barczewko	L ₃	P ₃	Sętał	L ₃	P ₃
Klebark Wlk.	L ₂	P ₂	Stanclewo	L ₄	P ₄
Klewki	L ₄	P ₄	Wrzesina	L ₅	P ₅

III. Parafie o niższym wskaźniku L i wyższym wskaźniku P:

Barczewo	L ₁	P ₃	Gutkowo	L ₃	P ₄
Biesowo	L ₁	P ₂	Lamkowo	L ₂	P ₄
Biskupiec Warm.	L ₁	P ₂	Nowe Kawkowo	L ₁	P ₃
Gryżliny	L ₂	P ₄	Purda Wlk	L ₃	P ₅

Z zestawień widać, że 11 parafii wykazuje niższy wskaźnik P w stosunku do wskaźnika L, 6 parafii ma wyrównane obydwie wskaźniki i 8 parafii wykazuje wyższy wskaźnik P w stosunku do wskaźnika L. Charakterystyczne jest zjawisko, że wiele parafii o analogicznym składzie ludności, wykazuje różny — wyższy lub niższy wskaźnik P. Wynikałoby stąd, że hipoteza wpływu składu ludności na poziom praktyk religijnych nie znajduje całkowitego potwierdzenia w badanych parafiach. Oprócz tego czynnika, niewątpliwie zaznacza się jeszcze wpływ innych, z których jedne oddziałują na obniżenie, a inne na podniesienie poziomu praktyk religijnych.

Wyłączając pierwszą grupę parafii o wyższym wskaźniku L i niższym wskaźniku P, można przyjąć, że w dwóch następnych grupach zaznacza się m. i. wpływ składu ludnościowego na poziom praktyk religijnych. Do obydwu tych grup można przynajmniej częściowo odnieść podaną poprzednio sformułowanie hipotezy, mianowicie, że im mniej w parafii jest ludności napływowej, tym większa jest stopa procentowa praktykujących. Uwidacznia się to szczególnie na przykładzie parafii Wrzesina, Stanclewo i Klewki. Wysoki wskaźnik P zachowało najwięcej parafii liczących około 80% autochtonów.

Z drugiej strony jednak nie można już w ramach obydwu wyróżnionych grup utrzymać hipotezy w sformułowaniu odwrotnym, mianowicie, że im więcej w parafii jest ludności napływowej, tym niższa jest stopa procentowa praktyk religijnych. Są bowiem parafie, które odznaczają się stosunkowo dużą ilością ludności napływowej (40—50%), a jednak utrzy-

mują wysoki wskaźnik P. Toteż trzeba stwierdzić, że podane powyżej sformułowanie hipotezy odnosi się w całości tylko do drugiej grupy parafii o wyrównanych obydwu wskaźnikach. Przypuszczać można, że w tej drugiej grupie parafii nie zaznaczają się w sposób dominujący wpływy innych czynników, prócz zróżnicowania ludnościowego.

Jednakże z pewnością zachodzą wpływy o dominującym znaczeniu innych czynników na poziom praktyk religijnych w parafiach przynależnych do grupy I i III. Pierwsza z nich ma przeważnie wysoki wskaźnik L, a pomimo to niższy lub całkiem niski wskaźnik P. Jako przykład można wymienić parafie: Brąswałd, Butryny, Gietrzwałd, Węgój. Natomiast druga z nich ma w większości niski wskaźnik L i wyższy lub całkiem wysoki wskaźnik P. Przykładowo można wymienić takie parafie, jak Barczewo, Gryżliny, Lamkowo, Nowe Kawkowo, Purda Wlk. We wszystkich tych parafiach wpływ zróżnicowania ludnościowego zaznacza się tylko w małym stopniu.

Druga hipoteza robocza, opierała się na założeniu, że poziom praktyk religijnych w parafii uwarunkowany jest rolniczym charakterem parafii. Innymi słowy, wysunięto przypuszczenie, że im parafia ma bardziej rolniczy charakter, tym większym odznacza się poziomem praktyk religijnych i odwrotnie. Zachodzi więc pytanie, czy i ta hipoteza znajduje potwierdzenie?

W oparciu o wskaźnik R (czyli typ parafii według kryterium zatrudnienia ludności w rolnictwie) i znany już wskaźnik P, otrzymujemy następujące wyniki (typów I—IV):

I. Parafie o wyższym wskaźniku R i niższym wskaźniku P:

Barczewko	R ₅	P ₃	Lamkowo	R ₅	P ₄
Butryny	R ₅	P ₁	Nowe Kawkowo	R ₅	P ₃
Gietrzwałd	R ₄	P ₃	Sętań	R ₅	P ₃
Jonkowo	R ₄	P ₃	Stancelewo	R ₅	P ₄

II. Parafie o wyrównanych obydwu wskaźnikach:

Barczewo	R ₃	P ₃	Dajtki	R ₁	P ₁
Biesowo	R ₂	P ₂	Giławy	R ₄	P ₄
Biskupiec Warm.	R ₂	P ₂	Węgój	R ₃	P ₃
Brąswałd	R ₂	P ₂			

III. Parafie o niższym wskaźniku R i wyższym wskaźniku P:

Bartąg	R ₁	P ₃	Klewki	R ₃	P ₄
Dywity	R ₂	P ₃	Purda Wlk.	R ₂	P ₅
Gryżliny	R ₂	P ₄	Ramsowo	R ₂	P ₃
Gutkowo	R ₁	P ₄	Sząbruk	R ₃	P ₄
Klebark Wlk.	R ₁	P ₂	Wrzesina	R ₄	P ₅

Jak widać z zestawienia, 8 parafii ma wyższy wskaźnik R i niższy wskaźnik P, 7 parafii ma wyrównane obydwa wskaźniki a 10 parafii ma niższy wskaźnik R i wyższy wskaźnik P. Pod względem zróżnicowania rolniczego również charakterystyczne jest zjawisko, że wiele parafii o podobnym wskaźniku R ma różny — wyższy lub niższy wskaźnik P. Trzeba więc stwierdzić, że hipoteza wpływu charakteru rolniczego parafii na poziom praktyk religijnych nie pozwala się zweryfikować we wszystkich parafiach. Nawet w 70 czy 90% rolniczy charakter parafii nie zawsze sprzyja utrzymaniu się odpowiedniego poziomu praktyk religijnych. Przykładem mogą tu być parafie — Barczewko, Butryny, Nowe Kawkowo, Sętal. Prawdopodobnie w parafiach przynależnych do pierwszej grupy funkcjonują jeszcze inne czynniki, obok zróżnicowania rolniczego, które odgrywają dominującą rolę w ukształtowaniu się poziomu praktyk religijnych.

Można jednak przyjąć, że w drugiej i trzeciej grupie, rolniczy charakter parafii wpływa na poziom praktyk religijnych. W drugiej grupie zwłaszcza niewątpliwie ma zastosowanie hipoteza w brzmieniu, że im parafia ma bardziej rolniczy charakter, tym większym odznacza się poziomem praktyk religijnych i odwrotnie. Widać to szczególnie na przykładzie parafii Giławy, Węgój, Barczewo, Biesowo, Dajtki.

Na uwagę zasługuje fakt, że wszystkie parafie w 90% rolnicze i część parafii w 70% rolniczych odznaczają się niższym a niektóre bardzo niskim poziomem praktyk religijnych. Wynikałoby stąd, że nawet parafie typowo rolnicze, w penym sensie odizolowane od wpływów z zewnątrz otwarte są na działanie czynników nie sprzyjających rozwojowi praktyk religijnych. Typowym przykładem jest tutaj parafia Butryny, która prawie w całości jest autochtoniczna i rolnicza, a jednak ma wyjątkowo niski poziom praktyk. Z drugiej strony charakterystyczne jest również zjawisko, że wiele parafii w 50 czy 60% rolniczych ma znacznie wyższy poziom praktyk religijnych.

Porównując z sobą wpływ obydwu omówionych czynników na poziom praktyk religijnych, zauważa się, że takie parafie jak Butryny, Gietrzwałd i Jonkowo mają w każdym przypadku wyższy wskaźnik L i R niż wskaźnik P. W tych parafiach dominującą rolę odgrywają jeszcze jakieś inne czynniki, które wpływają na obniżenie poziomu praktyk religijnych.

Następnie, nie zauważa się ani jednej parafii, która miałaby jednocześnie wyrównany wskaźnik L, R i P. Jedne z nich, z wyrównanych wskaźników L i P przeszły na wyższy wskaźnik R i niższy wskaźnik P (Barczewko, Sętal, Stanclewo) lub niższy wskaźnik R i wyższy wskaźnik P (Klebark Wlk., Klewki, Wrzesina). Drugie zaś z wyrównanych wskaźników R i P przeszły na wyższy wskaźnik L i niższy wskaźnik P (Brąswałd, Dajtki, Giławy, Węgój) lub niższy wskaźnik L i wyższy

wskaźnik P (Barczewo, Biesowo, Biskupiec Warm.). Wynikałoby stąd, że w tych parafiach dominującą rolę w uwarunkowaniu poziomu praktyk religijnych odgrywa albo czynnik L albo czynnik R. Ponadto funkcjonują w nich jeszcze inne czynniki, które bądź wpływają na podniesienie bądź na obniżenie poziomu praktyk religijnych.

Dalej, kilka parafii — Gryżliny, Gutkowo i Purda Wlk. mają w obydwu przypadkach wyższy wskaźnik P niż L i R. Płynie stąd wniosek, że te parafie poddane są dominującemu wpływowi innych jeszcze czynników, które dodatkowo wpływają na poziom praktyk religijnych.

Wreszcie takie parafie, jak Bartąg, Dywity, Ramsowo i Sząbruk mają wyższy wskaźnik L i niższy wskaźnik R od wskaźnika P oraz Lamkowo i Nowe Kawkowo mają niższy wskaźnik L i wyższy wskaźnik R od wskaźnika P. Prawdopodobnie w wymienionych parafiach dominującą rolę odgrywają jakieś inne czynniki, które wpływają na podniesienie lub obniżenie poziomu praktyk religijnych.

Ogólnie można powiedzieć, że we wszystkich badanych parafiach zaznacza się wpływ różnych czynników na poziom praktyk religijnych. Hipotezy wpływu zróżnicowania ludnościowego i rolniczego, znajdują tylko częściowe potwierdzenie i to tylko w niektórych parafiach. Powstaje więc pytanie, jakie jeszcze czynniki mogą wpływać na poziom praktyk religijnych w parafiach warmińskich?

Jednym z tych czynników prawdopodobnie jest lokalizacja kościołów i kaplic. Większość warmińskich parafii powstała jeszcze przed kilku wiekami. O lokalizacji kościoła bardzo często decydowały więc względy historyczne.¹⁴³ Być może, iż dawniej znajdowały się one w centrum naturalnego ciężenia wspólnot terytorialnych na Warmii. Obecnie jednak warmińskie kościoły dekoncentrują większość parafii. Poza Butrynami, Gietrzwałdem i Jonkowem, we wszystkich innych obserwuje się zjawisko ciężenia mieszkańców do parafii sąsiednich. Skutkiem tego parafie bardzo często są podzielone. Granice naturalnego ciężenia ludzi do parafii sąsiedniej przebiegają nieraz przez środek parafii. Stąd wytwarza się sytuacja tego typu, że z jednej parafii ludność uczęszcza do kościoła w drugiej, z tamtej znowu do tej lub do innej itd. Powstaje jakby coś w rodzaju błędnego koła cyrkulacji ludności pomiędzy parafiami; ludności, która formalnie przynależy do jednej parafii a faktycznie do innej. Sytuacje te obserwuje się szczególnie w parafiach podmiejskich, które najczęściej ciążą do miasta (Olsztyna).

Najpoważniejszym chyba następstwem scharakteryzowanego zjawiska jest co najmniej zmniejszenie, jeśli nie całkowity zanik kontroli duszpasterzy nad parafianami „odłączonymi”. Proboszczowie bardzo często lu-

¹⁴³ Niektóre kościoły warmińskie są nieproporcjonalnie duże do istniejących potrzeb duszpasterskich, inne znowu za małe.

dzą się, że ich parafianie uczęszczają na mszę i przystępują do sakramentów św. w sąsiednich parafiach. Tymczasem spośród parafian „odłączonych” tylko jednostki bardziej gorliwe pod względem religijnym, systematycznie spełniają praktyki religijne. Większość praktykuje niesystematycznie, rzadko albo wcale. Gdyby ci parafianie otaczani byli stałą troską duszpasterską przez własnego proboszcza, pozostawali w kontakcie z ośrodkami życia religijnego w parafii, z pewnością wpłynęłoby to na zwiększenie poczucia więzi religijnej z całą parafią, a jednocześnie na ożywienie praktyk religijnych.¹⁴⁴

Nieodpowiednia lokalizacja kościoła, wywołująca zjawisko powstawania szerokich kręgów „parafian niczyich”, łączy się jeszcze z innym faktem, mianowicie z brakiem kościołów na Warmii. Przy tym nie jest to brak tego typu, żeby obecnie kościoły nie mogły zaspokoić religijnych potrzeb katolików warmińskich, lecz inny, mianowicie na Warmii parafie obejmują stosunkowo rozległe tereny przy niewielkiej gęstości zaludnienia. Dotyczy to szczególnie powiatu olsztyńskiego, gdzie na 1 km² przypada 32 osoby, podczas gdy w całym województwie na 1 km² przypada 43 osoby.¹⁴⁵ Charakterystyczna pod tym względem jest wypowiedź proboszcza giławskiego: „U nas na terenie parafii jest 12 jezior, 5 leśnictw a reszta ludzi, którzy nawet słabo się znają”.¹⁴⁶ W pewnym sensie sprawa odległości od kościoła parafialnego znajduje rozwiązanie w dobrze rozwiniętej na Warmii sieci komunikacyjnej.¹⁴⁷ Pomimo to, istnieje problem utrzymania łączności z ośrodkami życia religijnego w parafii. Mieszkańcy wielu parafii muszą pokonywać nieraz kilkunastokilometrowe odległości, aby dotrzeć do kościoła i spełnić obowiązki religijne, nie mówiąc już o praktykach nadobowiązkowych. Typowym przykładem jest tutaj parafia Gryźliny, rozciągająca się na przestrzeni 33 km². Oprócz kościołów parafialnych, w niektórych parafiach są jeszcze pobudowane kościoły pomocnicze (kaplice). Niestety, nie wszystkie są obsługiwane w każdą niedzielę, a jeśli niektóre z nich obsługiwane są zawsze, to i tak jedna msza św. nie wystarczy, aby wszyscy przynależni do nich mieszkańcy mogli spełnić obowiązki religijne.

Znaczne odległości od kościoła stanowią jedną z najczęściej wymienian-

¹⁴⁴ Por. np. wypowiedź proboszcza z Bartąga: „Parafia terenowo mocno rozbita. Jaroty ciągną do Olsztyna, cała wieś i druga część kolonii Dorotowo do Stawigudy, połowa parafian z Tomaszkowa do Sząbruka, połowa z Gąglawek do Olsztyna lub do Stawigudy. Często parafia Bartąg jest tylko na papierze. Do tego dochodzą złe drogi; młodzież szuka łatwizny i lepszymi drogami jedzie do Olsztyna. Autochtoni — najlepszy element wyjeżdża do NRF. Dużo już wyjechało, zmarło i dużo staruszków. Napływowi, szczególnie z PGR i ostatnio przybyli z centralnej Polski są niepraktykujący. Rodzice nie wysyłają dzieci do kościoła. Plaga telewizorów”... Wywiad nr 3.

¹⁴⁵ Rocznik Statystyczny s. 25.

¹⁴⁶ Wywiad nr 11.

¹⁴⁷ Na 100 km² przypadało w r. 1960 w woj. olsztyńskim 36,7 km drogi o nawierzchni twardej, podczas gdy w Polsce — 33,6 km. Rocznik Statystyczny s. 187.

nych przez proboszczów przyczyn absencji parafian na mszy. Do tego często dołączają się jeszcze złe warunki atmosferyczne, które dla wielu katolików stanowią wystarczający powód do opuszczenia niedzielnej mszy. „Ludzie z dalszych wiosek — powiada jeden z proboszczów — do kościoła chodzą w kratkę; wpływa na to odległość od kościoła, zwłaszcza przy złym stanie pogody”.¹⁴⁸ A inna wypowiedź: „Z racji wielkich świąt, misji rekolekcji, frekwencja wzrasta nawet o 30%, zimą i przy niepogodzie spada do 20%”.¹⁴⁹ Podobne wypowiedzi można by było usłyszeć prawie w każdej parafii. Nasuwa się konkluzja, że lokalizacja kościoła i rozległe terytoria parafii, stanowią jedną z ważnych przyczyn istniejącego na Warmii poziomu praktyk religijnych, zwłaszcza niedzielnej mszy. Trudno byłoby jednak na tym miejscu wykazać, o ile w poszczególnych parafiach zaznacza się ten wpływ, skoro nie są to czynniki ani jedyne, ani całkowicie uchwytnie. Z pewnością jednak można przyjąć, że przynajmniej w tych parafiach, gdzie niskiego poziomu praktyk religijnych nie można wytłumaczyć dominującym wpływem innych czynników, odległość od kościoła i warunki atmosferyczne odgrywają ważną, choć nie decydującą rolę. „Nie decydującą” dlatego, że dawniej w tych parafiach więcej ludzi uczęszczało do kościoła niż obecnie.

Gdyby powyższe czynniki odgrywały dominującą rolę w kształtowaniu poziomu praktyk religijnych, wówczas w wioskach kościelnych byłyby wyższy poziom praktyk religijnych niż w wioskach peryferyjnych. Tymczasem ludność z wiosek kościelnych nieraz gorzej praktykuje niż wioski peryferyjne. Przeprowadzone w dwóch parafiach w r. 1961 tego typu badania w woj. olsztyńskim wykazały, że w jednej z nich wśród *Domini-cantes* nie było różnicy pomiędzy wioską kościelną a niektórymi wioskami peryferyjnymi, a w drugiej z nich mieszkańcy wioski kościelnej stali nawet niżej od niektórych wiosek peryferyjnych. Często wioski kościelne wyróżniają się spośród innych jedynie uczestnictwem w nieszporach, choć nie o każdej parafii można to powiedzieć.

Dalszym ważnym czynnikiem wpływającym na poziom praktyk religijnych w parafii jest liczba kapłanów, ich jakość i praca duszpasterska.¹⁵⁰ Ogólnie biorąc, stan duchowieństwa zatrudnionego w duszpasterstwie na Warmii w porównaniu ze stanem katolików, przed wojną, po wojnie i obecnie przedstawia się następująco:¹⁵¹

¹⁴⁸ Wywiad nr 4.

¹⁴⁹ Wywiad nr 18.

¹⁵⁰ Na problem ten zwraca uwagę Le Bras. Por. Gémes: Das Gebiet und die Methoden s. 38—39.

¹⁵¹ Źródła: Personalschematismus der Diözese Ermland nach dem Stande zu Beginn des Jahres 1939. Brunsbergae 1939; Spis Kościołów i Duchowieństwa Diecezji Warmińskiej 1951. Olsztyn 1951; AKWteczka: „Statystyki Kościelne” za różne lata.

Rok	Ilość wiernych przypadająca na 1 duszpasterza:	
	na południowej Warmii	w całej diecezji warm.
1939	1 : 1.485	1 : 900
1947	1 : 2.020	1 : 3.210
1950	1 : 2.000	1 : 2.986
1963	1 : 1.650	1 : 2.000

Jak widać z zestawienia, przed II wojną światową sytuacja pod względem ilości wiernych przypadającej na 1 duszpasterza przedstawiała się zarówno na południowej Warmii, jak i w całej diecezji, korzystniej niż obecnie.¹⁵² Na Warmii, ze względu na duże zagęszczenie katolików, więcej wiernych przypadało na 1 duszpasterza niż w całej diecezji. Po wojnie sytuacja przedstawia się odwrotnie, tzn. stosunek wiernych do duszpasterzy układa się korzystniej w południowej Warmii niż w całej diecezji. Istnieje jednak nierówne rozłożenie duchowieństwa na poszczególne parafie. Przez wiele lat po wojnie, tak parafie mniejsze (liczące np. 1.000 katolików), jak i większe (liczące np. 8.000 katolików), obsługiwał tylko jeden duszpasterz. Sytuacje te, choć w mniejszych proporcjach, powtarzają się jeszcze obecnie.

Zdarzało się też, że niektóre parafie przez kilka lat nie miały własnego duszpasterza. Obsługiwali je proboszczowie sąsiednich parafii. Przy tym nie bez znaczenia był fakt, że księża w niektórych parafiach często się zmieniali, nieraz nawet samowolnie opuszczali parafie, jak to miało miejsce np. w Butrynach. Wszystkie te okoliczności nie pozostawały bez wpływu na „odzwyczajenie” parafian od spełniania obowiązku niedzielного.

Dalej, podkreślić należy, że parafie warmińskie po wojnie w większości obsługiwali księża napływowi nie znający ani języka niemieckiego, ani zwyczajów warmińskich. Księża tacy, jakkolwiek mieli wśród autochtonów duży autorytet, nie potrafili nawiązać z nimi kontaktu, zarówno w kościele (np. przy konfesjonale), jak i poza kościołem. Nie chcieli czy też nie umieli podtrzymać niektórych praktyk o charakterze regionalnym. Duchowieństwo miejscowe, władające językiem niemieckim i rozumiejące psychikę Warmiaków, zaraz po wojnie względnie później w większości wyjechało do Niemiec. Na ogólną sumę 440 księży z czasów wojny, około 90 zginęło, 23 zmarło, 75 na jakiś czas pozostało w Polsce, reszta wyjechała za Odrę.¹⁵³ Z liczby 75 księży, pozostało obecnie w Polsce jeszcze

¹⁵² Dużą rozpiętość w liczbie wiernych pomiędzy południową Warmią i całą diecezją tłumaczy się tym, że diecezja w obrzymiej większości była usytuowana w diasporze. W granicach diecezji w r. 1939 przebywało 333.000 katolików, 1.145.000 protestantów i 4.000 członków innych wyznań i sekt. AKW teczka: „Statystyki 1945—1950”.

¹⁵³ Dane od jednego z księży autochtonów. Por. B. S c h w a r k. *Ihr Name lebt. Ermländische Priester in Leben, Leid und Tod.* Osnabrück 1958.

12, przeważnie w wieku emerytalnym. Po wojnie w Warmińskim Seminarium Duchownym zostało wyświęconych 8 księży; trzech pracuje obecnie na badanym terenie.

Charakterystyczny jest fakt, że dzisiejsze duchowieństwo zatrudnione na Warmii, jest bardziej ofiarne, oddane ludowi i więcej wysiłku wkłada w pracę duszpasterską niż duchowieństwo przedwojenne. Efekty ich pracy są jednak mniejsze. Stwierdzają to sami Warmiacy. A oto kilka wypowiedzi: „Na wsiach lud szanował bardzo księży, przyście księdza do domu biednych ludzi było zaszczytem, dom był uroczyście przystrojony (zwłaszcza podczas kolędy). Gorzej było z księżmi niemieckimi, to byli panowie i do biedniejszych nie wstępowali. Odwiedzali zamożnych gospodarzy. Po wyzwoleniu jest lepsza więź, bo księża idą wszędzie i tam, gdzie bieda wspomagają”.¹⁵⁴ „Księża polscy więcej pracują niż nasi przed wojną. Są bardziej gorliwi i więcej przebywają w kościele, ale wątpię czy praca ich wydaje takie owoce jak naszych. Laicyzacja robi swoje”.¹⁵⁵ „Przed wojną księża na Warmii mieli bardzo dobrze. Olbrzymie majątki ponad 100 ha i pensje rządowe były podstawą dobrobytu. Nie musieli zebrać i naprzykrzać się ludziom. Taki paroch przedwojenny odprawił nabożeństwo, wsiadał w bryczkę i jechał do sąsiada księdza lub do pana na cały tydzień na karty”.¹⁵⁶

Przyczyną mniejszych efektów pracy duszpasterskiej księży napływowych jest nie tylko wskazywana przez niektórych laicyzacja, ale w pewnym stopniu także konserwatywna postawa autochtonów, na którą już poprzednio zwrócono uwagę. Często odnoszą się oni, może nie tyle do samych księży, ile raczej do ich poczynań duszpasterskich z uprzedzeniem. M. i. powodem tych uprzedzeń jest kult Matki Boskiej „Polskiej”. Np. „Bardzo mi się nie podoba jak w kościele tj. w Domu Bożym wygląda się kazania o polityce, że Niemcy zrobili to i tamto. Tak samo jedna jest Matka Boska a my jej dzieci. A w kościele mówi się nieraz, że Matka Boska Polska, albo też Królowa Polski. (...) To dla nas Warmiaków nie ma Matki Najświętszej”.¹⁵⁷ „Najbardziej mi się u księży podoba, gdy rzeczywiście widzę, że zachowują się jak księża a nie jak... Niektórzy księża mając kazanie to wciąż mówią „módlmy się do Królowej Polski, a ona nam pomoże”. Chciałbym wiedzieć kim jest ta Królowa Polski i gdzie ma mieszkanie, czy w Warszawie? Ja wierzę tylko w Królową nieba i ziemi czyli w Matkę Najświętszą...”.¹⁵⁸

Nie wnikając głębiej w osobiste walory i pracę duszpasterską księży

¹⁵⁴ Kobieta, mężatka, lat 45, wykształcenie średnie. Wywiad nr 68.

¹⁵⁵ Na podstawie relacji księdza. Wywiad nr 30.

¹⁵⁶ Wywiad nr 21.

¹⁵⁷ Mężczyzna, żonaty, lat 28, wykształcenie średnie. Wywiad nr 77.

¹⁵⁸ Mężczyzna, żonaty, lat 29, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 199.

zatrudnionych na Warmii,¹⁵⁹ wydaje się, że można wysunąć hipotezę o charakterze ogólnym, mianowicie, że poziom praktyk religijnych w parafii w dużym stopniu zależy od osobowości, postawy i pracy duszpasterskiej księży parafialnych. Prawdopodobnie również w niektórych parafiach warmińskich, zwłaszcza w tych, które odznaczają się wyższym wskaźnikiem P w stosunku do wskaźników L i R czynnikiem dominującym w kształtowaniu tego poziomu było duszpasterstwo. Jako przykład można tu wysunąć parafię Gryźliny, która jeszcze przed kilku laty za poprzedniego gorliwego proboszcza Warmiaka, miała wysoki poziom praktyk,¹⁶⁰ później jednakże na skutek pewnych wypadków częściowo spadł, ale mimo to jeszcze utrzymuje się na wyższym poziomie niż wskaźnik L i R. Oczywiście, nie oznacza to, że parafie, które mają niższy wskaźnik P niż L i R, stoją niżej pod względem duszpasterskim, bo mogą na ten stan wpływać inne, niezależne od duszpasterstwa czynniki.

Innym ważnym czynnikiem warunkującym poziom praktyk religijnych, przynajmniej w kilku parafiach, jest polityczna postawa niektórych autochtonów. Warmiacy od wieków łączyli z sobą ideał Boga i ojczyzny. W okresie rządów hitlerowskich, treść idei ojczyzny została wypełniona hasłami głoszonymi przez Hitlera. Część Warmiaków uwierzyła Hitlerowi, sądząc, że jest to mąż opatrnościowy. Tymczasem podczas wojny potęga hitlerowska została złamana i zniszczona. Wraz z upadkiem Hitlera, załamała się także wiara niektórych Warmiaków w Opatrzność Boską.¹⁶¹ Stąd też osłabła religijność i praktyki religijne.

Obecnie tę religijność osłabia „cud gospodarczy” w N. R. F. Wielu autochtonów utrzymuje stałe kontakty z krewnymi i znajomymi w Niemczech, wyjeżdża tam w odwiedziny, przyjmuje gości u siebie, słucha radia, czyta prasę. To wszystko wpływa na nich, zwłaszcza na młodzież autochtoniczną, w której wytwarza się postawa konsumpcyjna i chęć użycia. W takiej sytuacji rodzi się przekonanie, że „Bóg jest niepotrzebny, a kościół niemodny”.¹⁶²

Ta ostatnia przyczyna wywołuje na Warmii poważne reperkusje również wśród ludności napływowej, nie tyle jednak pod wpływem Niemiec, ile raczej pod wpływem przemian społeczno-gospodarczych dokonujących się w Polsce. Powstaje coś w rodzaju, jak powiada E. Pin¹⁶³ a za nim

¹⁵⁹ Autor jest w posiadaniu 600 szt. ankiety na temat „Księża w opinii parafian”, przeprowadzonej w siedmiu parafiach na Warmii i Mazurach.

¹⁶⁰ „W parafii Gryźliny ks. Leonard Jakubassa spowiadał całe noce. Około 90% katolików stale i regularnie przystępowało do sakramentów św. Chorych obsługiwał co miesiąc, albo sam woził komunię albo przywozili ich do kościoła. Parafia była postawiona wysoko. Często mu pomagałem, to wiem jak tam było”. Wywiad nr 53.

¹⁶¹ „Niektórzy Warmiacy wierzyli, że Pan Bóg Hitlerowi pomagał”. Wywiad nr 92.

¹⁶² Kobieta, panna, lat 47, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 149.

¹⁶³ E. Pin: *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Sait-Pothin à Lyon*. Paris 1956 s. 263 nn.

J. L a l o u x,¹⁶⁴ nieadekwatności pomiędzy podmiotem i przedmiotem, tj. pomiędzy religijnością a jej instytucjami i nową „cywilizacją techniczną”. Wywołuje to sytuację „starzenia się” i nieatrakcyjności przynajmniej niektórych praktyk religijnych. Zjawiska te obserwuje się na Warmii głównie w parafiach podmiejskich, bardziej poddanych wpływowi nowej „cywilizacji”, postępującej z miasta na wieś. Z tego punktu widzenia interesujące są wypowiedzi: „Kościół, jeżeli chce się utrzymać i w ogóle mieć zaufanie u obywateli, musi koniecznie iść z postępem i przystosować się do istniejących warunków, czyli musi być gruntownie przereformowany. W obecnym stanie jest za trudny i za dużo zajmuje czasu”.¹⁶⁵ „Kiedyś wszystko łączyłam z religią, religia była czymś, co dawało mi jakieś wskazówki dla oceny zjawisk czy postępowania; zasady i przykazania religijne były chyba jedynymi zasadami, a teraz zdaje sobie sprawę, że nie tylko moja religia i jej zasady mogą wykształcić moralnie dobrego człowieka i przez to więź duchowa z kościołem i wiarą osłabła”.¹⁶⁶

Najpoważniejszym skutkiem współczesnych przemian społeczno-kulturalnych jest laicyzacja społeczeństwa. Jakkolwiek poprzednio wskazano na różne czynniki, warunkujące poziom praktyk religijnych na południu Warmii, to jednak należy na tym miejscu dodać, że jednym z ważniejszych czynników jest laicyzacja i związana z nią postawa materializmu praktycznego, ugruntowująca się w naszym społeczeństwie zwłaszcza po roku 1956. Laicyzacja prowadzi do zaniedbywania praktyk religijnych i indyferentyzmu religijnego. Na zubożenie religijne pewnej grupy parafian narzekali wszyscy proboszczowie w toku prowadzonych wywiadów i uważali je za jedną z głównych przyczyn zaniedbywania praktyk religijnych przez katolików. Szerzącą się obojętność religijną na Warmii dostrzegają także katolicy świeccy, np. „Po wojnie na Warmii dużo się zmieniło, ludzie mniej chodzą do kościoła, mniej wierzą w Boga”.¹⁶⁷

Z innych powodów, wpływających na osłabienie poziomu praktyk religijnych w parafiach, należy jeszcze wymienić szczególne sytuacje pewnej części parafian. Często są zmęczeni całonocną pracą i w niedzielę chcą wypocząć, np. „nie chciałabym oderwać się od naszej religii, bo kiedyś byłam mocno zżyta z kościołem. Świat się zmienia, to i ja patrzę teraz na wszystko inaczej. Chodząc do szkoły i pracując jestem przemęczona, więc w niedzielę odpoczywam w domu”,¹⁶⁸ albo: „Przez cały tydzień pracuję, mało przebywam w domu, gdy przyjdzie niedziela,

¹⁶⁴ L a l o u x, jw. s. 63 nn.

¹⁶⁵ Mężczyzna, kawaler, lat 30, wykształcenie średnie techniczne. Wywiad nr 157.

¹⁶⁶ Kobieta, panna, lat 20, wykształcenie średnie humanistyczne. Wywiad nr 163.

¹⁶⁷ Kobieta, panna, lat 23, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 143.

¹⁶⁸ Kobieta, panna, lat 21, wykształcenie średnie humanistyczne. Wywiad nr 176.

to chcę trochę pomieszkać i nacieszyć się domem”,¹⁶⁹ albo: „Dawniej ludzie chodzili więcej do kościoła niż teraz, bo mieli więcej czasu. Teraz ludzie nie mają czasu. Każdy pracuje, dojeżdża motorem do pracy, to i do kościoła nie chce się iść. Jeszcze czasem motorem się jedzie, a pieszo coraz mniej i mniej...”¹⁷⁰ Również wszyscy ci, którzy papadli w kolizję z zasadami Kościoła, jak np. małżeństwo bez ślubu kościelnego, opuszczają praktyki religijne.

Przedstawione powyżej uwarunkowania poziomu praktyk religijnych w parafiach warmińskich, nie wyczerpują wszystkich czynników mających związek z religijnością. Należałoby zwrócić uwagę przynajmniej jeszcze na jeden z nich, mianowicie na uwarunkowania historyczne. Wymagałoby to jednak osobnego typu badań. Wydaje się, że już poprzednio zarysowane czynniki, poważnie rzutują na aktualny stan praktyk religijnych południowej Warmii. Jedne z nich odgrywają większą, inne mniejszą rolę, wszystkie jednak w jakiejś mierze, w zależności od charakteru parafii, wpływają na poziom praktyk religijnych.

W oparciu o przeprowadzoną dotychczas analizę, należałoby odpowiedzieć jeszcze na jedno pytanie, mianowicie czy tego typu zachowania się jak praktyki religijne, świadczą o przeżyciu religijnym jednostek, czy też o istniejącym w środowisku „konformizmie społecznym”.¹⁷¹ Artykuł nie stawiał sobie tak dalece idącego zabiegu badawczego, tym bardziej, że odpowiedź na postawione pytanie wymagałaby pogłębionych badań psycho-socjologicznych celem wniknięcia w motywację uczestników praktyk religijnych.

Wydaje się jednak, że nawet bez wnikania w motywację, można w pewnym stopniu rozstrzygnąć postawiony powyżej problem, uwzględniając pewne kryteria aprioryczne, które pozwalają na wykrycie funkcjonowania mechanizmów konformizmu społecznego w parafii. Niewątpliwie siła działania mechanizmów konformistycznych — a) jest odwrotnie proporcjonalna do wielkości parafii, b) jest odwrotnie proporcjonalna do realnej odległości komunikacyjnej od centrów miejskich, c) jest wprost proporcjonalna do stabilności populacji, d) jest tym wyższa im bardziej warunki życia parafian zbliżone są do tradycyjnej społeczności lokalnej i tym niższa, im bardziej zbliżone są do warunków społeczeństwa nowego typu urbanistycznego.

W oparciu o powyższe kryteria ustalono następujące wskaźniki konformizmu parafii (K₁—K₅), które w porównaniu z poziomem praktyk (P₁—P₅) przedstawiają się następująco:

¹⁶⁹ Kobieta, mężatka, lat 32, wykształcenie średnie humanistyczne. Wywiad nr 195.

¹⁷⁰ Mężczyzna, kawaler, lat 20, wykształcenie podstawowe. Wywiad nr 141.

¹⁷¹ Problem „konformizmu społecznego” omawia J. Maître: Religia a przemiany społeczne. W: Socjologia religii. Wprowadzenie s. 52 nn.

I. Parafie o wyższym wskaźniku K i niższym wskaźniku P:

Barczewko	K ₄	P ₃	Giławy	K ₅	P ₄
Brąswałd	K ₃	P ₂	Jonkowo	K ₄	P ₃
Butryny	K ₅	P ₁	Sętal	K ₄	P ₃
Dajtki	K ₂	P ₁	Stanclewo	K ₅	P ₄
Gietrzwałd	K ₅	P ₃	Węgój	K ₄	P ₃

II. Parafie o wyrównanych obydwu wskaźnikach:

Bartąg	K ₃	P ₃	Lamkowo	K ₄	P ₄
Biesowo	K ₂	P ₂	Nowe Kawkowo	K ₃	P ₃
Biskupiec Warm.	K ₂	P ₂	Ramsowo	K ₃	P ₃
Dywity	K ₃	P ₃	Sząbruk	K ₄	P ₄
Klebark Wlk.	K ₂	P ₂	Wrzesina	K ₅	P ₅
Klewki	K ₄	P ₄			

III. Parafie o niższym wskaźniku K i wyższym wskaźniku P:

Barczewo	K ₂	P ₃	Gutkowo	K ₂	P ₄
Gryżliny	K ₂	P ₄	Purda Wlk.	K ₃	P ₅

Jak widać z zestawienia, 10 parafii ma wyższy wskaźnik K i mniejszy wskaźnik P, 11 parafii ma wyrównane obydwa wskaźniki, a tylko 4 parafie ma niższy wskaźnik K i wyższy wskaźnik P. Można sądzić, że w pierwszej i drugiej grupie parafii zaznacza się mniej lub bardziej dominujący wpływ konformizmu na wypełnianie praktyk religijnych przez parafian, natomiast w trzeciej wpływ ten jest mniejszy. Czy jednak wyższy wskaźnik P niż K świadczy o głębszych lub intensywniejszych przeżyciach religijnych w tych parafiach? Można by na to pytanie odpowiedzieć twierdząco, ale tylko odnośnie tych parafii, gdzie tej różnicy nie można wytłumaczyć prostymi zależnościami od innych czynników społecznych. Pod tym względem charakterystyczne są trzy parafie: Gryżliny, Gutkowo i Purda Wlk. Natomiast w Barczewie wyższy wskaźnik P niż K tłumaczy się wpływem innych czynników społecznych.

ZAKOŃCZENIE

Zadaniem niniejszego artykułu było przedstawienie struktury praktyk religijnych w parafiach południowej Warmii. Podjęte zadanie zostało wykonane, w oparciu o analizę faktycznego stanu praktyk religijnych, w dwóch płaszczyznach — z jednej strony przeprowadzono typologię katolików warmińskich z uwzględnieniem zróżnicowania zachodzącego w poszczególnych typach w zależności od niektórych czynników społecznych, z drugiej zaś przedstawiono typologię parafii warmińskich

z uwzględnieniem warunków wpływających na zróżnicowanie poziomu praktyk religijnych w poszczególnych typach parafii.

W toku prowadzonych analiz nasunęło się szereg hipotez i wniosków, które trudno byłoby na tym miejscu w całości zgromadzić. Wydaje się jednak, że przynajmniej na niektóre z nich należy jeszcze zwrócić uwagę.

Przeprowadzona analiza praktyk religijnych potwierdza obiegową hipotezę według której w religijności Warmiaków praktyki odgrywają, jeśli nie najważniejszą, to bardzo ważną rolę. Świadczy o tym istniejący na Warmii olbrzymi wachlarz tych praktyk, od publicznych do prywatnych, od ogólnokościelnych do regionalnych, od zwyczajowo-towarzyskich do osobistych. Wypełniając je, Warmiacy uważają, że są dobrymi katolikami, choćby nie znajdowały one żadnego oddźwięku w ich życiu. Bogactwo praktyk wskazuje na panujący rytualizm w religijności Warmiaków, graniczący często z magią. Objawia się to w związanym „z łosierami” i „łosierkami” kulcie świętych, którym skłonni są niekiedy przypisywać atrybuty boskie. Dla wielu z nich ważniejsi są św. Antoni, Matka Boska, św. Józef, św. Roch i inni niż Pan Jezus.¹⁷²

Wydaje się, że praktyki religijne na południu Warmii w dużym stopniu są wyrazem tradycji i konformizmu społecznego. Warmiacy byli zawsze przywiązani do „wiary ojców”, która wyrażała się przede wszystkim w zewnętrznym związku z kościołem i duszpasterzem. Poprzez praktyki zaspokajali oni wiele potrzeb kulturalnych, towarzyskich („kiermas”) i patriotycznych. Kościół był dla nich ostoją polskości. W kościele mogli naśpiewać się po polsku, wysłuchać „polskiego” kazania i w ogóle podtrzymać „godkę” ojców. Z drugiej strony duszpasterstwo wpajało w nich obowiązek spełniania praktyk religijnych, a tym samym obowiązek posłuszeństwa Kościołowi. Doprowadziło to z czasem do wytworzenia się wśród Warmiaków przekonania, że praktyki religijne wyrażają całą istotę katolicyzmu.

Toteż nie trzeba się dziwić, że obecnie, gdy znaleźli się w zmienionych warunkach, w których ani tradycja nie odgrywa większej roli, ani też Kościół nie ma dla nich takiego autorytetu jak dawniej, słabną i zanikają również praktyki religijne. Jeśli prawdziwa jest hipoteza, że zaniedbywanie praktyk religijnych prowadzi do zubożenia pod względem religijnym, to również o Warmiakach można powiedzieć, że obecnie słabnie wśród nich religijność, której tyle świadectw pozostawili ich ojcowie na Warmii. U Warmiaków proces zubożenia zaczyna się

¹⁷² W omawianej już ankiecie jeden z punktów dotyczył Patrona, którego ewentualnie respondenci darzą szczególnym nabożeństwem. Sumaryczne odpowiedzi w liczbach bezwzględnych przedstawiają się następująco: a) św. Antoni 328, b) Matka Boska 253, c) św. Józef 160, d) św. Roch 54, e) św. Walenty 36, f) św. Franciszek z Asyżu 27, g) św. Barbara 26, h) św. Piotr i Paweł 25, i) Pan Jezus 23, j) św. Teresa 21, k) św. Anna 17, l) św. Rozalia 16, ł) św. Augustyn 12, m) św. Stanisław Kostka 11. Później następuje długa lista świętych w granicach 10 i mniej głosów.

w momencie zaniedbywania przez nich praktyk nadobowiązkowych ogólnokościelnych, choć w przeciwieństwie do ludności napływowej, w dużym stopniu wykazują jeszcze przywiązanie do praktyk obowiązkowych i częściowo regionalnych. Istnieje jednak obawa, że w miarę słabnięcia mechanizmów konformizmu społecznego, Warmiacy będą zaniedbywać i te drugie rodzaje praktyk.

W toku prowadzonych analiz potwierdziła się także druga hipoteza obiegowana, że Warmiacy pod pewnym względem religijnie stoją wyżej niż ludność napływowa. Podkreślić należy „pod pewnym względem”, bo gdy chodzi o praktyki nadobowiązkowe ogólnokościelne, repatrianci ze Wschodu przewyższają Warmiaków. Jednakże, ze względu na niższy stan praktyk obowiązkowych, repatrianci zajmują dopiero drugą pozycję. Trzecią zajmuje ludność z centralnej Polski, która zaniedbuje praktyki obowiązkowe i nadobowiązkowe. Grupa ta najbardziej pejoratywnie wpływa na religijność południowej Warmii.

Dalej, potwierdzona została ogólna hipoteza, że krzywa praktyk religijnych, przynajmniej obowiązkowych, jest dość wysoka wśród młodzieży, później bardzo znacznie spada wśród ludzi w wieku średnim i z kolei podnosi się wśród starszych, choć nie osiąga już tego poziomu, jaki miała w punkcie wyjścia.

Wreszcie potwierdzone zostało, że kobiety praktykują bardziej systematycznie niż mężczyźni oraz, że znaczna grupa ludzi w parafiach zaniedbując obowiązkową mszę, do komunii przystępuje jednak częściej niż nakazuje obowiązek.

Z nowych spostrzeżeń, należy odnotować takie hipotezy, jak: 1) Obecnie praktyki nadobowiązkowe, które są w pewnym sensie znakami „żywej” religijności znajdują oparcie głównie w ludziach w starszym wieku, zwłaszcza w kobietach. Młodszy, a nawet młodzież ograniczają się w dużej mierze tylko do wypełnienia „obowiązku” religijnego; 2) Zaniedbywanie praktyk religijnych przez średnie pokolenie, wywołuje spadek obowiązkowych praktyk religijnych wśród dzieci szkolnych, które na Warmii uczęszczają do kościoła wprawdzie lepiej niż mężczyźni, ale gorzej niż kobiety w kategoriach wieku od 15 lat w zwyż; 3) Chłopi-robotnicy dojeżdżający do miejsca pracy poza teren własnej parafii, ogólnie biorąc, zarówno praktyki obowiązkowe, jak i nadobowiązkowe wypełniają gorzej niż rolnicy; 4) W parafiach z popularnych dotychczas praktyk nadobowiązkowych ogólnokościelnych, najbardziej zanikają niedzielne nieszpory; 5) Na południu Warmii, poziom praktyk religijnych w parafiach tylko częściowo uwarunkowany jest składem ludnościowym i rolniczym charakterem parafii; obok tych czynników ważną, a niekiedy dominującą rolę odgrywają inne czynniki, a m. i. jakość i praca duchowieństwa.

Z nowych problemów interesujące byłoby zbadać: 1) jaki związek zachodzi pomiędzy religijnością a „kulturą religijną”, 2) zasięg wpływu ideologii religijnej na rodzaj, częstotliwość i intensywność wypełniania praktyk religijnych, 3) zasięg wpływu konformizmu społecznego na wypełnianie praktyk religijnych, 4) czy i o ile zachodzi związek pomiędzy praktykami religijnymi a moralnością katolików. Wszystkie te problemy wymagają jednak pogłębionych badań psycho-socjologicznych.

Ks. JERZY WIRSZYŁŁO

EKLEZJOLOGICZNA TERMINOLOGIA DOKUMENTÓW QUMRAŃSKICH

W ciągu ostatnich szesnastu lat studia nad literaturą qumrańską posunęły się bardzo naprzód. Oblicze ideowe gminy, jej ustrój i doktryna stają w coraz wyraźniejszym świetle. Możemy nawet pokusić się o syntetyczne ujęcie niektórych zagadnień z tej dziedziny. Naturalnie, mogą to być tylko próby, które w przyszłości ulegną wielu uzupełnieniom i modyfikacjom. Jednym z takich punktów, które już w pewnym stopniu mogą być wyświetlone, jest terminologia eklezjologiczna gminy qumrańskiej. Jej rozpatrzenie może rzucić światło na stosunek qumrańczyków do Starego Testamentu oraz na ewentualny wpływ terminologii qumrańskiej na Nowy Testament. W danym wypadku chodzi nam tylko o terminy dotyczące gminy jako całości, lub jej wszystkich członków. Zagadnienie dotyczące poszczególnych stopni hierarchicznych wewnątrz gminy wymaga osobnego omówienia. Terminy ogólne będziemy rozpatrywali w porządku alfabetycznym.

Bojący się Boga (yir'e'el).

Kilka razy dokumenty qumrańskie nazywają członków gminy *bojącymi się Boga*. CDC 20,20 mówi, że Księga Wspomnień została napisana dla tych którzy boją się Boga. Ten sam dokument mówi, że w procesach przed sądem gminy może być świadkiem tylko ten kto jest bojący się Boga (CDC 10,2). Wyrażenie to spotykamy w St. Testamencie na oznaczenie pobożnych Izraelitów (Ps 103,17; 128,1). I w Now. Testamencie to wyrażenie oznacza ludzi pobożnych (Dz 10,35; Obj. 11,18).

Bracia ('ahim).

Qumrańczycy nazywali współwyznawców *braćmi*. Termin ten przypomina członkom zrzeszenia, że mają się miłować wzajemnie jak bracia. Każdy ma miłować swego brata (CDC 6,20-21), szukać dobra swego brata (CDC 7,1), upominać swego brata (CDC 7,2), usprawiedliwiać swego brata (CDC 9,41). We wszystkich tych wypadkach chodzi o członków gminy.¹ W St. Testamencie słowo *brat* oznacza często współwyznawcę (Wj 2,11; Kpł 19,17). W Now. Testamencie to słowo zachodzi często w tym znaczeniu.

¹ Braun H. Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. I B. Tübingen. 1957 s. 127—128.

Czystość (tahōrāh).

W gminie qumrańskiej przestrzegano skrupulatnie czystości rytualnej. Pod tym względem qumrańczycy przewyższali nawet faryzeuszów. W Regule Zrzeszenia i w Dokumencie Damasceńskim spotykamy nieraz zwrot „wydalić kogoś z czystości” (np. 1QS 8,24; CDC 9,21.23). Wyrażenie to oznacza czasową ekskomunikę, wyłączenie kogoś na pewien czas ze społeczności. Słowo *czystość* jest tu synonimem gminy. Kto jest poza gminą, jest poza czystością rytualną. St. Testament nie używa tego wyrazu w tym znaczeniu. Również i Nowy Testament nie posługuje się tym terminem.

Doskonali (t^emimim).

Członkowie gminy qumrańskiej nazywali siebie ludźmi *doskonałymi*. Np. 1QS 3,3 mówi, że człowiek bezbożny nie będzie zaliczony do doskonałych, t. j. do członków gminy. Prawa zrzeszenia są nazwane prawami według których mają postępować mężowie doskonałej świętości (1QS 8,20). A więc, kto należał do gminy i spełniał jej prawa, ten był w stanie doskonałości. Idea doskonałości moralnej przyświecała już ludziom St. Zakonu (Rdz 17,1; Pwt 18,13). W Now. Test. doskonałość jest ideałem, do którego należy dążyć (Mt 19,21). Jednak św. Paweł nie uważa siebie za doskonałego (Flp 3,12).

Dział (Gōrāl).

Dokumenty qumrańskie nazywają gminę *działem Boga*, t. j. szczególną własnością Boga. W 1QS 2,2 członkowie gminy są nazwani mężami działu Bożego. Wszyscy zaś przeciwnicy zrzeszenia są nazwani mężami działu Beliala, t. j. należącymi do Beliala (1QS 2,5). W St. Testamencie słowo *gōrāl* ma nieco inne znaczenie. Oznacza ono dział, posiadłość. Ale Izrael nie jest nazwany działem Bożym, tylko Jahwe jest nazwany działem pobożnego Izraelity. (Ps 16,5). Podobnie i w Now. Testamencie Bóg jest działem wiernych a nie wierni działem Boga (Dz 26,18; Kol. 1,12).

Kamień węgielny (pinnāh).

W 1QS 8,7 gmina qumrańska jest nazwana drogocennym *kamieniem węgielnym*. Jest to cytat z Iz 28,16. Izajasz mówi tam o drogocennym kamieniu węgielnym, który Jahwe położy w fundamentach Syjonu. Kamień ten to reszta święta, która stanie się jądrem przyszłego królestwa mesjańskiego. To królestwo stanowi jedną całość z Mesjaszem.² Qumrańczycy zastosowali to proroctwo do siebie. Oni są tym kamieniem węgielnym drogocennym przepowiedzianym przez Izajasza. I Nowy Testament (Ef 2,20) cytuje to proroctwo, jednak w nieco innym sensie. Św. Paweł odnosi te słowa wprost do Chrystusa. Natomiast qumrańczycy stosują te słowa do swej społeczności.

² La Sainte Bible. E. Pirot-Clamer. Paris 1946. VII s. 109.

K r ó l e s t w o (malkūt).

Nie jest jasnym, czy qumrańczycy nazywali swą gminę *królestwem Bożym*. Tekst IQM 12,6 nie jest jasny. Mowa tam jest, że podczas wielkiej wojny eschatologicznej Bóg będzie ze swymi świętymi z chwałą swego królestwa. Może to oznaczać, że Bóg okaże swą chwałę królewską podczas tej wojny. Może to również oznaczać królestwo mesjańskie przepowiedziane przez Daniela (7,14). Qumrańczycy uważali siebie za zaczątek tego królestwa. W Now. Testamencie idea królestwa występuje bardzo wyraźnie jako idea fundamentalna.

L u d B o ż y (ʿam ʿel).

W IQM 1,5 mowa jest o *ludzie Bożym*. Lud Boży oznacza tu to samo co *Synowie Światłości* (IQM 1,1). Podczas wojny eschatologicznej na sztandarze będzie napisano: „Lud Boży” (IQM 3,13)). Również komentarz do Habakuka używa dwukrotnie tego wyrażenia (IQpHab 2,10; 5,3). Nazywa *lud Boży* często występuje w St. Testamencie. Oznacza ona naród izraelski jako naród wybrany i umiłowany przez Boga (Pwt 29,12; 2Sm 14,13). Idąc za księgami St. Testamentu używa tego wyrażenia także Obj. 18,4; 21,3.

L u d o d k u p i o n y (ʿam pēdūt).

Dokumenty qumrańskie używają tego terminu w księdze Reguły Wojny. W IQM 1,12: „lud odkupiony przez Boga”. W IQM 14,5: „On czyni zbawienie dla ludu, który odkupił”. Idea odkupienia jest częsta w St. Testamencie. Łączy się ona z ideą wybrania i wybawienia. Jahwe wykupił swój lud z niewoli egipskiej. To wykupienie jest obrazem odkupienia mesjańskiego. Wprawdzie nie spotykamy w St. Testamencie wyrażenia *lud odkupiony* w dosłownym brzmieniu. Ale spotykamy tę samą ideę w nieco innych słowach. Np. Iz 35,10 „wykupieni od Pana nawrócą się”. Również Ps 130,8: „On odkupi Izraela”. Słowo *lud* jest połączone ze słowem *odkupienie* w 2Sm 7,23: „Któryż jest naród na ziemi, jako lud twój izraelski, dla którego szedł Bóg, aby go sobie odkupił za lud”. Z ksiąg starotestamentalnych przeszła ta idea do ksiąg Nowego Testamentu (Gal 3,13; Tyt 2,14; Obj 5,9).

L u d ś w i ę t y (ʿam qōdeš).

Qumrańczycy nazywali swą społeczność *ludem świętym*. W IQM 10,10 jest mowa o ludzie świętych należących do przymierza. Bóg umieścił w domu swoim wybranych świętego ludu (IQM 12,1). Ten lud święty chwali imię Boże (IQM 14,12). Jeden tekst jest wątpliwy, mianowicie IQH 11,11. Czytać go można: „lud świętych twoich” albo „ze świętymi twoimi”. Nazywając siebie ludem świętym qumrańczycy używali sposobu mówienia właściwego St. Testamentowi. Idea świętości w St. Testamencie łączy się z ideą oddzielenia. Jahwe jest święty, t. zn. całkiem inny, oddzielony zupełnie od tego co stworzone i co niedoskonałe. I lud izra-

elski ma być święty, t. j. oddzielony od innych ludów i ich obyczajów (Pwt 7,6). Mówiąc o świętości ludzi rozumiano przede wszystkim świętość rytualną (1Sm 21,6). Ale obok tej świętości rytualnej występuje też wyraźnie i świętość etyczna—oddzielenie od grzechu (Kpł 19,2—3). Qumrańczycy mieli prawo nazywać siebie ludem świętym, bo unikali wszelkiej nieczystości rytualnej a także wszelkiego grzechu. Św. Piotr (1P 2,9) nazywa chrześcijan ludem świętym. Jest to cytat z Wj 19,6: „Wy będziecie mi... narodem świętym”.

L u d w i e c z n y (ʿam ʿolam).

Qumrańczycy nazywali siebie *ludem wiecznym*. Wierzyli, że ich gmina będzie trwać do ery mesjańskiej. Jahwe wykupił ich sobie jako lud wieczny (1QM 13,8). Mówili więc o sobie: „My jesteśmy ludem wiecznym” (1QM 13,7). W tym ostatnim tekście słowo *olamim* jest krytycznie niepewne. W rękopisie widoczna jest tylko górna część litery lamed. Wyrażenie to spotykamy w księgach St. Testamentu ale w innym znaczeniu. Izajasz (44,7) nazywa tak ludzi, którzy żyli w dawnych czasach. Ezechiel (26,20) mówi o tych, którzy zstępują do dołu, t. j. o zmarłych. Pliniusz Starszy nazywa esseńczyków *gens aeterna*. (Hist. nat. 5,17). W Nowym Testamencie nie znajdujemy tego wyrażenia.

M ęż o w i e z n a k u (ʿanšē mōfet).

1QH 7,21 nazywa członków gminy *mężami znaku* (*anše mōfet*). Znaczenie tego terminu jest niezupełnie jasne. Może on znaczyć, że qumrańczycy przez swój sposób życia są znakiem zmiłowania Bożego i zbliżania się ery mesjańskiej. Wyrażenie to pochodzi ze St. Testamentu. Iz 8,18 mówi o sobie i o swych synach, że są oni znakiem dla Izraela. Imię Izajasza i imiona jego synów mają znaczenie symboliczne. Zwiastują one zbawienie dla Izraela. Podobnie w Zach 3,8 prorok nazywa arcykapłana Jozuego i towarzyszących mu kapłanów mężami znaku. Sama obecność arcykapłana i kapłanów w Jerozolimie po niewoli jest widowym znakiem, że Bóg zmiłował się nad Izraelem i że era mesjańska się zbliża. Opierając się na tych tekstach St. Testamentu qumrańczycy uważali siebie także za mężów znaku. Ich społeczność była żywą zapowiedzią zbliżania się ery mesjańskiej.

Św. Paweł w Gal 4,28 i Rz 9,8 nazywa chrześcijan synami obietnicy. Zdaje się, że ta nazwa nie ma nic wspólnego z nazwą mężowie znaku. Przede wszystkim słowo *mōfet* nie ma w St. Testamencie znaczenia obietnicy, ale znaczy znak lub cud.³ Następnie, mówiąc o obietnicy, św. Paweł nawiązuje do narodzenia Izaaka, które było obiecanie przez Boga. Do Izaaka są podobni chrześcijanie, bo na nich spełniają się obietnice Boże. Mogą więc oni być nazwani synami obietnicy. Mówi to

³ Koehler-Baumgartner. *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. Leiden. 1958. s. 505.

św. Paweł do Galatów, którzy nie byli Izraelitami. Cała argumentacja św. Pawła nie ma nic wspólnego z doktryną gminy qumrańskiej, która wielce sobie ceniła pochodzenie od Izraela. Wobec tego trudno uważać za właściwy przekład Witolda Tylocha, który tłumaczy *anšē mōfet* przez „synowie obietnicy”.⁴

Mur wypróbowany (*hōmat habbahan*).

W IQS 8,7 spotykamy wyrażenie *mur wypróbowany*. Może ten termin jest wzięty z Iz 28,16. Z kontekstu widać, że prorok mówi tu o kamieniu węgielnym. Qumrańczycy nazywając tak swoją społeczność mieli zapewne na myśli duchową moc zrzeczenia, które odpiera wszelkie ataki wrogów, jak mur potężnej warowni.

Nowe przymierze (*habb^erit hahadāšāh*).

W dokumentach qumrańskich znajdujemy wyrażenie *Nowe Przymierze*. Zachodzi ono trzy razy w Dokumencie Damasceńskim (6,19; 19,21; 20,12) i jeden raz w Komentarzu do Habakuka (2,3). Zawsze oznacza ono gminę qumrańską.

Pojęcie przymierza jest jednym z najbardziej fundamentalnych pojęć izraelskich. Jak wykazały najnowsze badania, pojęcie to sięga swymi korzeniami do umów politycznych, których pomnikami piśmiennymi są umowy hetyckie.⁵ U Izraelitów termin *b^erit* mógł mieć znaczenie albo polityczne, albo teologiczne.⁶ W znaczeniu politycznym *b^erit* jest to umowa zawarta między dwiema jednostkami lub dwiema grupami społecznymi. Grupy te mogą być jednakowo silne albo jedna z nich może być silniejsza od drugiej. W tym ostatnim wypadku grupa silniejsza dyktuje warunki umowy. Umowa taka jest zawsze zaprzysiężona i utrwalona na piśmie. Za złamanie umowy są przewidziane kary. O takich umowach politycznych nieraz wspomina St. Testament. (Np. Joz (9,11—15; 1 Sm 11,1; 2 Sm 3,12). Na takich przymierzach politycznych jest wzorowany opis przymierza synajskiego (Wj 19—24). W ten sposób idea przymierza przeszła ze sfery politycznej do sfery teologicznej. Na mocy przymierza naród izraelski zobowiązał się uroczyście do zachowywania prawa Mojżeszowego. Jednakże, w dalszym ciągu swych dziejów naród ten nie dotrzymał warunków przymierza i w ten sposób złamał je (Jr 31,32). Za to złamanie przymierza naród został ukarany. Jednakże Bóg przez proroków zapowiedział Nowe Przymierze. Ozeasz (2,18—24) przedstawia to Nowe Przymierze pod obrazem nowego połączenia się męża z niewierną żoną. Jeremiasz (31,31) mówi o Nowym Przymierzu, które Jahwe zawrze

⁴ Tyloch W. Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym. Warszawa. 1963 s. 287.

⁵ Łach S. Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów. RBL 15(1962) s. 257—265.

⁶ Koffmann E. Die staatsrechtliche Stellung der essenischen Vereinigungen in der griechisch-römischen Periode. *Biblica*. 44(1963)46—61.

z domem izraelskim i z domem judzkim. Ezechiel (16,60) mówi o przymierzu wiecznym, które Bóg zawrze z niewiernym narodem. Przez to Nowe Przymierze Izrael stanie się znowu ludem Bożym. Te wypowiedzi proroków qumrańczycy zastosowali do siebie. To oni są tym Nowym Przymierzem zapowiedzianym przez proroków. Ich wybrał Bóg do przymierza wiecznego (1QS 4,22). Stąd też pochodzi nazwa *Nowe Przymierze*, którą się posługują. Jednakże z tej nazwy nie można wyciągać wniosku, że qumrańczycy uważali swe przymierze za coś odrębnego i różnego od przymierza synajskiego. Daleką od nich była myśl, że w przymierzu synajskim, którego wyrazem jest Tora, może być cokolwiek zmienione. Przeciwnie, byli oni fanatycznie przywiązani do wszystkich przepisów Tory. Jednym z głównych obowiązków członków gminy było pilnie studiować Torę (1QS 8,15). Każdy członek gminy musiał złożyć uroczystą przysięgę, „że całym sercem nawróci się do Prawa Mojżeszowego zgodnie z tym wszystkim, co nakazał Bóg” (1QS 5,8). Surowe kary były przewidziane na tych, którzy odważyliby się w czymkolwiek naruszyć Prawo Mojżeszowe: „Kto przekroczy cokolwiek z Prawa Mojżeszowego albo umyślnie, albo przez zaniedbanie, będzie wykluczony z Rady zrzeszenia bezpowrotnie” (1QS 8,22—23). W szczególności, qumrańczycy odznaczałi się nadzwyczajną skrupulatnością w przestrzeganiu odpoczynku sobotniego. W Dokumencie Damasceńskim cały długi ustęp 10.4—11,18 jest poświęcony drobiazgowym przepisom dotyczącym odpoczynku sobotniego. Widać z tego, że termin *Nowe Przymierze* rozumieli qumrańczycy jako odnowienie i doskonalsze zrealizowanie dawnego przymierza. I w Now. Testamencie spotykamy termin *Nowe Przymierze*. Pochodzi on z dawnych ksiąg prorockich. Ale pisarze Now. Testamentu używają go w innym znaczeniu niż qumrańczycy. Qumrańczycy uważali swą gminę za Nowe Przymierze, ale oczekiwali w przyszłości nadejścia ery mesjańskiej. Natomiast dla chrześcijan Nowe Przymierze było identyczne z erą mesjańską.⁷ Chrześcijanie nie uważali Tory za „tabu” nienaruszalne. Chrystus nie zawsze zachowywał przepisy Tory dotyczące czystości rytualnej (Łk 5,13.30; 7,14.39; 8,46—48). Podał swym uczniom zasadę sprzeczną z pojęciem tej czystości: „Nie masz nic poza człowiekiem, co by wchodząc weń splugawić go mogło” (Mk 7,15). Chrystus zmienił Prawo dotyczące rozvodu (Mk 10,3—12).⁸ Autor listu do Hebrajczyków mówi nawet takie rzeczy, które qumrańczycy uznaliby za bluźnierstwo: że Nowe Przymierze jest wyższe od dawnego (8,6), że dawne jest już przestarzałe (8,13).

O c h o t n i c y (n^edābīm, mitnadd^ebīm).

W dokumentach qumrańskich członkowie zrzeszenia są nazywani

⁷ Schelkle K. H. Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments. Düsseldorf, 1960. s. 68.

⁸ Bonsirven J. Les enseignements de Jésus-Christ. 3 ed. Paris, 1946. s. 77—81.

ochotnikami. Termin ten *mitnaddēbim* oznacza w St. Testamencie tych, którzy ochotniczo zaciągnęli się do wojska (Sdz 5,2) albo dobrowolnie podjęli się jakiejś służby w świątyni (2 Krn 17,16). Używając tego terminu qumrańczycy zaznaczali, że dobrowolnie zobowiązali się wiernie służyć Bogu. Filon używa tego samego określenia, mówiąc o esseńczykach (*Apol. Jud. apud Eusebium, Praeparatio evang. 8,11*).

Ogród Boży (*mattā°*).

Qumrańczycy nazywali swą społeczność *ogrodem świętym* (1QS 11,8), *ogrodem wiecznym* (1QS 8,5), *ogrodem prawdy* (1QH 8,10). Najpiękniej to porównanie jest rozwinięte w 1QH 8,4—26. Gmina qumrańska jest tu porównana do ogrodu w pustyni, t. j. do oazy. Źródło obfite zrasza tę oazę. Rosną w niej różne drzewa: cyprysy, wiązy, cedry. Może to być aluzja do opisu ogrodu rajskiego w Rdz 2,6—9. A więc zrzeszenie jest ogrodem Bożym. Ogród ten kwitnie na pustyni, bo dom macierzysty zrzeszenia znajdował się na pustyni judzkiej. Bóg zasadził ten ogród, czuwa nad nim i pielęgnuje go. To porównanie społeczności religijnej do ogrodu Bożego znajduje się już w St. Testamencie. Iz 61,3 mówiąc o nowym, odrodzonym Izraelu, porównuje go do ogrodu Jahwe. Jest to pewna odmiana obrazu winnicy, który często występuje u proroków. I Nowy Testament używa tego obrazu (Mt 15,13).

Prawi (*yēšarim*).

Członkowie gminy qumrańskiej byli przekonani, że idą prawą drogą (1QH 2,10). Ten kto nie chce wejść do zrzeszenia „nie będzie policzony z prawymi” (1QS 3,1). Rozkazy starszych gminy są nazwane rozkazami prawych (CDC 20,2). Prawym będzie dane poznanie Najwyższego (1QS 4,22). Termin ten pochodzi ze St. Testamentu. Prawe serce (Ps 37,14). Prawa droga (Prz 29,27). Prawi ludzie (Mich 7,2,4). I Nowy Testament mówi o prawej drodze, t. j. o trybie życia zgodnym z nauką Chrystusa (2P 2,15) i o sercu, które nie jest prawe (Dz 8,21). Jednak Nowy Testament nie nazywa wprost chrześcijan prawymi.

Reszta (*šēar, šēērīt*).

Qumrańczycy sądzili, że są oni zdrową częścią Izraela, miłą Bogu. według ich zdania naród izraelski jako całość oddalił się od Boga. Tylko gmina qumrańska jest wierna Bogu. Do niej odnoszą się słowa proroków, którzy mówią o *świętej reszcie narodu*. Oni są tą resztą, na którą spływają łaski Boże (1QM 14,9). Mówili więc o sobie z dumą: „My jesteśmy resztą twojego ludu” (1QM 14,8). W dniu wielkiej wojny eschatologicznej oni jedynie ocaleją. Wszyscy zaś wrogowie przymierza zginą bez reszty. Ideę świętej reszty zaczerpnęli qumrańczycy z proroków. Prorocy często mówią, że naród izraelski odstąpił od Boga. Jest w nim jednak pewna zdrowa częśćka, nazywana przez proroków *resztą*. Kiedy Jahwe będzie karać lud niewierny, ta reszta ocaleje. Ona będzie zadat-

kiem lepszej przyszłości.⁹ Za tę właśnie resztę świętą uważali siebie qumrańczycy. Św. Paweł (Rz 11,5) nazywa tą resztą świętą tych Izraelitów, którzy uwierzyli w Chrystusa.

Synowie łaski (b^enē hesed).

W 1QM 14,9 jest mowa o łaskach, które Bóg zsyła na Synów Światłości. Nie więc dziwnego, że w 1QH 7,20 są oni nazwani *synami łaski*. O nich mówi też 1QH 6,8—9, że Bóg oczyścił ich, aby się stali wolni od wszelkiej winy i aby wszystkie ich czyny dokonywały się w Bożej łaskowości. W St. Testamencie termin *synowie łaski* nie jest używany. Również i w Now. Testamencie ten termin nie zachodzi.

Synowie prawdy (b^enē ʿemet).

W dokumentach qumrańskich to wyrażenie zachodzi siedem razy. Czasami w formie b^enē ʿemet, czasami b^enē amitō. Zawsze oznacza ono członków gminy. Mają oni być życzliwi dla wszystkich synów prawdy (1QS 4,5). Rady które zawiera Reguła Zrzeszenia, to są rady dla synów prawdy (1QS 4,6). Synowie prawdy podczas wielkiej wojny eschatologicznej zwyciężają synów ciemności (1QH 6,29). Wszyscy synowie prawdy doznają zmiłowania (1QH 7,30). Bóg jest ojcem dla wszystkich synów prawdy jego (1QH 9,35). Bóg dał zrozumienie synom prawdy swojej (1QH 10,26). W 1QH 11,11 autor hymnu dziękuje Bogu za to, że dał mu zjednoczyć się z synami prawdy jego. Ten sam hymn (w. 9) wyjaśnia nam o jaką prawdę tu chodzi: „Dałeś im poznać radę swojej prawdy i obdarzyłeś ich zrozumieniem twoich cudownych tajemnic”. Członkowie gminy wierzyli, że posiadają szczególną znajomość tajemnic Bożych, ukrytą przed innymi ludźmi. Wyrażenie to nie spotyka się ani w Starym, ani w Nowym Testamencie.

Synowie światłości (b^enē ʾōr).

W Regule Zrzeszenia i w Regule Wojny spotykamy często wyrażenie *synowie światłości*. Zawsze oznacza ono członków gminy. Są oni synami światłości, t. j. dziećmi Bożymi. Przeciwnością do synów światłości są synowie ciemności. Tak jak światłość oznacza dobro i zbawienie, tak ciemność oznacza zło i zgubę. Literaturę qumrańską cechuje silnie uwydatniony dualizm. Ludzie dzielą się na dwie kategorie — na synów światłości i na synów ciemności. Na czele każdej z tych grup stoi inny duch. Na czele synów światłości stoi książę światłości. Być może, że ta nazwa oznacza anioła Michała. Zdaje się na to wskazywać 1QM 17,6: „I zesłał wieczną pomoc działowi swojego odkupienia przez potęgę wielkiego anioła, przez władzę Michała w wiecznej światłości”. Na czele synów ciemności stoi anioł ciemności (1QS 3,20-21). Gdzie indziej nazywają go Belialem (1QS 1,18) a jego zwolenników synami Beliala (1QH 4,10). Jednakże nie ma tu mowy o dwóch bogach, oba duchy są stworzone przez

⁹ Léon-Dufour X. Vocabulaire de Théologie biblique. Paris. 1962. s. 910.

Boga i zależne od niego (1QS 3,18). Według Reguły Wojny (1,1-2) podczas wielkiej wojny eschatologicznej po jednej stronie będą walczyć synowie światłości, t. j. członkowie gminy, wspierani przez aniołów, po drugiej ludy obce a także ci Izraelici, którzy są niewierni przymierzu. Że nazwa *synowie światłości* oznacza członków gminy, wynika z tekstów. Np. 1QS 3,13 mówi, że w gminie qumrańskiej istnieje urząd nauczyciela. Powinien on uczyć wszystkich synów światłości, t. j. członków gminy. Reguła wojny 1,3 mówi o synach światłości, którzy wrócą z pustyni ludów. Podczas wojny eschatologicznej wrócą oni do pustyni jerozolimskiej. I tutaj kontekst wskazuje na członków gminy.

W języku St. Testamentu światłość oznacza szczęście (Ps 97,11), albo zbawienie (Am 5,18), albo samego Boga (Mich 7,8). Jednakże autorowie St. Testamentu nie używają wyrażenia *synowie światłości*. Literatura międzytestamentowa zawiera pewne wyrażenia bardzo zbliżone do *synów światłości*, chociaż nie identyczne. Tak np. Psalm Salomona mówią, że życie sprawiedliwych jest w światłości Pana (3,16). Księga Henocha 108,11—14 przeciwstawia sprawiedliwych grzesznikom. Sprawiedliwi są tam nazwani *rodzajem światła*, a grzesznicy *urodzonymi w ciemności*. Jest to prawie ten sam sposób mówienia jak ten, którego używają qumrańczycy.

Nowy Testament używa kilkakrotnie wyrażenia *synowie* lub *dzieci światłości* (Łk 16,8; J 12,36; 1 Tes 5,5; Ef 5,8).

Synowie upodobania (b^enē rasōn).

Qumrańczycy nazywali siebie *synami upodobania (Bożego)* czyli miłymi Bogu. Np. 1QH 4,32 mówi, że wielkie jest miłosierdzie Boże względem synów jego upodobania. 1QH 11,9 mówi, że Bóg daje przebaczenie synom swego upodobania. 1QS 8,6 nazywa członków gminy wybranymi przez Boże upodobanie.

To *upodobanie* jest terminem używanym na dworach królewskich. Oznaczało ono, że królowi coś podoba się albo, że ktoś jest miły królowi, cieszy się łaską królewską. Np. Prz 14,35: upodobanie królewskie zwraca się do mądrego sługi. Później przeniesiono ten termin do sfery religijnej. Mówiono więc o upodobaniu Bożym względem ludzi. Jak król ma upodobanie w mądrych sługach, tak Bóg w sprawiedliwych ludziach — Bóg otacza sprawiedliwego swym upodobaniem jak tarczą (Ps 5,13). Więc idea upodobania Bożego występuje w St. Testamencie. Jednak nie spotykamy tam zwrotu *synowie upodobania*.

W Now. Testamencie spotykamy termin *ludzie upodobania* (Łk 2,14). To wyrażenie było tłumaczone: „ludziom dobrej woli”. Taki przekład jest oparty na Wulgacie. Jednak tekst grecki należy tłumaczyć: „pokój ludziom, którzy dostąpili Bożej łaskawości”¹⁰ albo: „pokój wśród ludzi,

¹⁰ Kowalski S. Pismo Św. Now. Test. Warszawa. 1957. s. 137.

których sobie upodobał".¹¹ Wyraz grecki *eudokia* jest odpowiednikiem hebrajskiego *raṣon*, którego używają dokumenty qumrańskie. Sens Łk 2,14 jest: „pokój ludziom, na których (przez Wcielenie) spłynęła łaska Boża”. Teksty qumrańskie rzucają tu światło na tekst Nw. Testamentu.

Synowie zgromadzenia wiecznego (b^enc sōd ʿōlanīm).

Tak nazwani są członkowie gminy w 1QS 2,25. Jest to wyrażenie analogiczne do wyżej wymienionego *lud wieczny*. Wyraża ono wiarę w wieczną trwałość zrzeczenia qumrańskiego. Wyrażenia tego nie używa St. Testament. Również i w Now. Testamencie nie spotykamy tego zwrotu.

Świątynia (bayit, ma^cōn).

Członkowie zrzeczenia qumrańskiego nie brali udziału w kulcie świątynnym. Nie potępiali oni wprowadzie wyraźnie ofiar krwawych składanych w świątyni ale nie brali w nich udziału. Zapewne uważali, że świątynia jerozolimska została sprofanowana przez niegodnych kapłanów. Dlatego też widzimy w Qumranie pewną spirytualizację pojęcia świątyni. Według pism qumrańskich prawdziwą świątynią Jahwe nie jest gmach kamienny ale jest nią społeczność qumrańska, społeczność ludzi świętych, którzy wyjednają dla ziemi łaskę Bożą bez mięsa całopalenia i bez tłuszczu ofiar (1QS 9,4).¹² Dlatego też nazywają oni swoje zrzeczenie przybytkiem najświętszym, t. j. świątynią (1QS 8,8). Ta świątynia duchowa jest zbudowana na skale (1QH 6,26). Jest ona domem świętym (1QS 8,5), domem doskonałości i prawdy (1QS 8,9). Ten dom, zbudowany przez Boga, jest domem trwałym (CDC 3,19). Może on być nazwany domem Tory, bo w nim tylko kwitnie prawdziwa znajomość Tory (CDC 8,33).

Porównanie społeczności religijnej do budynku było już znane w St. Testamencie. Jr 12,14 nazywa naród judzki „domem judzkim”. Z tym domem judzkim i domem izraelskim zawrze Jahwe Nowe Przymierze (Jr 31,31). Ez 39,29 mówi, że Jahwe wyleje ducha swego na dom izraelski, t. j. na społeczność izraelską. Jr 24,6 mówi, że Jahwe „zbuduje” społeczność izraelską.

Idea ta została rozwinięta i pogłębiona w Now. Testamencie. Kościół jest porównany do gmachu zbudowanego na skale (Mt 16,18). Wierni są nazwani kościołem Boga żywego (2Kor 6,16). Fundamentem tego gmachu jest Jezus Chrystus (Ef 2,20—21). Chrześcijanie są żywymi kamieniami, z których jest zbudowany ten gmach (1P 2,5).

Święci (q^edōšīm).

Członkowie gminy qumrańskiej są nazwani świętymi. Bezbożny nie ma prawa wejść do wody (do zbiornika przeznaczonego na kąpiel rytualną), aby nie dotknął czystości świętych mężów (1QS 5,13). Zrzeczenie jest nazwane „świętym domem dla Izraela” (1QS 8,5). Członkowie zrze-

¹¹ Dąbrowski E. Pismo Św. Now. Test. Poznań. 1960. s. 158.

¹² Congar Y. Le mystère du temple. Paris. 1958. s. 114.

szenia to mężowie doskonałej świętości (CDC 20,2). Przez tę świętość rozumieli oni przede wszystkim czystość rytualną. Ich hasłem było: „Odłączyć się od wszelkiej nieczystości” (CDC 19,3). To pojęcie świętości, która się pokrywa z czystością rytualną, spotykamy w Wj 22,30. Qumrańczycy nadzwyczaj skrupulatnie przestrzegali czystości rytualnej i dlatego uważali się za świętych. Oprócz czystości rytualnej dbali oni także o wysoki poziom etyczny. I w tym znaczeniu również mogli siebie nazywać świętymi.

Nazywając siebie świętymi qumrańczycy używali terminologii starotestamentowej. St. Testament nazywa Izraelitów świętymi (Wj 22,30). Świętość ta była rozumiana w dwojaki sposób — jako świętość w dziedzinie rytualnej (np. 1Sm 21,6) albo jako świętość w dziedzinie etycznej (np. Kpł 19,3). Oba te aspekty występują w Qumranie.

W odróżnieniu od St. Testamentu i od Qumranu Nowy Testament nie uwzględnia świętości rytualnej.

T o w a r z y s z e (rē'īm).

Dokumenty qumrańskie nazywają często członków gminy *towarzyszami* (re^a). Wyraz ten jeden raz oznacza towarzyszących w złym (CDC 20,10). We wszystkich innych wypadkach oznacza członków gminy i wyraża ich solidarność i wzajemną pomoc. Słowem termin *towarzysz* jest synonimem terminu *brat*. Widać to wyraźnie w 1QS 6,10: „Niech nikt nie mówi w czasie przemowy swego towarzysza zanim jego brat nie skończy mówić”.

W St. Testamencie termin *re^a* oznacza towarzysza albo współwyznawcę. Mojżesz mówi do Izraelity, który bił swego współwyznawcę: „Czemu bijesz towarzysza (*re^a*) swego?” (Wj 2,13). Ewangelia rozszerza pojęcie towarzysza, *bliźniego* na wszystkich ludzi. Takie pojęcie było obce mentalności qumrańczyków, którzy nakazywali kochać wszystkich Synów Światłości a nienawidzić wszystkich Synów Ciemności (1QS 1,10).

U b o d z y (ʿaniyīm, ebyōnīm).

W komentarzu do Habakuka jest mowa o kapłanie bezbożnym, który wyrządzał zło ubogim (1QpH 12,3). Zamierzał on zniszczyć ubogich (1QpH 12,6). Rabował on dobra ubogich (1QpH 12,10). Ale Bóg jest opiekunem ubogich (1QM 13,14). On wyda nieprzyjaciół w ręce ubogich (1QM 11,13). Termin *ubodzy* oznacza tu członków gminy, których przesładował kapłan bezbożny.

Ubogi znaczą czasami w St. Testamencie tyle co znajdujący się w trudnej sytuacji majątkowej (Pwt 24, 15). Ale stopniowo wyraz ten nabiera zabarwienia etycznego. Zwłaszcza w Psalmach *ubodzy* to ludzie uciskani przez możnych, ludzie którzy tylko w Bogu widzą swój ratunek. Słowo *ubogi* staje się synonimem pokornego. Ci *ubodzy* są szczególnie uprzy-

wilejowani, ponieważ Bóg przychodzi im z pomocą.¹³ To etyczne pojmowanie ubóstwa przeszło ze St. Testamentu do Nowego. Chrystus nazywa ubogich błogosławionymi (Łk 6,20). Oni są szczególnie uprzywilejowani w królestwie Bożym (Jkb 2,5). Im jest głoszona Ewangelia (Łk 4,18).

Wybrani (b^hirīm).

Qumrańczycy sądzili, że zostali szczególnie wybrani przez Boga spośród ludu grzesznego, aby wiernie zachowywali prawo Boże. Oni zostali wybrani przez Boga (1QS 8,6) a jednocześnie oni wybrali drogę (1QS 9,18) t. zn. sposób życia miły Bogu. Dlatego też nazwani są „wybrańcami Bożymi” (1QpH 10,13): „Ci, którzy wyszydzali i znieważali wybrańców Bożych, pójdą na sąd ognia”.

Idea wybrania należy do podstawowych idei St. Testamentu. Bóg dla spełnienia swych planów wybiera ludzi. Tak wybrał Abrahama, Mojżesza, proroków. To wybranie jest darem Bożym. Kogo Bóg wybiera, tego obdarza szczególnymi łaskami. Ale człowiek wybrany może sprzeniewierzyć się Bogu i zmarnować tę łaskę. Tak było z wielu Izraelitami, którzy złamali przymierze, a więc w całym znaczeniu tego wyrazu jest wybrany ten, którego Bóg wybrał i który nie sprzeniewierzył się wybraniu. Za takich uważali siebie qumrańczycy.

Apostołowie zostali wybrani przez Chrystusa (Mk 3,13). Byli oni łązką nowego ludu Bożego, który Bóg wybrał i powołał do zbawienia. Bóg wybrał słabych u świata, aby zawstydził potężnych (1Kor 1,27). Dlatego każdy chrześcijanin może być nazwany „wybrany w Panu” (Rz 16,13). Idea wybrania, tak jak i inne wielkie idee St. Testamentu znalazła swój pełny wyraz w Now. Testamencie.

Zgromadzenie (e^hedāh, qāhāl).

Wyraz polski *zgromadzenie* jest odpowiednikiem dwóch wyrazów hebrajskich: *edāh* i *qāhāl*. Obydwa te wyrazy mogą być używane w znaczeniu ujemnym albo dodatnim, mogą oznaczać zgromadzenie złych albo dobrych. Np. banda Koracha (Lb 16,5) *edāh* — znaczenie ujemne. Zgromadzenie złośliwych (Ps 26,5) *qāhāl* — znaczenie ujemne. Jednak w większości wypadków terminy te mają znaczenie dodatnie. Najczęściej oznaczają one społeczność religijną izraelską. Np. w Kpł 8,3 *edāh* oznacza społeczność religijną izraelską. Septuaginta tłumaczy ten wyraz przez *synagōgē*. Również *qāhāl* oznacza społeczność religijną izraelską. Takie znaczenie ma ten wyraz np. w Pwt 23,4: „Ammonita ani Moabita nie wejdzie do zgromadzenia (*qāhāl*). Jahwe”. Septuaginta najczęściej tłumaczy wyraz *qāhāl* jako *ekklesia*.

Dokumenty qumrańskie używają tej samej terminologii. Qumrańczycy nazywają swą gminę *edāh* albo *qāhāl*. Rozumieją przez to, że jest ona

¹³ Kraus H. J. Psalmen. Neukirchen. 1958. I, 82—83.

prawdziwym Izraelem, spadkobierczynią obietnic Bożych, społecznością świętą. Bardzo rzadko te terminy oznaczają ludzi złych. W 1QH 6,5 autor dziękuje Bogu, że go wybawił od zgromadzenia próżności (*edāh*). W 1QM 14,5 wojsko wrogów jest nazwane zgromadzeniem narodów (*qāhal*). Są to jednak wyjątki. Na ogół oba te terminy oznaczają gminę qumrańską. Jest ona nazwana zgromadzeniem Bożym (*adat el*) 1QM 4,9., zgromadzeniem świętym (*edāh*) 1QSa 1,9., Zgromadzenie to jest tak święte, że aniołowie są wpośród niego. (1QSa 2,9). To samo znaczenie ma termin *qāhal*. A więc zgromadzenie Boże jest nazwane *qēhal ēl* w 1QM 4,10. Kto jest na pewien czas wyłączony z gminy a potem powraca do niej, powraca do zgromadzenia (*qāhal*) CDC 12,6. Ogólne zebranie członków gminy jest nazwane zebraniem całego zgromadzenia (*qāhal*) 1QSa 1,25. Termin *qāhal* spotyka się rzadziej w dokumentach qumrańskich niż termin *edāh*. Termin *edāh* spotyka się 27 razy a termin *qāhal* tylko 9 razy. Terminu *qāhal* używa tylko Reguła całego zgromadzenia. Dokument Damasceński i jeden raz Reguła Wojny.

Nowy Testament nie stosuje nazwy *synagōgē* (*edah*) do społeczności chrześcijańskiej (z wyjątkiem Jkb 2,2) natomiast stosuje nazwę *ekklēsia* (*qāhal*).

Z r z e s z e n i e (*yahad*).

Ze wszystkich terminów eklezjologicznych najczęściej używali qumrańczycy terminu *yahad*, *zrzeszenie*. Jeżeli odłożymy na bok te wszystkie wypadki kiedy ten wyraz jest użyty przysłówkowo, to pozostanie nam jeszcze 66 razy kiedy użyty on jest rzeczownikowo i oznacza gminę qumrańską. Używanie tego terminu jest cechą charakterystyczną dokumentów qumrańskich. St. Testament prawie nie używa tego wyrazu. Spotykamy go tylko jeden raz w St. Testamencie, mianowicie w Pwt 33,5: „zrzeszenie szczepów Izraela”. W przeciwieństwie do ksiąg St. Testamentu qumrańczycy szczególnie upodobali sobie ten termin. A więc członkowie gminy są nazwani ludźmi zrzeszenia (1QS 5,3). Rada gminy jest nazwana radą zrzeszenia (1QS 6,16). Majątek gminy jest nazwany majątkiem zrzeszenia (1QS 7,6). Gmina jest zrzeszeniem świętym (1QS 9,19) albo zrzeszeniem Bożym (1QS 1,12). Prawa gminy są nazwane prawami zrzeszenia (1QS 6,15). Reguła gminy nazywa się regułą dla ludzi zrzeszenia (1QS 5,1).

Termin *yahad* ma dwa aspekty:¹⁴ aspekt prawny i aspekt teologiczny. Aspekt prawny polega na tym, że gmina jest związkiem, stanowi osobę prawną. Członkowie gminy są jedną organizacją, są związani wspólnym celem i wspólnymi prawami. Aspekt teologiczny wyraża stosunek gminy do Boga. Gmina qumrańska nie jest jakimś związkiem świeckim.

¹⁴ K o f f m a h n E. Rechtsstellung und hierarchische Struktur des yahad von Qumran. *Biblica* 42 (1961) s. 441.

Prowadzi ona swych członków do zjednoczenia z Bogiem. Dlatego jest ona nazwana zreszeniem świętym, Bożym. Także i członkowie gminy są złączeni między sobą nie tylko organizacyjnie. Łączy ich także i miłość wzajemna. Obowiązkiem każdego członka gminy jest miłować wszystkich Synów Światłości (1QS 1,13). I jeszcze jedno: termin *yahad* jest podobny do słowa *yahid*. Otóż to słowo znaczy — *jedyny*. Może qumrańczycy nazywając siebie *yahad* chcieli przez to wyrazić, że są jedyną społecznością na świecie, która jest miła Bogu.

W tym spisie terminów eklezjologicznych został pominięty termin *synowie Sadoka*. Termin ten zachodzi w dokumentach qumrańskich osiem (a raczej siedem) razy: IQSa 1,2.24; 2,3; IQS 5,2.9; 9,14 (?) CDC 3,21; 4,3—4. Termin ten nie oznacza wszystkich członków gminy, ale tylko jedną grupę w jej łonie a mianowicie kapłanów. W czterech wypadkach po słowach *synowie Sadoka* jest dodane dopowiedzenie: *kapłani*. (IQSa 1,24; 2,3; IQS 5,2,9). W tekście IQSa 1,2 jest mowa o synach Sadoka i o mężach ich przymierza. Nie ma tu dopowiedzenia *kapłani* ale synowie Sadoka są wyraźnie odróżnieni od mężów przymierza, tj. od innych członków gminy. CDC 3,21 i 4,3 cytuje i komentuje Ezechiela 44,15. Prorok mówi tu o kapłanach lewitach, synach Sadoka. Chodzi tu o tych samych ludzi. Kittel¹⁵ proponuje opuścić słowo *lewici* jako późniejszy wtwór. Dokument Damasceński cytując słowa Ezechiela, dodaje do nich spójnik *waw*: „kapłani i lewici i synowie Sadoka”. W dalszym ciągu Dokument Damasceński (4,3) mówi, że synami Sadoka są wybrani z Izraela, wezwani po imieniu, którzy będą stali (*om^edim*) w czasach ostatecznych. Wyrażenie *będą stali* (*om^edim*) może być dwojako rozumiane: „ostaną się” (Tyloch) albo: „będą spełniać funkcje kapłańskie” (Vermès, Gaster). Zdaje się, że tu należy rozumieć słowo *om^edim* w tym ostatnim znaczeniu. Wskazuje na to kontekst Ezechiel 44,15 używa tego samego wyrazu *am^edū*: „staną przede mną, aby mi ofiarować tłuszcz i krew”. Ofiarowanie tłuszczu i krwi, to funkcja kapłańska. Więc i w tym wypadku wyrażenie *synowie Sadoka* oznacza kapłanów. Pozostaje jeszcze do rozpatrzenia tekst IQS 9,14: *b^enē hassadōq*. Zdaje się, że tutaj tekst jest skażony. Należy czytać: *b^enē hassadeq* — *synowie sprawiedliwości*. Mowa tu jest o wszystkich członkach gminy a nie o kapłanach. Gdyby słowo *sadoq* było tu imieniem własnym *Sadok*, to nie byłoby przed nim przedimka *ha*. A więc nie ma takiego tekstu w dokumentach qumrańskich, który by wyraźnie nazywał wszystkich członków gminy synami Sadoka.

Z tego krótkiego przeglądu terminów eklezjologicznych qumrańskich wynika, że większa część z nich, około dwóch trzecich, pochodzi ze St. Testamentu. Jest to zupełnie zrozumiałe, gdyż społeczność qumrańska

¹⁵ Kittel. Biblia hebraica. Stuttgart. ¹⁰ 1951, s. 887.

wyrosła z gruntu macierzystego Izraela. Czytanie i rozważanie Biblii było jednym z głównych obowiązków członków gminy. Na szczególną uwagę zasługują te terminy, które nie pochodzą ze St. Testamentu. Są to: czystość, dział, lud wieczny, mur wypróbowany, ochotnicy, synowie prawdy, synowie światłości, synowie upodobania, synowie wiecznego zgromadzenia i zrzeczenie. Termin *Czystość* wskazuje na szczególne znaczenie czystości rytualnej w Qumranie. Wprawdzie i inni Izraelici, zwłaszcza faryzeusze, przestrzegali czystości rytualnej, ale nigdzie nie przywiązywali do niej takiej wagi jak w Qumranie. Według Józefa Flawiusza (Bell. II 8,10) u esseńczyków starszy członek gminy, który przypadkowo dotknął się do młodszego, musiał poddać się rytualnej kąpieli. Terminy: *lud wieczny*, *mur wypróbowany* i *synowie wiecznego zgromadzenia* wyrażają wiarę qumrańczyków w wieczną trwałość ich społeczności. Termin: *dział* wypływa z dualizmu właściwego Qumranowi. Wszyscy ludzie dzielą się na dwa działy: na dział Boga i na dział Beliala (1QS 2,2—4). Ludzie działu Bożego są błogosławieni a ludzie działu Beliala przeklęci. Ten sam dualizm zabarwia i terminy: *synowie prawdy*, *synowie światłości*, *synowie upodobania*. Przeciwnieństwem do nich są: *synowie klamstwa*, *synowie ciemności*, *synowie zatracenia*. Te dwa obozy są sobie przeciwstawione w sposób absolutny. Termin *ochotnicy* wynika z wojskowego charakteru gminy. Qumrańczycy oczekiwali wojny eschatologicznej i uważali siebie za wojowników Bożych, którzy w tej wojnie odniosą zwycięstwo. Dlatego też nazywali swe domy *obozami* (CDC 14,3). Wreszcie, termin *zrzeczenie* oznacza, że gmina qumrańska jest organizacją zwartą, spoiwą i zdyscyplinowaną.

Przy każdym dokładniejszym rozpatrywaniu tekstów qumrańskich uderza w oczy głęboka różnica między Qumranem a Now. Testamentem. W Qumranie widzimy grupę fanatyków, którzy zazdrośnie strzegą swego odosobnienia i stronią od innych ludzi, których uważają za nieczystych. Natomiast w chrześcijaństwie widzimy ludzi, którzy nie gardzą grzesznikami, ale wychodzą im na spotkanie, aby ich pozyskać dla Boga. W Qumranie panuje duch militarystyki. W chrześcijaństwie duch pokoju. W Qumranie fanatyczne przywiązanie do Prawa Mojżeszowego. W chrześcijaństwie zmiana tego Prawa na doskonalsze prawo Ewangelii. W Qumranie oczekują na przyjście dwóch Mesjaszów. W chrześcijaństwie wierni czczą Jezusa jako Mesjasza i Boga. Różnice te są głębokie i zasadnicze. Wobec tak wielkich różnic nie należy przywiązywać wagi do pewnych podobieństw językowych. Pewne terminy spotykamy i w Qumranie i w Now. Testamencie. Zwróciliśmy uwagę na dwa takie terminy: *synowie światłości* i *ludzie upodobania*. Znajdują się one i w Qumranie i w Now. Testamencie. Nie znajdują się w St. Testamencie. Jednak podobieństwo niektórych form językowych nie jest dowodem zależności ideologicznej. Różnymi

drogami mogły te zwroty dostać się do Now. Testamentu. Mogą one pochodzić ze zwykłego języka owych czasów. Zwroty te mogły być w ogólnym użyciu w owych czasach, nie tylko w Qumranie. Za mało posiadamy zabytków literackich z tego okresu, aby móc rozstrzygnąć, które wyrazy były używane tylko przez qumrańczyków. Istnieje także inna możliwość. Między pierwszymi chrześcijanami mogli być także i qumrańczycy. Mogli oni przynieść ze sobą swój sposób mówienia. Niektóre ich wyrażenia mogły się rozpowszechnić w środowisku chrześcijańskim. Wreszcie, możemy przypuszczać, że niektóre księgi pisane przez esseńczyków (których odłamem byli zapewne qumrańczycy) były znane w Palestynie w I wieku. Do takich ksiąg mogła należeć Reguła Wojny, gdzie zachodzi wyrażenie *synowie światłości*. Z tej księgi mogło przeniknąć to wyrażenie do ksiąg Now. Testamentu. Że chrześcijanie znali księgi apokryficzne, na to mamy dowód w liście św. Judy (9 i 14). Wielu badaczy przypuszcza, że księga Jubileuszów i Testament Lewi były dziełem esseńczyków. Tego zdania np. jest Eissfeldt.¹⁶ Potwierdzeniem tego jest bliskość ideowa tych utworów do literatury qumrańskiej i fakt, że w pierwszej grocie znaleziono fragmenty obu tych apokryfów.¹⁷ A wiadomo, że te utwory były znane także wśród chrześcijan. Mogła więc być im znana Reguła Wojny. Zapewne, że są to tylko hipotezy. Ale obecny stan badań nie pozwala jeszcze na ustalanie pewników. Miejmy nadzieję, że dalsze badania wyjaśnią lepiej tę kwestię, tak jak i wiele innych zagadnień związanych z Qumranem.

¹⁶ Eissfeldt O. *Einleitung in das Alte Testament* 2 aufl. Tübingen 1956, s. 783.

¹⁷ Barthélemy-Milik. *Discoveries in the Judaean Desert*. Oxford. 2, 1956. I s. 82—83 i 87—91.

POCZĄTKI KULTU MATKI BOSKIEJ W POLSCE W ŚWIETLE NAJSTARSZYCH RĘKOPISÓW

Poznanie treści kultu Matki Bożej w jego początkach na Ziemi Polskiej wymaga zbadania najstarszych rękopisów. One bowiem przekazują słowem pisany ówczesną myśl religijną, dają świadectwo wierze i pozwalają ustalić stopień jej rozwoju. Jednym słowem dają podstawę do ciekawym historyczno-dogmatycznym.

Niestety zasób kodeksów odpowiadających pierwszym dwu wiekom chrześcijaństwa w Polsce jest bardzo szczupły, obejmujący kilkanaście sygnatur. Dwa z nich tylko, jako pochodzące z wieku VIII i IX mogłyby zawitać do kraju wraz z chrześcijaństwem, ale to nie jest pewne. Reszta pochodzi z wieku XI i XII, a czy zaraz do Polski z krajów Europy zachodniej przybyła, też nie wiadomo.¹

Wysoce niekorzystna sytuacja źródłowa, nosząca na sobie znamię zniszczenia kultury chrześcijańskiej w pogańskiej reakcji wieku XI, nie zwalnia od obowiązku szukania prawdy. Przecież trudno przypuścić, by wszystkie ocalałe kodeksy, pieczołowicie strzeżone w bibliotekach katedralnych, kapitulnych czy opackich, były dużo późniejszymi nabytkami bibliofilskimi. Przynajmniej część i to większa część ich powinna być uznana za księgi używane przez biskupów, opatów, kanoników w okresie ich wytworzenia, nie zaś dopiero gdy stały się czcigodnymi zabytkami. — Inaczej należałoby traktować cymelia ze zbiorów typowo bibliofilskich, które jeśli nie zostały zebrane z kościołów i klasztorów polskich, często nabywane były w wieku XIX dopiero i XX na aukcjach zagranicznych. Lecz nie o takie rękopisy chodzi.

Jeśliby jednak, z czym zawsze liczyć się trzeba, niektóre rękopisy później niż w wieku XII do Polski zawitały, to skoro z wieku VIII—XII pochodzą, dają przynajmniej podstawę do wnioskowania z analogii, a więc i w tym założeniu przyczyniłyby się na swój sposób do poznania prawdy.

Wśród zachowanych rękopisów najliczniejsza jest grupa ksiąg liturgicznych obejmująca dwa mszały, siedem ewangeliarzy, dwa benedykcyjonały, jedno ordinały i jeden homiliarz. Uboga grupa rękopisów nie-

¹ Por.: W. S e m k o w i c z: *Paleografia łacińska*. Kraków 1951 s. 294.

liturgicznych zawiera jeden kodeks z konferencjami monastycznymi i jeden modlitewnik prywatny.

Biorąc pod uwagę przekazy źródłowe wypadnie przeprowadzić następujący układ logiczny:

- I. Kult Matki Boskiej w liturgii: msza, błogosławieństwa, sakramentalia, uwagi o modlitwie chórowej.
- II. Kult Matki Boskiej pozaliturgiczny: konferencje mnisze, pobożność prywatna.

KULT MATKI BOSKIEJ W LITURGII MSZALNEJ

Liturgia mszalna jest wyjątkowo obficie udokumentowana, bez porównania lepiej od modlitwy chórowej, która znikła niemal bez śladu.² Zachowały się dwa mszały, t. zw. *Sacramentarium Tinencense* oraz *Missale plenarium* z Gniezna, pierwszy z XI drugi z przełomu XI/XII wieku, oba należą choć krótko z osobna omówić.

Sakramentarz tyński jest zapewne jedną z pierwszych ksiąg liturgicznych przywiezionych do Polski po reakcji pogańskiej. Mógł przybyć do Tyńca z opatem Aaronem, wyświęconym w Kolonii biskupem krakowskim (1046—1059), kierownikiem misji chrześcijańskiej odnawiającej Kościół, względnie z innymi mnichami benedyktyńskimi zdążającymi do Tyńca. Hipotezę potwierdza kolońskie pochodzenie sakramentarza widoczne w kulcie świętych kolońskich, w miniaturach, inicjałach i piśmie, zdradzających szkołę kolońską połowy XI wieku, ściślej około 1060 roku. Kodeks znajduje się obecnie w Bibliotece Narodowej w Warszawie, gdyż zrabowany z Tyńca w 1656 r. przez Szwedów, został odkupiony w Krakowie i w roku 1814 wszedł w skład Biblioteki Ordynacji Zamojskiej w Warszawie.³

Missale plenarium katedry gnieźnieńskiej (Ms 149) zasługuje na swój przydomek, gdyż zawiera w odróżnieniu od sakramentarza tyńskiego nie tylko kalendarz, kanon i modlitwy mszalne, lecz także graduał z sekwencjarzem, lekcjonarz i ewangeliarz. Kodeks powstał na przełomie wieków XI i XII w kręgu kulturalnym sangalleńskim, na co wskazuje kult św. Gangulfa i typ znaków nutowych. Pismo wykazuje cechy południowo-niemieckie z przełomu XI/XII wieku. Domysły uczonych polskich idą w kierunku opactwa w Nieder-Altach koło Ratzybony (St. Zakrzewski) lub też katedry w Bambergu (W. Semkowicz). — Korespondował z nią około roku 1100 Władysław Herman zwracając dwa

² Szczęśliwy wyjątek stanowi Ms 31 archiwum archidiecezjalnego w Poznaniu, zawierający homilie św. Grzegorza Wielkiego w odpisie z XI—XII wieku.

³ Por.: W. Semkowicz, jw. s. 305—309, tamże najważniejsza bibliografia.

złote krzyże wywiezione do Polski. Wraz z krzyżami mogły nieprawnie przedostać się do Polski również i księgi liturgiczne. Takie rzeczy musiały się zdarzać, skoro w roku 1101 spisano skarbiec katedry krakowskiej „by ktoś z kleryków lub zakrystianów nie mógł nic zabrać”.⁴ Hipoteza W. Semkowicza jest jednak bardziej sugestywna i krzywdząca przodków naszych niż oparta na źródłach. — Warto zaznaczyć, że J. Woronczak przygotowuje intensywnie krytyczne wydanie mszału gnieźnieńskiego, w którym niewątpliwie przedstawi historię kodeksu z właściwą wnikliwością i krytycyzmem.

E w a n g e l i a r z g n i e ź n i e Ń s k i (Ms 1), najstarszy spośród siedmiu ewangelarzy, pochodzi z przełomu wieku IX/X. Jest więc starszy także od obu mszałów, a drugim co do wieku kodeksem w Polsce. Pisany minuskułą karolińską z okresu jej najdoskonalszego rozwoju, nie ma jeszcze podziału na wyrazy. Zawiera tekst czterech Ewangelii oraz rozkład perykop na cały rok liturgiczny (s. 268—300).⁵ — Tradycja mówi, że posługiwał się nim przy Mszy świętej św. Wojciech. Możliwości trudno zaprzeczyć, lecz prawdopodobniejsze jest przypuszczenie, iż do Polski przybył w XI wieku.

E w a n g e l i s t a r z g n i e ź n i e Ń s k i (Ms 1a) różni się od ewangelarzy tym, że zawiera nie cały tekst czterech ewangelii, lecz tylko perykopy na niedzielę i święta. Jest to kodeks z końca XI wieku, wykonany z wielkim przepychem w szkole iluminatorskiej i piśmienniczej czeskiej, podobny do praskich kodeksów wyszehradzkiego i kapitulnego. Powstanie jego przypada na czasy Judyty Czeskiej, żony Władysława Hermana i być może z jej darowizny do Polski się dostał.⁶

E w a n g e l i a r z p ł o c k i, zwany także *Codex aureus Pultoviensis* pochodzi również ze szkoły czeskiej końca XI wieku, może jeszcze wspólnie ozdobiony, zwłaszcza okładka. Zawierał pełny tekst czterech ewangelii, obecnie urywa się nagle na Luc XXII, 54 nie posiada więc ani Ewangelii św. Jana, ani tym bardziej rocznego rozkładu perykop. Losy rękopisu wiodą z katedry połckiej, do której być może darowała go Judyta Czeska, przez Pułtusk do biblioteki poryckiej Tadeusza Czackiego, a wraz z nią do zbiorów Biblioteki Czartoryskich w Krakowie (Ms 1207).⁷

E w a n g e l i a r z p o z n a ń s k i powstał w Nadrenii z końcem XI lub z początkiem XII wieku. Znane jest imię pisarza-kapłana: „Iba levisimus presbiter scripsit”. Zawierał tekst czterech Ewangelii wraz z roz-

⁴ Tamże, s. 312—314; opis: T. Trzeciński: Katalog rękopisów biblioteki kapitulnej w Gnieźnie aż do początku XVI w. Poznań 1910 s. 191.

⁵ T. Trzeciński, jw. s. 187—188; W. Semkowicz, jw. s. 298—299.

⁶ W. Semkowicz, jw. s. 309—311; T. Trzeciński, jw. s. 189—191.

⁷ W. Semkowicz, jw. s. 310—311; S. Kutrzeba: Catalogus codicum manuscriptorum Musei Principum Czartoryski Cracoviensis. t. 2. Kraków 1908—1913. Ms 1207.

kładem na cały rok kościelny. Zaginął w czasie ostatniej wojny, wywieziony do Berlina z Archiwum archidiecezjalnego w Poznaniu (Ms 25).⁸

Nie istnieją już t. zw. perykopy lubińskie, czyli ewangelia opactwa benedyktyńskiego w Lubiniu, pochodzący ze skryptorii ratybońskiej w początkach XII wieku, a zawierający także księgę bracką lubińską. W początkach XIX wieku dostał się do biblioteki uniwersytetu warszawskiego, z jej zbiorami wywieziony został po powstaniu listopadowym do Petersburga, rewindykowany po traktacie ryskim do Biblioteki Narodowej, zaginął w czasie ostatniej wojny, zapewne spalony w powstaniu warszawskim.⁹

Ewangelia emmeramska przechowywana w bibliotece kapitulnej krakowskiej (Ms 208) nazwę swą zawdzięcza opactwu św. Emmerama w Ratybonie, gdzie został wykonany za Henryka V (1106—1111), któremu zawdzięcza swą drugą nazwę.¹⁰ J. Szujski datował kodeks na schyłek wieku XI i wiązał jego przybycie do Polski z Judytą Marią Salicką, żoną Władysława Hermana, lub z kontaktami benedyktynów tynieckich, dopatrując się go w inwentarzu skarbcza krakowskiej katedry z r. 1101 wśród „pięciu lekcjonarzy”.¹¹ Hipotezę stosunków benedyktyńskich podtrzymuje ks. F. Gryglewicz, datując rękopis na okres krótko po roku 1070 i nie poza 1101 rok. Tekst ewangelia emmeramskiego, obejmujący cztery ewangelie, jest według tegoż autora najbardziej zbliżony do wulgaty z kodeksu „I” (Ingolsztadzki). Mógł więc i on być kiedyś w posiadaniu benedyktynów emmeramskich, skąd odpis przywędrował przez Tyniec do Krakowa.¹²

Awangelia Anastazji nazwę swą zawdzięcza imieniu Anastazja wyłoczonemu nad niewieścią postacią klęczącą u stóp krzyża na pierwotnej, ozdobnej oprawie kodeksu, noszącej znamiona szkoły nadmozańskiej. Niestety trudno tę Anastazję utożsamić z którąś ze znanych postaci historycznych tego okresu. Pismo ma cechy połowy XII wieku i należy do przykładów kaligrafii francuskiej. Francuski styl okładki i pisma przemawiają za pierwotną przynależnością do Płocka, razem z całą grupą zabytków związanych z mecenatem biskupa Aleksandra z Malonne (1129—1156). Niestety księga dotrwała do naszych czasów zdefektowana. Z pierwotnie pełnego tekstu czterech Ewangelii nie zawiera dziś fragmentu obszernego od Mt XVIII, 9 b do Luc VII, 34 a. Brak również rocz-

⁸ W. Semkowicz, jw. s. 316; A. Lisiecki: Katalog rękopisów biblioteki seminarialnej w Poznaniu. Odb. z *Przeglądu Kościelnego* t. VII, s. 285—296 i t. VIII, s. 47—56, 119—127. Poznań 1905 s. 3.

⁹ W. Semkowicz, jw. s. 325—329.

¹⁰ Tamże, s. 311—312.

¹¹ Por.: J. Szujski: Ewangelia XI w. kapituły katedralnej krakowskiej, *Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce* I (1879) 73—78.

¹² F. Gryglewicz: Emmeramski kodeks ewangelii. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* IX, 1 (1962) 21—39.

nego układu perykop, ale nie wiadomo czy był, skoro po zakończeniu Ewangelii św. Jana reszta karty pozostała niezapisana. Ewangeliarz znajduje się w Bibliotece Narodowej (Rkp 313).¹³

Ewangeliarz kruszwicki wykonany w szkole malarsko-kaligraficznej zachodnio frankońskiej Helmershausen w drugiej połowie XII wieku, był własnością kolegiaty w Kruszwicy, a od połowy XIX wieku do dziś wchodzi w skład biblioteki kapitulnej w Gnieźnie (Ms 2). Kodeks zawiera wszystkie cztery Ewangelie, ale bez rocznego rozkładu perykop.¹⁴

Taka jest podstawa źródłowa do badań nad tekstami liturgii mszalnej w Polsce do końca XII wieku. Ponieważ czytanie wszystkich zachowanych kodeksów od deski do deski, dla wykrycia wszystkich aktów kultu Maryi, byłoby zbyt trudne, trzeba skoncentrować się na tekstach typowo maryjnych.

Za przewodników służą kalendarze liturgiczne zachowane w obu najstarszych mszałach i w modlitewniku Gertrudy, o którym będzie mowa niżej, wszystkie trzy z XI wieku.¹⁵ Zgodnie figuruje w nich święto Oczyszczenia NMP (2 II), natomiast Zwiastowania NMP (25 III) nie wykazuje kalendarz sakramentarza tynieckiego notujący w tym miejscu „Pan został ukrzyżowany”, co w mszale gnieźnieńskim zaznaczono obok Zwiastowania wyrazem „Męka”.¹⁶ Sakramentarz tyniecki zna święto „Świętej Maryi przy Męczennikach” (13 V).¹⁷ Kalendarz w kodeksie Gertrudy notuje samotnie wiligilę Wniebowzięcia (14 VIII), święto zaś Wniebowzięcia NMP (15 VIII) występuje we wszystkich trzech źródłach, tak jak i święto Narodzenia NMP (8 IX).

W analizie tekstów liturgicznych maryjnych zachowana będzie kolejność wskazana przez kalendarze. Formuły znane w liturgii do ostatnich czasów będą krótko wspomniane, dokładnie rozpatrzone zostaną modlitwy, które w ciągu wieków wyszły z użycia.

O c z y s z c z e n i e N. M. P.

Obrzęd poświęcenia świec będzie omówiony wśród sakramentaliów, tu wypadnie skoncentrować się na samej Mszy św. Była ona w wieku XI i XII w większej swej części istotowo tożsama z formularzem dotych-

¹³ W. Semkowicz, jw. s. 134 i 324.

¹⁴ W. Semkowicz, jw. s. 329—330; T. Trzeciński, jw. s. 193.

¹⁵ Por.: B. Włodarski: Chronologia polska. Warszawa 1957 s. 201—207 (kodeks Gertrudy), s. 207—212 (sakramentarz tyniecki), s. 212—217 (missale plenarium = mszał gnieźnieński).

¹⁶ Sakramentarz tyniecki: „Dominus crucifixus est”. Mszał gnieźnieński: „Adnuntiatio s. Marie. Passio”.

¹⁷ „S. Marie ad mart(yres)” — święto dedykacji pierwotnego panteonu rzymskiego na cześć Maryi i wszystkich męczenników w dniu 13 V 609 przez Papieża Bonifacego IV.

czasowym, czyli sprzed reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II,¹⁸ równie uboga w motywy czci maryjnej: ewangelia (Luc II,22—32) o oczyszczeniu NMP, ofertorium (Ps XLIV,3) w sensie przystosowanym o świętości Maryi, komplenda wspominająca jej wstawiennictwo.

Odmierna od dzisiejszej była lekcja (Eccli XXIV,23—31),¹⁹ którą w sensie dostosowanym można by zrozumieć o duchowym macierzyństwie Maryi. Inny niż obecnie był werset alleluiatyczny, sławiący nietknięte dziewictwo po porodzeniu.²⁰ Nieznana wreszcie w ostatnich czasach jest ówczesna sekwencja na tę uroczystość, zamykająca w 15 długich wierszach obfity szereg motywów czci maryjnej: dziewictwo, macierzyństwo Boże a przez nie udział w Odkupieniu, świętość (i poprzez nią pośrednictwo?). Wszystko to na kanwie historycznej: pochodzenie z rodu Dawida, zwiastowanie, narodzenie Syna Bożego, oczyszczenie.

CONCENTU PARILI HIC TE MARIA ueneratur populus Teque piis colit cordibus
 Generosi abrahe tu filia ueneranda regia de dauidis stirpe genita.
 Lętare mater et uirgo nobilis Gabrielis archangelico que oraculo credula genuisti clausa filium:
 In cuius sacratissimo sanguine emundatur uniuersitas perditissimi generis ut promisit deus abrahe.
 Te uirga arida aaron flore speciosa te figurat MARIA sine uiri semine nato florida.
 Tu porta iugiter serata quam ezechielis uox testatur Maria soli deo peruia esse crederis.
 Sed tu tamen matris uirtutum dum nobis exemplum cupisti commendare subisti remedium pollutis statutum matribus.
 Ad templum detulisti tecum mundandum, qui, tibi integritatis decus deus homo genitus adauxit intacta genitrix.
 Lętare quam scrutator cordis et renum probat habitatu proprio singulariter dignam sancta MARIA
 Exulta cui paruus arrisit tunc MARIA. qui lętari omnibus et consistere suo nutu TRIBUT.
 Ergo quique colimus festa paruuli christi propter nos facta. eiusque pie matris MARIE.
 Si nondum possumus tantam exequi tardi humilitatem forma sit nobis eius GENITRIX.
 Laus patri glorię qui suum filium gentibus Et populo reuelans israhel nos faciat.
 Laus eius filio qui suo sanguine nos patri concilians supernis sociauit ciuibus.
 Laus quoque sancto spiritui sit per eum.²¹

¹⁸ Introit, gradual, ofertorium i komunja: Mszał gn. s. 45. Oracja, sekreta i komplenda: sakr. tyn. s. 78—79, mszał gn. s. 181. Ewangelia: mszał gn. s. 410, ewangeljarze: gnieźnięskie s. 273 i 20, emmeramski s. 281 a.

¹⁹ Mszał gn., s. 409 „Ego quasi vitis... habebunt”.

²⁰ Mszał gn., s. 45: „Post partum uirgo inuiolata permansisti dei genitrix intercede pro nobis”.

²¹ Mszał gn., s. 137—138; por.: U. Chevalier: Repertorium Hymnologicum. Bruxella 1892—1920 Nr 3694. — UWAGA: teksty przytaczane z rękopisów oddane

W kompłendzie (odpowiednik dzisiejszej *postcommunio*) do wyboru, obecnie nie znanej w liturgii Oczyszczenia NMP, mowa była o św. Symeonie, bez wzmianki o Matce Boskiej.²²

Z w i a s t o w a n i e N. M. P.

Istotowo tożsame ze współczesnym formularzem liturgicznym były w wieku XI i XII: oracja, epistoła (Is VII, 10—15), traktus, ewangelia (Luc I, 26—38), sekreta (sokr. tyniecki).²³ Wyrażał się w tych modłach kult zwiastowania obejmujący macierzyństwo Boże i dziewictwo Maryi.

Odmienny niż ostatnio był introit i graduał, ze środy suchych dni adwentowych, oraz ofertorium (Luc I, 28 i 42)²⁴ w brzmieniu pozdrowienia anielskiego. Nieznane obecnie są także: druga oracja, do wyboru, z sakramentarza tynieckiego czcząca dziewicze macierzyństwo Boże

Deus qui hodierna die uerbum tuum beatę uirginis aluo coadunare uoluisti, fac nos conceptionis eius festa ita peragere, ut tibi placere ualeamus.²⁵

a także sekreta z mszału gnieźnieńskiego mówiąca o działaniu mocy Ducha Świętego w macierzyństwie Maryi,

Altari tuo super posita munera spiritus sanctus benignus assumat. qui hodie beatę marię semper uirginis uiscera splendore suę uirtutis repleuit.²⁶

wreszcie kompłenda tegoż mszału powołująca się na wstawiennictwo świętej, zawsze dziewicy

Adesto quaesumus domine populo tuo. ut quę sumpsit fideliter. et corpore sibi et mente beatę Marię semper uirginis intercessione custodiat.²⁷

Ś w. M a r y i p r z y M ę c z e n n i k a c h.

Modlitwy na tę uroczystość zapisane w sakramentarzu tynieckim nie wykazują motywów czci maryjnej.²⁸

W n i e b o w z i ę c i e N. M. P.

Wigilia uroczystości zaznaczona jest w sakramentarzu tynieckim specjalnym zestawem oracji, sekrety i kompłendy, obcych formularzowi naszej doby. Dwie pierwsze modlitwy wysuwają jako motyw czci świętość i wieczyste dziewictwo Maryi. Ostatnia łączy motyw dziewictwa z macierzyństwem względem naszego Zbawcy i Pana, tym samym czcząc rolę Maryi w Odkupieniu.

są w wiernej transliteracji. Zachowana została interpunkcja oryginału, „e caudata” oddane przez „ę”, zachowana pisownia rozłączna wyrazów. Rozwiązane zostały skróty, wyrazy w oryginale połączone zostały przepisane rozłącznie według dzisiejszych zasad, nie uwzględniono kropek nad „y”, uzupełnienia tekstu dodano w nawiasach prostych.

²² Sakr. tyn., s. 79: „Perfice in nobis... optineamus aeternam”.

²³ Oracja: sakr. tyn. (pierwsza) s. 82, mszał gn. s. 186; epistoła, traktus, komunja: mszał gn. s. 410 i 48; ewangelia: mszał gn. s. 411, ewangeliarze gnieźnieńskie s. 274 i 22, emmeramski s. 232 b; sekreta i kompłenda: sakr. tyn. s. 83.

²⁴ Introit: Rorate, graduał: Tollite portas, ofertorium: Ave Maria — por. mszał gn. s. 48.

²⁵ Sakram. tyn. s. 83.

²⁶ Mszał gn. s. 186.

²⁷ Tamże.

²⁸ Sakr. tyn. s. 172—173.

Praesta quaesumus omnipotens deus. ut beatę mariae semper uirginis frequentata sollempnitas. et praesentis uite nobis conferat remedia. et praemia concedat aeterna.

Grata tibi sint domine munera. quibus beatę mariae semper uirginis. super uenientem pręuenimus festiuitatem.

*Da nobis quaesumus misericors deus ipsius super uenienti festiuitati uegetari; cuius integra uirginitate salutis nostrae suscepimus auctorem dominum ihesum christum.*²⁹

Mszał gnieźniński podaje tekst epistoły (Eccli XXIV, 1—22) i ewangelii (Luc I, 39—47) przystosowując do Maji starotestamentowe uwielbienie i wyniesienie Mądrości, oraz opowiadając o nawiedzeniu, natchnionych słowach św. Elżbiety i Maryi: Matki Pana, rozradowanej duchowo w Bogu i Zbawicielu.³⁰ W tymże mszale oracja wzbogacona jest wyrażeniem „(Maryja) zawsze dziewica”, sekreta istotowo tożsama ze współczesną, natomiast komplenda obecnie nieznaną cześć „odpoczynek” świętej Bogarodzicy, powołując się na jej wstawiennictwo.

*Concede misericors deus per hęc sacramenta quę sumpsimus fragilitati nostrę praesidium. ut qui sanctę dei genitricis marię requiem celebramus. intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus.*³¹

Formularz mszalny samego święta był częściowo tożsamy z mszą sprzed definicji dogmatu, częściowo odmienny. Tożsame istotowo były: druga oracja i sekreta sakramentarza tynieckiego, czczące macierzyństwo i wstawiennictwo, oraz (sekreta) odejście co do ciała;³² dalej: epistoła (Eccli XXIV, 11—13 i 15—20) w sensie przystosowanym wyrażająca spoczynek i wyniesienie Maryi w niebie, gradual (Ps XLIV, 5, 11, 12) z wersetem o wniebowzięciu i radości zastępów anielskich;³³ wreszcie ewangelia (Luc X, 38—42) o wizycie Jezusa w Betanii i obraniu najlepszej części przez Marię, tu figurę Maryi Wniebowziętej.³⁴ W kompłendzie oba mszały nie miały jeszcze wyrazu „wniebowzięcie”, a tylko ogólne określenie „święto”, przez co zawarty w nich kult maryjny ograniczał się do motywu macierzyństwa Bożego i wstawiennictwa.³⁵

Odmienne niż w formularzu sprzed definicji były śpiewy mszalne: introit (Ps XLIV, 13.15.16.2), ofertorium (Ps XLIV, 15—16) i komunja (Ps XLIV, 8 i 5) przystosowujące do Maryi słowa psalmu o wzniosłości, wspaniałym orszaku i szczęściu jako nagrodzie za sprawiedliwość.³⁶ Wszystkie te teksty są jednak znane i z liturgii naszych czasów, czy to

²⁹ Sakr. tyn. s. 230—231.

³⁰ Mszał gn. s. 444—445.

³¹ Tamże, s. 268—269.

³² Sakr. tyn. s. 232.

³³ Mszał gn. s. 445 i 108.

³⁴ Tamże s. 446; ewangeliarze gnieźn. s. 290 i k. 91 v, emmeramski s. 290 b.

³⁵ Sakr. tyn. s. 233 i mszał gn. s. 270 mają pierwotne „festa” w miejsce późniejszego wyrazu „assumptionem”.

³⁶ Mszał gn., s. 107—108: introit: *Vultum tuum, ofertorium: Offerentur regi, komunja: Dilexisti iustitiam.*

maryjnej, czy wspólnej dziewicom. Zupełnie natomiast zanikły formuły następujące: oracja *Veneranda* i prefacja na Wniebowzięcie, występujące w sakramentarzu tynieckim, oraz kolekta, sekwencja i sekreta znane z mszału gnieźnieńskiego. O każdej z nich choć krótko trzeba pomyśleć.

Oracja *Veneranda* czci macierzyństwo Boże Maryi, widząc w nim rację, dlaczego zniósłszy śmierć doczesną Maryja nie mogła być zakuta w jej więzy.

*Veneranda nobis domine huius diei festiuitas opem conferat sempiternam. in qua sancta dei genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit. quae filium tuum dominum nostrum de se genuit incarnatum.*³⁷

Ten ostatni zwrot odnosi się do wniebowzięcia Maryi, lecz w sposób zawiązkowy i niejasny, jak twierdzą jedni autorzy (M. Jugie i C. Balić), choć nie brak innych, widzących tu wyraźne świadectwo na rzecz nieskazitelności lub prędkiego zmartwychwstania ciała Maryi po śmierci (J. R. Geiselman i B. Capelle).³⁸

Prefacja przepięknie wiąże kult Maryi w jej świętości dziewiczej, jaśniejącej dzięki wniebowzięciu nad inne święte dziewice, z jej dziewiczym macierzyństwem Bożym, dającym nam światłość wieczną.

*(Uere Dignum) et te in ueneratione sanctorum uirginum exultantibus animis laudare. benedicere. et praedicare; inter quas intemerata dei genitrix uirgo maria, cuius assumptionis diem celebramus gloriosa effulsit. Quae et unigenitum tuum sancti spiritus obumbratione concepit; et uirginitatis gloria permanente, huic mundo lumen aeternum effudit; ihesum christum dominum nostrum.*³⁹

Oracja z mszału gnieźnieńskiego zawierała motyw świętości, dziewictwa, wniebowzięcia i wiecznej szczęśliwości Maryi.

*CONCEDE nos quaesumus omnipotens deus ad beatę marię semper uirginis gaudia ęterna pertingere de cuius assumptione ueneranda tribuis nos annua sollempnitatem gaudere.*⁴⁰

Sekreta natomiast nie wspominała o wniebowzięciu, zadowolając się czię Maryi jako świętej, dziewicy i wstawienniczki.

*Altari tuo domine super imposita munera gratanter offerimus. quę maiestati tuę beatę marię semper uirginis intercessio ita reddat accepta. ut tuam nobis iustitiam efficiant esse placatam.*⁴¹

Duża, osiemnaście wierszy licząca, sekwencja z tegoż mszału osnuta jest na następujących motywach czci Maryi: jako świętej, dziewicy-Bogarodzicy mającej udział w uzdrowieniu świata przez krew Syna, uwielbionej w niebie, Królowej nieba, wysławianej przez Kościół wspomożycielki.

³⁷ Sakr. tyn. s. 231.

³⁸ Por.: L. Scheffczyk: *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit.* Leipzig 1959 s. 443—446.

³⁹ Sakr. tyn. s. 232—233.

⁴⁰ Mszał gn. s. 270.

⁴¹ Tamże.

CONGAVDENT ANGLORVM CHORI GLORIOSE VIRGINI

Quę sine uirili commixtione genuit
 Filium qui suo mundum cruore medicat
 Nam ipsa lętat quod celi iam conspiciatur principem
 In terris cui quondam sugendas uirgo mamillas praeuit.
 Quam celebris anglis maria IHESV mater creditur.
 Qui filii illius debitos se cognoscunt famulos.
 Qua gloria in cęlis ista iurgo colitur
 Que domino cęli preuit hospitium sui sanctissimi corporis.
 Quam splendida polo stella maris rutilat.
 Quę omnium lumen astrorum et hominum atque spirituum genuit.
 Te cęli regina hęc plebecula piis concelebrat mentibus.
 Te cantu melodo super ęthera una cum angelis eleuat.
 Te libri uirgo concinunt prophetarum chorus iubilat sacerdotum apostoli christique martires predicant.
 Te plebes sexus sequitur utriusque uitam diligens uirginalem cęlicolas in castimonia emulans.
 Eęcclesia ergo cuncta te cordibus teque carminibus VENERANS.
 Tibi suam manifestant deuotionem praecatu te supplici inplorans MARIA.
 Vt sibi auxilio circa christum dominum esse digneris PER EVVM.⁴²
 Narodzenie N. M. P.

Tozsame istotowo z formularzem mszalnym ostatnich naszych dni były: druga oracja sakramentarza tynieckiego i jedyna oracja mszału gnieźnińskiego, sekretu z obu tych kodeksów, komplenda z mszału tynieckiego, lekcja (Prov VIII, 22—35) w mszale gnieźnińskim i ewangelia (Mt I, 1—16) z tegoż mszału oraz ewangelistarza gnieźnińskiego.⁴³ Zawarte w nich były następujące motywy czci maryjnej: narodzenie, świętość, dziewictwo, macierzystwo jako dziewicze, Boże, stanowiące początek zbawienia.

Odmienny od współczesnych był zestaw śpiewów mszalnych: introit, gradual (Ps XLIV, 11—12, 15—16), ofertorium (Ps XLIV, 15n) i komunia (Mt XIII, 45n).⁴⁴ Poza introitem występującym do 1950 roku między innymi w formularzu Wniebowzięcia, pozostałe śpiewy w różnych zestawieniach znajdują się w mszach wspólnych dziewic. Nic więc dziwnego, że taki wybór śpiewów mszalnych niósł w sobie kult maryjny bardzo ogólny, koncentrujący się na świętości: oddaniu się Bogu, nadnaturalnym pięknie, chwale niebiańskiej. — Tu także wspomnieć należy, że w ewangeliarzu gnieźnińskim i emmeramskim wyznaczona została inna ewangelia (Luc I, 39—47) o nawiedzeniu św. Elżbiety, czcząca macierzyństwo Boże Maryi i jej Bożą radość.⁴⁵

⁴² Tamże s. 146; por. U. Chevalier, jw. Nr 3783.

⁴³ Sakr. tyn. s. 245—246, mszał gn. s. 275, 447—448, ewang. gnieźn. (Ms 1a) s. 92.

⁴⁴ Mszał gn. s. 109; introit: gaudeamus omnes, gradual: Audi filia, werset: Specie tua, Alleluia: Adducentur, ofertorium: Offerentur regi, komunia: Simile est regnum.

⁴⁵ Ewangeliarz gn. (Ms 1) s. 292, emmeramski s. 291 a.

Odmienna od współczesnej była oracja pierwsza w sakramentarzu tynieckim. Zawierał się w niej motyw czci narodzenia, powiązany z motywem macierzyństwa Bożego, dziewictwa i wstawiennictwa.

*Supplicationem seruorum tuorum deus miserator exaudi; ut qui in natiuitate dei genitricis et uirginis congregamur; eius intercessionibus a te de instantibus periculis eruamur.*⁴⁶

W tymże kodeksie zawarta jest zapomniana obecnie prefacja, składająca Bogu dzięki za zasługi Bogarodzicy zawsze dziewicy, pełnej łaski.

*(Uere Dignum) Et precipue pro meritis beatę dei genitricis, et perpetuę uirginis marię gratia plenę. tuam omnipotentiam laudare, benedicere et prædicare.*⁴⁷

Mszał gnieźnieński ma specjalną sekwencję o Narodzeniu Maryi. Na kanwie genealogii Maryia czczona była w swej godności królewskiej, bo z królewskiego rodu pochodząca i Króla Jezusa rodząca. Dalej jako święta, bo przejawiająca w sobie cnoty przodków, a mająca Syna wszystkich ich przewyższającego. Wreszcie jako dziewica-matka, nasza opiekunka.

STIRPE MARIA REGIA.

Procreata regem generans IHESVM.

Laude digna angelorum sanctorum.

Et nos peccatores tibi deuotos intuere benigna.

Tu pius patrum mores ostentas in te sed excellis eosdem.

Patris tui salomonis in te lucet sophia.

Et Ezechię apud deum cor rectum sed numquam in te corrupendum.

Patris iosie adimpleuit te religiositas.

Summi etiam patriarchę te fides totam possedit patris tui.

Sed quid nos istos recensemus heroas.

Cum tuus natus omnes precellat illos atque cunctos per orbem.

*Nos hac die tibi gregatos serua uirgo in lucem mundi qua prodisti paritura cęlorum lumen.*⁴⁸

W tym samym mszale zawarta jest także szczegółna komplenda, która jedną frazę wtrąconą w tekst używanej do ostatnich czasów modlitwy pokomunijnej, zmienia koloryt modlitwy z ogólnego na maryjny, czczący świętość, dziewictwo i wstawiennictwo.

*Sumpsimus domine celebritatis annę uotiua sacramenta, presta quaesumus. ut intercedente beata Maria semper uirgine et temporalis uite remedia prebeant et futurę.*⁴⁹

Inne teksty liturgii mszalnej:

Omówione wyżej cztery zasadnicze święta maryjne ówczesnej doby nie wyczerpywały kultu liturgicznego Matki Bożej we Mszy św. Dowo-

⁴⁶ Sakr. tyn. s. 244—245.

⁴⁷ Tamże s. 246.

⁴⁸ Mszał gn. s. 147—148; Por. U. Chevalier, jw. Nr 19504.

⁴⁹ Mszał gn. s. 275—276.

dem tego niech będzie garść formuł dostrzeżonych na innych miejscach badanych ksiąg liturgicznych.

W kanonie czczono już wówczas Maryję modlitwą *Communicantes* jako świętą, zawsze dziewicę, Bożą Matkę, a w odmianie z Bożego Narodzenia, również tożsamej z formą dzisiejszą, także jako dającą światu Zbawiciela.⁵⁰

Sakramentarz tyniecki zawiera nieznaną dziś wariant kompendy do wyboru kapłana w trzeciej mszy na Boże Narodzenie. Zawiera się w niej cześć Maryi jako świętej dziewicy i dziewiczej matki.

Deus qui per beate marie uirginis partum sine humana concupiscentia procreatum in filii tui membra uenientes. paternis fecisti preiuditiis non teneri; praesta quaesumus. ut huius creaturę nouitate suscepta. uetustatis antiquę contagiis exuamur.⁵¹

Formuły na dzień 1 stycznia, oznaczone w sakramentarzu tynieckim jako Oktawa Pańska, a w mszale gnieźnieńskim jako święto Maryi, miały brzmienie istotowo tożsame z dzisiejszym w oracji,⁵² czczącej Maryję z motywu świętości, dziewictwa, macierzyństwa dającego zbawienie wieczne i wstawiennictwa. Tożsama z obecną tyniecka sekreta nie zawierała motywów maryjnych, natomiast kompenda zawierała kult świętej, dziewicy, matki Boga i wstawienniczki, Maryi. Druga kompenda do wyboru o Maryi nie wspominała.⁵³

Odmienne niż w dzisiejszej liturgii Obrzezania Pańskiego były śpiewy mszalne, choć wszystkie spotyka się w formularzach mszy o Matce Bożej lub o świętych dziewicach: introit (Ps XLIV, 13, 15—16, 2), gradual (Ps XLIV, 3.5), ofertorium (Ps XLIV, 15—16), komunia (Mt XIII, 45—46). Wyrażona jest w nich świętość Maryi poprzez różne teksty Starego i Nowego Testamentu w sensie przystosowanym.⁵⁴

Zapomniano już o sekwencji śpiewanej w wieku XII, a prócz czci Maryi z tytułu świętości, dziewictwa i macierzyństwa Bożego darzącej Maryję tytułami: Zbawienie i Pani świata, bardzo wreszcie szeroko traktującej o Jej wstawiennictwie.

AVE DEI GENITRIX SVMMI.

Virgo semper Maria stella maris preluca

Christianorum decus mundi salus et DOMINA.

Es nam beata meruisti quę parere regem ditissimum.

Cuius nunc regnum dominando tu possides ut mater filii.

Quapropter te rogitamus ut pro nostris sceleribus.

⁵⁰ Sakr. tyn. s. 58, 353; mszał gn. s. 159.

⁵¹ Sakr. tyn. s. 58—59.

⁵² Sakr. tyn. s. 64, mszał gn. s. 170.

⁵³ Sakr. tyn. s. 64—65.

⁵⁴ Mszał gn. s. 36—37. Introit: Vultum tuum, Psalm: Eructavit, gradual: Diffusa est gratia, werset: Propter veritatem, ofertorium: Offerentur regi virgines postea, werset: Eructavit cor meum, komunia: Simile est regnum celorum homini negociatori... eam.

Tuum interpelles natum qui negare nil tibi uult.
 Fac ut per ipsius benignitatem et tua merita.
 Omnium det nobis in ista uita Scelerum VENIAM.
 Vt te intercedente. Christoque donante.
 Actus malos et prauos uitare possimus.
 Et presentem uitam in laude DEI
 Valeamus ultra semper ducere
 Postquam huius finem uitam BEATAM.
 Gaudentes mereamur tunc possidere.
 Tu nos sancta theotocos gloriose trinitati commenda.
 Cui est in una deitate honor potestas et MAIESTAS.
 Gloria et laus omnia PER SECULA.⁵⁵

W tejże mszy, według najstarszego ewangeliarza gnieźnieńskiego śpiewano ewangelię (Mt XXV, 1—13) o dziesięciu pannach, podkreślając tym samym roztropność Maryi.⁵⁶ Wreszcie sekreta i komplenda własne w formularzu mszału gnieźnieńskiego opierały się zgodnie na trzech motywach czci maryjnej: świętości, dziewictwie i wstawiennictwie.

Sacrificia tibi domine in beatę Marię semper uirginis honore deferentes quaesumus ut eius intercessione mereamur fieri tibi hostia acceptabilis.

Sacramenti celestis perceptio nos quaesumus domine ab omnibus peccatis purificet. et beata Maria semper uirgine intercedente ad eternę felicitatis dona optinenda dignos efficiat.⁵⁷

W sakramentarzu tynieckim znajdują się jeszcze cztery modlitwy o św. Maryi, nie związane wyraźnie z żadnym świętem lub określonym rodzajem kultu maryjnego. Pierwsza z nich, znana do dziś (*Concede*), będzie omówiona niżej, trzy następne na tym miejscu. Pierwsza z nich zawiera motywy świętości, wieczystego dziewictwa i wstawiennictwa Maryi. Środkowa i ostatnia do tych samych motywów dołączają macierzyństwo Boże.

Omnipotens deus famulos tuos dextera potentię a cunctis protege periculis. et beata maria semper uirgine intercedente. fac eos praesenti gaudere prosperitate et futura.

Porrige nobis deus dexteram tuam. et per intercessionem beatę et gloriozę semperque uirginis dei genitricis mariae. auxilium nobis supernę uirtutis impende.

Beatę et gloriozę semperque uirginis dei genitricis mariae. nos domine quaesumus merita prosequantur. et tuam nobis indulgentiam semper implorent.⁵⁸

Zarówno w sakramentarzu tynieckim jak i w mszale gnieźnieńskim jest msza wotywna o N.M.P., z tym iż drugie źródło zaznacza przeznaczenie formularza na soboty. Oracja w obu kodeksach jest tożsama ze wspomnianą co dopiero modlitwą *Concede*, dzisiaj w mszy wspólnej na uroczystości Maryi. Zawiera się w niej kult Maryi jako świętej, wie-

⁵⁵ Mszał gn. s. 135; por. U. Chevalier, jw. Nr 1764.

⁵⁶ Ewangeliarz gn. (Ms 1) s. 268—269.

⁵⁷ Mszał gn. s. 170.

⁵⁸ Sakr. tyn. s. 417—419.

czystej dziewicy i wstawienniczki.⁵⁹ Sekreta w obu źródłach tożsama z dzisiejszą w wymienionym formularzu wspólnym, wykazuje te same motywy czci maryjnej.⁶⁰ Komplenda natomiast, która w mszale gnieźnieńskim ma brzmienie tożsame z dzisiejszym z tejże mszy wspólnej, zawierając te same co oracja i sekreta motywy kultu wszechwysławienia, w sakramentarzu tyńieckim różni się brakiem wyraźnej wzmianki o Maryi jako świętej i zawsze dziewicy. Stąd jeden tylko znaleźć tam można motyw czci maryjnej: opiekę nad nami.

Sumpsimus domine salutis nostrae subsidiis, da quaesumus eius patrocinii nos ubique protegi; in cuius ueneratione hęc tuae obtulimus maiestati.⁶¹

Według mszału gnieźnieńskiego, czyli *misale plenarium*, w mszy sobotniej o NMP czytano epistołę (Eccli XXIV, 23—28) znaną do niedawna z wigilii Niepokalanego Poczęcia, i ewangelię (Lc XI, 27—28) zawierającą pochwałę macierzyństwa Maryi, do dziś występującą w sobotnich mszach maryjnych.⁶²

Jeszcze jeden ślad czci maryjnej, typowy dla ewangeliarzy, należy tu odnotować, a mianowicie wzmianki o Maryi w krótkich streszczeniach poprzedzających poszczególne ewangelie synoptyczne; w streszczeniu Ewangelii św. Jana takiej wzmianki brak. Mieszczą się w nich główne zdarzenia z życia Maryi, zapisane przez ewangelistów: Mateusza:

Natiuitas christi. Magi cum muneribus ueniunt. et ioseph ab angelo per uisum admonitus cum puero et matre eius in egyptum fugit ... matrem et fratres spernit.⁶³

Marka:

De matre et fratribus eius.⁶⁴

i Łukasza:

Maria quoque de spiritu sancto cum concepisset salutauit elysabeth. Elysa-beth salutata prophetauit et peperit ... Posteaquam peperit maria ihesum infantem in presepio posuit.⁶⁵

Na pierwszy plan wysuwa się macierzyństwo Maryi, dziewictwo pośrednio zaznaczone jest w streszczeniu Ewangelii św. Łukasza.

KULT MATKI BOSKIEJ W BŁOGOSŁAWIENSTWACH

W średniowiecznej mszy pontyfikalnej biskup udzielał wiernym błogosławieństwa po *Pater noster*, odmawiając nad ludem formuły złożone z trzech modlitw, zmiennych zależnie od uroczystości. Zbiory tych modlitw w postaci osobnych ksiąg liturgicznych nosiły nazwę benedyk-

⁵⁹ Sakr. tyn. s. 417—418 i 439; mszał gn. s. 337.

⁶⁰ Sekreta: Tua domine, propitiatione, sakr. tyn. s. 440, mszał gn. s. 337.

⁶¹ Mszał gn. s. 337, sakr. tyn. s. 440.

⁶² Mszał gn. s. 473.

⁶³ Ewangeliarz płocki k. 5 v—6, ewang. Anastazji k. 4 v.

⁶⁴ Ewang. płocki k. 75.

⁶⁵ Tamże k. 107 v.

cyjonałów. W Polsce dochowały się do dni naszych tylko dwie takie księgi. Obie zawierają bogaty materiał maryjny, stąd muszą być omówione.

Benedykcjonał krakowski powstał z końcem XI lub na samym początku XII wieku w szkole ratyzbońskiej, zasadniczo pisany ręką jednego pisarza; kilka kart końcowych zdradza inną, ale współczesną i należącą do tego samego środowiska rękę. Jest to zapewne jeden z trzech benedykcjonałów wyliczonych w spisie skarbcza katedry krakowskiej z 1110 roku. Szybkie dotarcie do Krakowa nie świadczy jednak za tym, że sporządzono go na specjalne zamówienie. Że tak nie było, dowodzi niekrakowski zestaw świąt kalendarza kościelnego. Kodeks znajduje się dziś w krakowskiej bibliotece kapitulnej (Ms 20—40).⁶⁶

Benedykcjonał wrocławski, zwany także mniej właściwie pontyfikałem, pochodzi z wieków XI i XII, wykonany zapewne w archidiecezji salzburskiej.⁶⁷ Do Wrocławia mógł się dostać w latach 1268—1270 gdy diecezją administrował arcybiskup Salzburga.⁶⁸ Kodeks przetrwał szczęśliwie wojnę i znajduje się w bibliotece kapitulnej wrocławskiej (Ms 149, dawniej Ms 150). Ks. Biskup W. Urban przygotował w maszynopisie tekst zabytku do krytycznego wydania.

Ponieważ oba benedykcjonały mają za podstawę układ kalendarza liturgiczny, stosowne będzie omówienie błogosławieństw w kolejności głównych świąt Matki Boskiej, z dodaniem uzupełnień na końcu. Porównanie obu kodeksów wykazuje, iż krakowski jest dużo obszerniejszy od wrocławskiego. Nic dziwnego, skoro zawiera błogosławieństwa na sam dzień, na wigilię, na dni oktawalne i wśród oktawy nawet. Bogactwo treści i dawność benedykcjonału krakowskiego każą obrać go jako podstawę do porównań.

Oczyszczenie NMP.

Biskupi udzielali błogosławieństwa w wigilię, sam dzień święta i w oktawę, używając osobnych formuł. Błogosławieństwo w sam dzień świąteczny nie posiadało charakteru maryjnego w obu kodeksach. Natomiast znane z kodeksu krakowskiego błogosławieństwo wigilijne zawierało kult dziewicy i matki Bożej, a oktawalne cześć macierzyństwa Bożego i pośrednictwa łask z darem wytrwania włącznie.

OMNIPOTENS DEUS QUI FILIUM SUVM DE uirgine matre natum legali munere uoluit presentari in templum. mentis uestrę possideat habitaculum. Amen...

⁶⁶ W. Semkowicz, jw. s. 314—316; J. Polkowski: Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej. *Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce* III (1884) 39; J. Fijałek: Księgi liturgiczne oraz święta i święci katedry krakowskiej z początku wieku XII-go. *Nova Polonia Sacra* I (1928) 351—364.

⁶⁷ W. Semkowicz, jw. s. 180; Ks. Bp W. Urban: Najstarszy benedykcjonał w bibliotece kapitulnej we Wrocławiu, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* XIII (1960) 303—320.

⁶⁸ T. Silnicki: Dzieje i ustrój Kościoła Katolickiego na Śląsku do końca wieku XIV. Warszawa 1953 s. 328, nota 3.

Ut quę uirgo genuit et post partum uirgo permansit. cum eodem unico dei filio ex eius utero incarnato. deposita carnis sarcina uos perducatur ad ea loca. ubi non sunt dolor et tristitia. Amen. Quod ipse praestare (dignetur).

GLORIOSA GENITRICIS DEI MARIE, intercessio. uos suo tueri dignetur patrocinio. Amen.

Ut inter mundi huius aduersa. inimicorum omnia uitare quaeamus machinamenta. Amen.

Et post huius uite decursum ad mansurum ueniatis feliciter regnum. Amen. Quod ipse...⁶⁹

Zwiastowanie NMP.

W obu benedykcyjonałach ma błogosławieństwa na sam dzień, bez śladu wigilii i oktawy. Każda formuła różni się całkowicie od drugiej. Krakowski kodeks zawiera cztery wersje do wyboru. Pierwsza czci Maryję z tytułu zwiastowania anielskiego jako świętą, dziewicę — matkę Boga i pośredniczkę.

DEUS QUI HODIERNA DIE ANGELO ANNUNTIANTE et operatione sancti spiritus naturam nostram in utero sanctissime uirginis Marie dignatus est assumere. eiusdem beatissimę genitricis suę suffragantibus meritis uos in sortem filiorum dei dignetur transferre. Amen....⁷⁰

Druga, obok faktu zwiastowania zawiera motywy dziewictwa i macierzyństwa względem Odkupiciela.

DOMINE DEUS QUI CUM TE NON CAPIANT cęli dignatus es in templo uteri uirginalis includi ut mater integra haberet et fructum de spiritu et incorruptionem de partu. da huic plebi angelum custodem. qui hodie filium marie te nasciturum predixit perpetim regnantem. Amen.

Sanctificet gregem tuam illa benedictio. quę sine semine humano te redemptorem uirginis formauit in utero. Amen. ...⁷¹

Trzecia wiąże ze zwiastowaniem cześć Maryi jako świętej, dziewicy i matki.

REPLEAT UOS DIUINE PROUIDENTIE benedictio. quę christi ihesu natiuitatem nunciari uoluit ab angelo. et eum sine semine humano uirginis formauit in utero. Amen.

Quatinus ita lętemini in huius uite curriculo. sicut beata Maria uirgo gloriari meruit de filio. Amen. ...⁷²

Czwarta łączy motyw macierzyństwa Bożego z Odkupieniem, stwierdzając na końcu, iż dziewictwo Maryi walczącej z szatanem oczyściło przez wcielenie Słowa rodzaj ludzki ze zmyzy Ewy ułomnej, ulegającej szatanowi. Wyrażna tu antyteza Ewy i Maryi, wyraźne powiązanie Maryi z Odkupieniem ludzkości, wyraźne stwierdzenie świętości tej, która walczy z szatanem. A czy nie można tu dopatrzeć się ukrytego nurtu wiary w wolność od grzechu pierworodnego?

⁶⁹ Bened. krak. k. 19 v — 21 v.

⁷⁰ Tamże, k. 28 v.

⁷¹ Tamże, k. 29—29 v.

⁷² Tamże, k. 29 v.

CHRISTUS DEI FILIUS QUI PRO SALVANDIS hominibus conceptus est de Maria. suę uos incarnationis doceat celebrare mysteria. Amen. ...

Quatinus genus nostrum quod per antiquum hostem eue contaminauit fragilitas. per incarnatum uerbum Marię repugnantis emundet uirginitas. Amen. Quod ipse.⁷³

W benedykcyjne wrocławskim jedno tylko, jak zawsze trzyczęściowe, błogosławieństwo czci zwiastowanie, dziewictwo i macierzyństwo Boże.

Dominus ihesus christus qui in seculorum fine processit ex uirgine. cor uestrum uirginitatis corona clarificet incorrupte. Amen.

Utqui nunciante angelo uirginis ingressus est uterum. eius nos misterii et instruat et muniat sacramentum. Amen.

Quique hodie uirginis conceptionem deuotissime celebratis. ad natiuitatem nostri redemptoris exultantibus animis. et mundo corde perueniatis. Amen. Quod ipse.⁷⁴

W niebowzięcie NMP.

W benedykcyjne wrocławskim ma jedyne błogosławieństwo na samo święto, w krakowskim natomiast jedno na wigilię, dwa na święto, cztery wśród oktawy, trzy na samą oktawę, w tym jedno tożsame z czwartym błogosławieństwem wśród oktawy. razem dziewięć, oczywiście trzyczęściowych. Widoczny tu dowód, iż Wniebowzięcie było główną uroczystością maryjną na przełomie wieku XI i XII.

Błogosławieństwo wigilijne w pierwszej i drugiej części czci świętą Maryję z tytułu macierzyństwa Bożego i pośrednictwa łaski.

OBTINEAT HUIC FAMILIE TVE quaesumus domine coęterni tibi filii genitrix Maria omnium peccatorum ueniam. cuius sollempnitatem deuotis preuenit obsequiis uenerandam. Amen.

Dignare super eam gratię tuę illa intercedente lumen effundere. quam ad concipiendvm uerbum tuum spiritu sancto dignatus es obumbrare. Amen. ...⁷⁵

Pierwsze z świątecznych błogosławieństw osnute jest na motywach świętości, wieczystego dziewictwa, macierzyństwa Bożego, wniebowzięcia i królewskiej godności Maryi.

DEUS QUI HODIERNE FESTIUITATIS DIEM BEATE, Marię semper uirginis assumptione dedicauit. tribuat uobis ueniam supplicantibus; et peccatorum nostrorum uincula diluat. et nos ab omni prauitate defendat. Amen.

Et qui eius uirginalem uterum inhabitare dignatus est. suę uos benedictionis dono repleat. et dignum sibi habitaculum efficiat. Amen.

Quique eam hac die in cęlum assumptam cęlestis militię fecit reginam. ipse uobis deposita sarcina carnis. aperiat portam regni cęlestis. Amen. Quod ipse.⁷⁶

Drugie błogosławieństwo świąteczne zawiera obok kultu świętości, macierzyństwa Bożego, wniebowzięcia, pośrednictwa, dziewictwa i god-

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Bened. wrocł., k. 55 v.

⁷⁵ Bened. krak., k. 96—96 v.

⁷⁶ Tamże, k. 96 v—97.

ności królewskiej, także cześć dla tej, która bramę niebios nam otworzyła przez zrodzenie jedyne Syna Bożego.

OMNIPOTENS DEUS QUI BEATISSIMĘ, dei genitricis Marię gloriosam assumptionem dignis officiis annuali festo uobis reddit honorandam. eius uos faciat amare et sentire specialis meriti singularem gratiam. Amen.

Quique eam castitatis pro uoto cęlestis militię fecit reginam. eo uos benedictionis dono repleat. quod in eius uirginali utero factus homo confirmabat. Amen.

Quatinus eius pia supplantatione fideliter commendati. deposita carnis sercina portam paradysi introduci mereamini. quam hęc uobis aperuit natiuitate unigeniti filii dei. Quod ipse.⁷⁷

Pierwsze z błogosławieństw wśród oktawy zawierało cześć Maryi jako Oblubienicy Boga Ojca, świętej dziewicy, wniebowziętej, królowej niebios, pośredniczki daru wytrwania, tej, której macierzyństwo odegrało rolę w Odkupieniu.

OMNIPOTENS PATER. QUI SPONSAM suam beatam uirginem Mariam in superos assumptam. cęlorum fecit reginam. illius obtentu paradysi uobis aperiat portam. Amen.

Benedictionisque perpetue uos filios constituat. quos per huius sanctissimę uirginis partum ad hanc hęreditatem inuitabat. Amen.

Concedatque uobis ut huius sacratissimę uirginis annuam assumptionem dignissime celebrantes. eius precatu cum omnibus sanctis cęternę hęreditatis participes fiatis. Amen. Quod ipse prestare.⁷⁸

Drugie ogranicza się do czci Maryi pod kątem świętości, dziewictwa, macierzyństwa Bożego i wniebowzięcia.

OMNIPOTENS DEUS QUI BEATĘ VIRGINIS Marię aluo singularem sancti spiritus infudit gratiam. faciat uos digne uenerari eius assumptionem gloriosam. Amen.

Repleat uos benedictionis perpetuę gratissimo dono. qui uirginalem eius uterum elegit habitaculum. per spiritus sancti obumbrationem suo unigenito. Amen. ...⁷⁹

Trzecie jest bogatsze w motywy maryjne: świętość, macierzyństwo Boże, wieczyste dziewictwo, wniebowzięcie, pośrednictwo „błogosławieństwa”, wreszcie „otwarcie bram nieba”.

OMNIPOTENS DEUS. QUI VOS SANCTISSIMĘ, dei genitricis et perpetuę uirginis Marię assumptionem sollempni gaudio facit frequentare benedictionem quam per eam mundo dederat. plenius uobis largiendo infundat. Amen.

Quique hanc ante partum et post partum uirginem custodiuit immaculatam uobis tribuat mentis castitatem uoluntariam. Amen.

Quatinus paradysi portam quam per eandem uobis uere creditis apertam, quandoque possitis intrare iocundam. Amen. Quod ipse.⁸⁰

⁷⁷ Tamże, k. 97.

⁷⁸ Tamże, k. 97 v.

⁷⁹ Tamże, k. 97 v.

⁸⁰ Tamże, k. 98.

Czwarte i ostatnie, tożsame z drugim na dzień oktawalny, czciło świętość, dziewictwo, macierzyństwo Boże, pośrednictwo łaski przebaczenia win, wniebowzięcie.

DEUS OMNIVM SCRUTATOR CORDIVM non respiciens personam hominum. qui beatę uirginis Marię uoluit habitare in utero. et per eius partum innotescere mundo. asstanti dignetur benedicere populo. Amen.

Et per gloriosam intercessionis eius fideiussionem. hic percipere mereamini delictorum remissionem. Amen.

Quatinus omnes qui iocunda assumptionis eius sollempnia concurritis. et deuotis mentibus celebratis. in illam quę in cęlis est patriam assumi ualeatis. Amen.⁸¹

Pierwsza formuła błogosławieństwa biskupiego na dzień oktawalny jest tożsama z błogosławieństwem na święto w zbiorze wrocławskim i łączy następujące motywy kultu Maryi wniebowziętej: świętość, dziewictwo, macierzyństwo jako przyczynę odkupienia ludzkości, pośrednictwo.

DEUS QVI PER BEATĘ MARIĘ VIRGINIS partum genus humanum dignatus est redimere. sua uos dignetur benedictione locupletare. Amen.

Eiusque semper et ubique patrocinia sentiatis, ex cuius intemerato utero auctorem uitę suscipere merulistis. Amen.

Ut qui eiusdem genitricis dei et perpetuę uirginis iterato festiuitatem deuote celebratis. spiritualium gaudiorum et ęternorum premiorum uobiscum (dona) reportetis. Amen. Quod ipse.⁸²

Drugie z kolei błogosławieństwo, jako tożsame z czwartym wśród oktawy, zostało już omówione wyżej. Trzecia i ostatnia formuła na oktawę święta wyraźnie skoncentrowana jest na motywie wniebowzięcia, ubocznie dotykając wieczystego dziewictwa, pośrednictwa, świętości i macierzyństwa względem Pana Jezusa.

PROTEGAT VOS DIUINĘ PIETatis obumbratio. quia sic assumpta est Maria felix et perpetua uirgo. Amen.

Faciat hęc uos secum gaudere in christo. qui assumptionem eius ueneramini festo replicato. Amen.

Quatinus hęc pia uirgo ad ęthereum assumpta thalamum. pro uobis impleret filium suum dominum ihesum. Amen. Quod ipse.⁸³

Narodzenie N. M. P.

W benedykcyjne wrocławskim jest jedno tylko błogosławieństwo na sam dzień święta, tożsame z pierwszą formułą benedykcyjonału krakowskiego. Brzmienie części pierwszej różni się słowami *fide concipiente* zamiast *te nasciturum* od analogicznej części błogosławieństwa drugiego na Zwiastowanie. Część druga jest dosłownie tożsama. W obu tych częściach występuje kult świętej Maryi jako matki Boga, dziewicy przed

⁸¹ Tamże, k. 98—98 v, por. k. 100.

⁸² Tamże, k. 100 i Bened. wrocł. k. 75.

⁸³ Bened. krak. k. 100—100 v.

porodzeniem i w porodzeniu, wyróżnionej zwiastowaniem anielskim, w której łonie ukształtowany został Odkupiciel.⁸⁴ Trzecia część błogosławieństwa, nie mająca pierwowzoru w święcie Zwiastowania, zawiera wyłączenie kult macierzyństwa Bożego Maryi.

Ut te protegente exultent ecclesie. de congregato (hic) populo. sicut Maria meruit gloriari de te filio dei a se carnato. Amen. Quod ipse.⁸⁵

Drugie błogosławieństwo na dzień święta, znane wraz z pozostałymi tylko z kodeksu krakowskiego, wykazuje następujące motywy kultu maryjnego: świętość, wstawiennictwo jednające łaski, macierzyństwo Boże, a przez nie udział w Odkupieniu, wreszcie sam fakt narodzenia się.

BENEDICAT UOS DEUS INTERVENIENTE sancta genitrice sua. ex qua ipse ut uos benedictionis filios faceret secundum carnem natus est. qui est super omnia benedictus in secula. Amen.

Et qui uirgam hanc hodie suscitauit de radice iesse. de qua ipse flos noster ascenderet det uobis super omnia uirgam hanc competenter honorare ut fructum eius suauissimum mereamini ad salutem gustare. Amen.

Quantinus omnes uos qui in natiuitate eiusdem genitricis suę debitę laudis obsequium impenditis. ipsa pro uobis orante septiformis spiritus gratiam mereamini accipere. quem super hunc florem creditis essentialiter quieuisse Amen. Quod ipse.⁸⁶

Błogosławieństwo na dzień wśród oktawy wyraża cześć Maryi jako świętej dziewicy — matki Boga, wspomóżycielki i pośredniczki łaski poprzez swe narodzenie.

DEXTERA DEI OMNIPOTENTIS UOS muniat. quos sacratissimę uirginis Marię ortus iugiter letificat. Amen.

Fiat uobis contra hostem tutamentum eiusdem beatissimę dei genitricis auxilium. Amen.

Quatinus natiuitatis eius quam honore condigno frequentatis. optineat uobis augmentum perpetue pacis. Amen. Quod ipse.⁸⁷

Formuła błogosławieństwa na oktawę święta zbiera motywy: świętości, dziewictwa, narodzenia, pośrednictwa łaski, roli w Odkupieniu, macierzyństwa względem Zbawiciela.

OMNIPOTENS DEVS QVI SANCTISSIMĘ uirginis Marię natiuitatem mundo semper reddit celebrem. uobis ea interpellante ęternam largiatur salutem. Amen.

Concedatque ut quam reuoluto festo honoratis. gaudium ab ea reparatum ęternitatis. in fine seculorum percipiatis. Amen.

⁸⁴ Bened. wrocł. k. 75 v—76; Bened. krak. k. 104, por. tamże k. 29—29 v; różnice gramatyczne tych tekstów zostały pominięte jako nie mające wpływu na ich treść maryjną.

⁸⁵ Bened. krak. k. 104—104 v, Bened. wrocł. k. 76.

⁸⁶ Bened. krak. k. 104 v.

⁸⁷ Tamże, k. 105.

Quatinus eadem mater et uirgo uos in aduersis et prosperis suo commendet filio. de se pro nostra salute incarnato. Amen. Quod ipse.⁸⁸

Inne uroczystości.

Zaskakująca w benedykcjonale z przełomu XI i XII wieku jest formuła błogosławieństwa na uroczystość Poczęcia św. Maryi, Matki Pana. Zaskakująca, gdyż w liturgii mszalnej i brewiarzowej udało się stwierdzić istnienie tego święta w Polsce z całą pewnością dopiero w kodeksach drugiej ćwierci XIV wieku.⁸⁹ Co więcej, w pontyfikalach francuskich pojawia się ta uroczystość dopiero na przełomie XIII/XIV lub na początku XIV wieku,⁹⁰ chociaż samo święto zaczęto tam wprowadzać już w wieku XII. Z drugiej strony jednak trudno zaprzeczyć autentyczności wpisu. Znajduje się on wprawdzie przy końcu kodeksu, wśród tekstów dodanych przez inną rękę i innym inkaustem. Jednak pismo jest tak podobne do reszty księgi, że wytrawny znawca Ks. J. Fijałek wiąże jego pochodzenie z tą samą oficyną, w której wytworzono cały kodeks.⁹¹ Nie pozostaje więc chyba nic innego, jak uznać w tym błogosławieństwie jeden z pierwszych śladów kultu Poczęcia Maryi na kontynencie uropejskim. Maryja czczona jest tu jako święta, Matka Boża, której poczęcie jest błogosławione, bo ludzkości dało odkupienie. Apokryficzna Anna, matka Maryi, nazwana jest napełnioną błogosławieństwem, gdy Maryję w łonie poczęła. Poczęcie Maryi doznawało więc kultu jako ogniwo w łańcuchu przyczyn dzieła Odkupienia. To ujęcie kultu poczęcia Maryi było bardzo rozpowszechnione w liturgii średniowiecznej.⁹²

Couertat nos iugiter ab omni malo dei genitricis Marię beata conceptio, de qua humano generi processit uera salus et perpetua redemptio. Amen.

Veniat quoque super uos illa benedictio, quę matrem eius Annam repleuit, cum hanc in utero concepit. Amen.

Œit uobis gaudium et exaltatio, quia hinc orta est diuinitatis altissimi generatio, quam sanctorum patrum desiderauit iugis oratio. Amen. Quod ipse.⁹³

Pokrewny kultowi poczęcia był kult św. Anny, apokryficznej matki Maryi. W błogosławieństwie na ten dzień mieściła się cześć dla św. Maryi jako dziewicy, w której miał się narodzić Bóg, tym samym związanej ze zbawieniem wszystkich, wspomagającej wiernych, na wieki wywyższonej.

⁸⁸ Tamże, k. 106 v — 107.

⁸⁹ Por.: J. Wojtkowski: Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Lublin 1958 s. 112—113.

⁹⁰ Por.: V. Leroquais: Les pontificaux manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Paris 1937, t. I, s. 37, t. II, s. 430.

⁹¹ Por.: J. Fijałek, jw. s. 354.

⁹² Por.: J. Wojtkowski, jw. s. 98—111, 116—118, 121.

⁹³ Tekst według transliteracji J. Fijałka, jw. s. 364, skolacjonowany z oryginałem.

REPLEAT UOS DOMINI SALUatoris gratia. cui complacuit Marię uirginis mater anna. Amen.

Et quia hanc deus elegit de qua generationem suam orini uoluit. benedictionem suam hinc uobis infundat saluberrimam. Amen.

Quatinus hæc mater beata pro salute omnium nata. prosit fidelibus in ęternitate exaltata. Amen. Quod ipse.⁹⁴

Ostatnie dwie zwrotki nie wymieniają imiennie Maryi ani Anny, lecz zaimkami wskazującymi sięgają pierwszej części błogosławieństwa, w której obie te Święte są wspomniane. Stąd trudność przy ocenie, czy chodzi w dalszych strofach o Maryję, czy o św. Annę. Ostatni jednak zwrot wy-daje się stosowniejszy do Maryi niż do jej matki.

Na końcu wreszcie wypada wspomnieć, że w błogosławieństwie na uroczystość św. Józefa, Żywiciela Pańskiego, wymieniona jest również Maryja jako matka Jezusa, ale tylko w pierwszym członie.

OMNIPOTENS PATER QUI PER ANGELUM tuum beato Ioseph cum matre ihesu curam illius gerere iussisti quia hunc tibi fidelem probasti. fac hanc plebem tuam ipsius obędentia erudiri. Amen.⁹⁵

Głębia treści mariologicznej, zamknięta w zwartej i pięknej formie trójczłonowej, dalej całkowita niemal nieznamość ich we współczesnych opracowaniach, usprawiedliwia przytoczenie wszystkich błogosławieństw na uroczystości maryjne.

KULT MATKI BOSKIEJ W SAKRAMENTALIACH.

Liturgię sakramentaliów wieku XI i XII zawiera przede wszystkim *ordinale krakowskie*, rękopis z końca XI lub początku XII wieku, którego obecność w skarbcu katedry krakowskiej już z początkiem wieku XII wydaje się stwierdzać inwentarz z 1110 roku. Zawarte w nim obrzędy, przeznaczone także dla zwykłych kapłanów, przemawiają przeciwko dotychczasowej nazwie: „pontyfikał biskupów krakowskich”. Pochodzenia nie da się ustalić jednoznacznie. Za wykonaniem dla Krakowa przemawia obecność w tekście litanii (a nie w dopisku), świętych Wacława i Wojciecha. Inni święci wymieniani w litanii zdają się wskazywać na leodyjskie (W. Abraham), lub St. Galleńskie (W. Semkowicz) pochodzenie kodeksu. Był on bardzo używany, czego dowodem przynieszczenie kart i uzupełnienia rąk XII wieku. Nie wiadomo jakim sposobem księga ze skarbcza katedralnego przedostała się do Biblioteki Jagiellońskiej. Była w niej już w XVIII w. i znajduje się do dziś (Ms 2057).⁹⁶

⁹⁴ Bened. krak. k. 198 v.

⁹⁵ Tamże, k. 27.

⁹⁶ W. Abraham: *Pontyfikale biskupów krakowskich z XII w. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego P. A. U.*: 66 (1927) 3—29; W. Semkowicz, *iw.* s. 316; J. Fijałek, *iw.* s. 354.

Innym źródłem do poznania liturgii sakramentaliów w Polsce XI i XII wieku są znane już księgi: sakramentarz tyniecki, *missale plenarium* czyli mszał gnieźnieński i benedykcyjnał wrocławski. Wszystkie te kodeksy, jak również ordinałe krakowskie, zawierają obrzęd poświęcenia gromnic w święto Oczyszczenia Maryi. O treści maryjnej w tych formułach zawartej będzie mowa najpierw. Na drugim miejscu analogicznej analizie ulegnie jeden ze „sądów Bożych” ordinału krakowskiego, bo innych śladów kultu maryjnego nie udało się w nim na podstawie opracowań, a bez czytania całego rękopisu, ustalić. — W litanii do Wszystkich Świętych n. p. jest tylko jedno krótkie wezwanie o wstawiennictwo świętej Maryi: *Sancta Maria ora.*⁹⁷

Poświęcenie gromnic.

Najstarsza formuła poświęcenia świec gromniczych, zawarta w sakramentarzu tynieckim ma jedną tylko modlitwę o treści maryjnej, a mianowicie: *Domine Deus, creator caeli e terrae... quos redemisti pretioso sanguine tuo.* Jest ona istotowo tożsama z modlitwą w ordinale krakowskim, a wstępem tylko różni się od modlitwy mszału gnieźnieńskiego i dzisiejszego mszału.⁹⁸ Cześć Maryi obejmuje wstawiennictwo, świętość i Boże macierzyństwo lub, w mszale gnieźnieńskim, zamiast macierzyństwa dziewictwo.

Ordinałe krakowskie ma specjalną prefację na poświęcenie gromnic. Czczi ona macierzyństwo, świętość, pośrednictwo i wstawiennictwo, wieczyste dziewictwo Maryi. Wszystko na tle metafory gwiazdy (Maryia) i światła (Jezus), a więc w sposób stosowny do poświęcenia źródła światła: świecy.

(Vere dignum et iustum est) aequum et salutare. Nos tibi semper et ubique gratias agere. quia per serenissimam ac placidissimam stellam genitricem tuam. cuius sacratissimum nomen per ineffabile et inenarrabile meritum stella maris interpretatur humanum genus illuminare dignatus es. Pro hoc maxime gaudio ouantes. et ideo in nostris manibus. uenerabiliter candelas ferentes. et incessabili uoce. clamantes. ut pro dulcissimo amore. et clementissima intercessione tuę genitricis semper uirginis. nos. indignos sed tamen tuo preciosissimo sanguine redemptos. te eterno ac uero lumine facias clementer perfrui.⁹⁹

W tymże samym ordinale krakowskim znajduje się nieznaną z innych źródeł modlitwa czcząca Maryję jako matkę Boga i dziewicę.

Da quaesumus domine populo tuo inuiolabilem fidei firmitatem. ut qui unigenitum tuum in tua tecum gloria sempiternum in ueritate nostri corporis natum de matre uirgine confitentur. et a praesentibus liberemur aduersis. et mansuris gaudiis inserantur.¹⁰⁰

⁹⁷ Ordinałe krak., k. 6 v.

⁹⁸ Sakr. tyn. s. 76—78; ordinałe krak. k. 94—95; mszał gn. s. 12—13.

⁹⁹ Ordinałe krak. k. 96—96 v.

¹⁰⁰ Tamże, k. 98.

Missale plenarium czyli mszał gnieźnieński przewyższa inne źródła bogactwem rubryk, dokładnie opisujących ryt rzymski w święto Hypapante: litanie, procesję, poświęcenie świec; niestety nie w całości, gdyż tekst urywa się nagle.¹⁰¹ Prócz omówionej wyżej modlitwy znanej z dzisiejszej jeszcze liturgii, formuły poświęcenia gromnic zawierają jeszcze maryjną modlitwę, prefację i antyfonę.

Modlitwa, o którą chodzi, jest maryjna w całości, bo do Maryi skierowana. Czcí ona Maryję jako świętą, matkę Pana, wieczystą dziewicę i wstawienniczkę. Nie różni się od niej istotnie modlitwa przy poświęceniu świec zapisana ręką z XII wieku w benedykcyjnie wrocławskim na uroczystość Oczyszczenia świętej Maryi.

*Sancta Maria mater domini nostri, uirgo perpetua cum omnibus sanctis intercedere digneris pro nobis peccatoribus. ut mereamur ab eo adiuuari et exaudiri. qui in trinitate perfecta uiuit et regnat deus per omnia saecula saeculorum.*¹⁰²

Prefacja jest maryjna tylko zawiązkowo, gdyż w jednym zdaniu czcí zdarzenie ewangeliczne ofiarowania Pana Jezusa w świątyni przez „rodziców”, a więc tym samym przez Matkę Boską. O ile uboższa jest ta prefacja z mszału gnieźnieńskiego od prefacji w ordinale krakowskim, omówionej wyżej.

*(Uere Dignum...) aequum et salutare. Nos tibi deo omnipotenti rerumque creatori laudes assiduas personare... Qui hodierna die unigenitum tuum dominum nostrum ihesum christum lumen eternum a parentibus in templo praesentatum in ulnas suas accepit. ac reuelante spiritu sancto ita prophetando benedixit. Nunc dimittis...*¹⁰³

Mało bogatsza jest antyfona, czcząca również Maryję ofiarującą w świątyni Syna swego Jezusa. Przewyższa prefację jedynie wyraźnym kultem świętości i dziewiczości Maryi.

*Hodie beata uirgo Maria puerum ihesum presentauit in templo et Symeon repletus spiritu sancto accepit eum in ulnas suas et benedixit eum in eternum.*¹⁰⁴

„Są d B o ż y”.

Władysław Abraham, któremu zawdzięczamy opracowanie ordinale krakowskiego, przytoczył w całej rozciągłości te jego teksty, które mają znaczenie dla historii prawa i obyczajów.¹⁰⁵ Ważny dla historii prawa obrzęd błogosławieństwa księcia i konsekracji biskupiej nie zawierały śladów kultu maryjnego. Natomiast teksty do historii obyczajów, obejmujące trzy różne ordalia: próbę żelaza, wrzącej i zimnej wody, oraz chleba i sera, zawierały w ostatniej z prób egzorcyzm wspominający

¹⁰¹ Mszał gn. s. 9—16.

¹⁰² Tamże s. 11; por.: bened. wrocł. s. 100 v.

¹⁰³ Mszał gn. s. 15.

¹⁰⁴ Tamże, s. 16.

¹⁰⁵ W. A b r a h a m, jw. s. 13—29.

o Maryi, jako dziewiczej matce Bożej, za sprawą Ducha Świętego i za Zwiastowaniem anielskim.

*Exorciso te maledicte inmundissime draco. et serpens noxius per uerbum ueritatis, per dominum omnipotentem et Iesum Christum nazarenum, agnum immaculatum de altissimis missum, de spiritu sancto conceptum ex maria uirgine natum, quem gabriel adnuntiauit uenturum, quem cum uidisset iohannes, clamauit uoce magna dicens: hic est filius dei uiui, ut nullo modo dimittas communicare de pane uel caseo isto eos, qui hęc furta quę litteris adnotauimus admiserunt et qui de hoc crimine nescii sunt manducent et qui conscii esse uidentur statim tremebundi euomant.*¹⁰⁶

UWAGI O MODLITWIE CHÓROWEJ

W mszale gnieźnieńskim krótka wzmianka rubrycystyczna wskazuje, iż w święto Oczyszczenia św. Maryi czytano Pieśń nad Pieśniami, czyli homilie przypadające na ten dzień.¹⁰⁷

Archiwum archidiecezjalne w Poznaniu posiada cudem ocalony od zagłady w pożarze, który przed wiekami strawił stare księgi liturgiczne tamtejszej katedry, kodeks homilii św. Grzegorza Wielkiego z XI i XII wieku, uzupełniany w miejsce ubytków ręką XIV-o wieczną. Jedyna ta znana nam księga z tego okresu służąca do modlitwy chórowej nie zawiera ani jednej homilii na jakiegokolwiek święto maryjne. Brak więc podstawy źródłowej do osobnego rozdziału, poświęconego początkom kultu maryjnego w godzinach kanonicznych na terenie Polski.

Ponieważ jednak w omówionym homiliarzu poznańskim znajduje się homilia na uroczystość Siedmiu Braci Męczenników (10 VII) synów św. Felicjy, oparta na perykopie Mt XII, 46—50, występująca w *Brewiarzu Rzymskim* do 25 VII 1960 roku, krótko wypada scharakteryzować jej treść maryjną. Jest ona bardzo uboga, obejmuje bowiem jedynie macierzyństwo Maryi, zresztą wykładając w zastosowaniu do św. Felicjy myśl Pana Jezusa, kto jest Jego matką, siostrą i bratem.¹⁰⁸

Liturgiczny kult Maryi przeanalizowany powyżej w swych śladach, które doczekały w Polsce dnia dzisiejszego, nie wyczerpuje całości kultu maryjnego pierwszych wieków chrześcijaństwa polskiego. Był on bez wątpienia najważniejszym, lecz nie jedynym, kultem maryjnym. Drugi nurt tego kultu płynął torem bardziej prywatnym, lecz nie mniej uwagi godnym.

¹⁰⁶ Ordinale krak. k. 91—91 v; W. Abraham, *iw.* s. 28.

¹⁰⁷ Mszał gn. s. 9: „In purificatione sanctę Marię leguntur cantica canticorum. siue omelię ad ipsum diem pertinentes”.

¹⁰⁸ Ms 31, k. 6 v — 9.

KULT MATKI BOSKIEJ W KONFERENCJACH MONASTYCZNYCH

Jednym z nurtów pobożności maryjnej pozaliturgicznej w wiekach średnich były konferencje monastyczne. Szczęśliwie dochował się do naszych czasów tom konferencji monastycznych na czas postów. Jest to rękopis biblioteki kapitulnej w Krakowie (Ms 43). Powstał on w końcu wieku VIII, pisany pod dyktando, jak wynika z błędów wskazujących na przesłyszenie się pisarza. Pismo przedkarolińskie nosi charakter francuski z cechami wyspiarskimi i wystrojem irlandzkim. Jest ono typowe dla grupy irlandzkiej osiadłej we Francji VIII wieku. Treść mogła powstać przed połową wieku VIII, pół wieku przed sporządzeniem kodeksu krakowskiego. Wskazuje na to (terminus ad quem) 36.5 dniowy okres Wielkiego Postu, zastępowany od początku wieku VIII stopniowo praktyką obecną, 40-o dniową, a także (terminus a quo) znajomość komentarza św. Bedy Czcigodnego na Ewangelię Łukasza.

Bliższych danych o miejscu powstania badanego kodeksu dostarcza napis na k. 3, obszerny, dziesięcioliniowy, lecz umyślnie zatarty tak by można było odczytać jedynie słowa: „ARON EPS XV”. Biskup o tym imieniu, wskazującym na mnichów szkockich chętnie nadających imiona biblijne, był we Francji w tym okresie tylko jeden. Wiadomo o nim, że towarzyszył Karolowi Wielkiemu do Rzymu w roku 800, że rządził diecezją w Auxerre. Blisko tej miejscowości około 725 roku ufundowano hospicjum dla Bretonów. — A więc odpis krakowski mógł powstać w ośrodku celtyckim diecezji w Auxerre. Wspomniana inskrypcja dotyczy tamtejszego biskupa Aarona.

Na sposób, w jaki kodeks dostał się do Polski, może wskazywać umyślne zatarcie napisu z pozostawieniem imienia biskupa Aarona. Tak zredukowany napis mógł się odnosić do biskupa krakowskiego tegoż imienia (1044—1059), zapewne Szkota, który przybył z benedyktami do Polski odnowić Kościół po reakcji pogańskiej. Może z nim księga przywędrowała, by po roku 1110 a przed końcem wieku XV dostać się (z Tyńca, którego Aaron był pierwszym opatem?) do biblioteki kapitulnej.¹⁰⁹

Mimo iż konferencje zasadniczo przeznaczone były na okresy postne, a nie na święta Maryi, to jednak wykazują cześć maryjną nawet w tych urywkach, które przykładowo przytoczył P. David. Poszukiwania w samym kodeksie, w miejscach treścią cytatów biblijnych związanych z osobą Maryi, pozostały bez rezultatu. Oba przytoczenia urywków maryjnych Pisma św. pozbawione są rozwinięcia myśli maryjnej, świadczą

¹⁰⁹ Por.: W. Semkowicz, jw. s. 294—296; P. David: Un recueil de conférences monastiques irlandaises du VIII^e siècle. Notes sur le manuscrit 43 de la Bibliothèque du Chapitre de Cracovie. *Revue Benedictine* 49 (1937) 62—89.

tylko słowami Ewangelii o macierzyństwie Maryi z okazji pokłonu Mędrców i obecności w Kanie.¹¹⁰

Już na pierwszych kartach księgi widnieje zaklęcie przeciw złym czasom, piorunom i gradom, dwukrotnie wymieniające Maryję jako dziewiczą matkę Syna Bożego — słowami zaczerpniętymi z Symbolu Apostolskiego.

*Gloria a dextris tuis super nominandas fines nostras illa. Adjuro vos angelis tartarucis et angelis sathane qui grandinem et tempestatem prebere voluisti, per omne nomen et regnum Dei, per Jhesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum qui conceptus est de Spiritu sancto natus ex Maria virgine, passus ... Neque dicitis quia nemo vobis contradixisset et contradicerat. Contradicit vobis Deus Pater omnipotens, contradicit vobis Christus Filius Dei qui conceptus est de Spiritu sancto natus ex Maria virgine. Contradicit vobis...*¹¹¹

W konferencji o Mt IV, 18 na okres Epifanii wspomniane jest znane z Ewangelii oddanie Maryi św. Janowi w opiekę. Podkreślone zostało macierzystwo Boże Maryi i dziewictwo tak Maryi jak i Jana.

*...(e)idem commendavit dominus matrem suam ut virgo adjuvaret virginem.*¹¹²

Konferencja o Mt XXVIII podaje trzy racje, dla których ewangelisci więcej mówią o św. Marii Magdalenie niż o Matce Bożej, która ukazana jest tutaj w swym dziewiczym macierzyństwie Bożym i w swej obecności przy ukrzyżowaniu — jednak bez łyzy.

Plus commemorant evangeliste de Maria Magdalene quam de Maria mater Domini. Et hoc erat conveniens quia nemo habuit laborem de passione Domini quomodo Maria Magdalene... Mater Domini non sic habuit laborem de suo filio quia illa habuit trea que alia mater non habuit; habuit conceptione sine peccato, habuit partum sine dolore, et habuit suum filium crucifixum sine luctum.

Et alio modo dicunt tractatores quare plus commemorant de Maria Magdalene quam de matrem Domini. Quando cessaverunt opera carnalia Domino nostro, mater carnalis non dicitur. Nolebat Maria lugere filium suum quia sapiebat per Spiritum Sanctum quia impleverat illum filium suum regnaturum in celestibus post lavorem hujus vite.

*Et de altera causa iterum dicunt tractatores quare plus commemorant de Maria Magdalene, quia plus significat ad sensum quam mater Domini: Mater Domini significat sinagoga Judeorum; Maria autem Magdalene significat ecclesiam gentium...*¹¹³

I raz jeszcze, w króciutkich „traktatach ewangelicznych” czyli związanych wyjaśnieniach alegoryczno-moralnych o urywkach (capitula) ewan-

¹¹⁰ K. 22 a (konferencja o Epifanii): „Et inuenerunt infantem cum maria matre suam” (Mt II, 11). K. 101 a („Tractatus evangeliorum”) „Et erat ibi mater ihesus” (Io II, 1). — Rozwinięcie wskazuje, że trzy stągwie po trzy wiadra wyobrażają żyjących w czystości, a trzy stągwie po dwa wiadra, żyjących w małżeństwie.

¹¹¹ K. 1 i 2 v; P. David, jw. s. 64—65.

¹¹² K. 24—28; P. David, jw. s. 74.

¹¹³ K. 63; P. David, jw. s. 80.

gelii, przedstawiona jest Maryja, dana Janowi za matkę (duchową, choć tego wyraźnie nie powiedziano).

Johannes sanctissimus evangelista fuit... Ipse est cum requirent apostoli quisnam eorum major esset quem tenuit Dominus dicens: quiscumque non fuerit hic cethera. Ipse est qui super pectus Domini recubuit quem pre cetheris diligebat ihesus; huic et Maria matrem eius tradebat.¹¹⁴

KULT MATKI BOSKIEJ W POBOŻNOŚCI PRYWATNEJ.

Za podstawę źródłową służy „modlitewnik Gertrudy” ze słynnego kodeksu w Cividale, jedyny znany zabytek pobożności prywatnej XI w. mający związek z Polską.¹¹⁵

Zrąb kodeksu (k. 15-208) stanowi psalterz chórowy katedry trewirskiej, sporządzony za czasów arcybiskupa Egberta (984—993) przez pisarza Ruodprechta, zapewne w klasztorze Reichenau. Również dodane po psalterzu (k. 209—232) rękami z przełomu X/XI w. modlitwy powstały zapewne w Trewirze. Najmłodsza część kodeksu (k. 1—15 i przedłużenie w postaci marginaliów aż do k. 232) to kalendarz i zbiór modlitw Gertrudy, matki Piotra, z drugiej połowy XI wieku, ozdobiony pięcioma współczesnymi miniaturami bizantyńskimi.

H. V. Sauerland opierając się na imieniu Jaropełk, widniejącym na miniaturze pierwszej, przedstawiającej ruską parę książęcą i korzącą się przed św. Piotrem postać w koronie, wysunął hipotezę, iż modlitewnik powstał na dworze matki księcia Jaropełka († 1087), a żony Wielkiego Księcia Kijowskiego Izaśława-Dymitra († 1078), córki Miecysława II i Ryczezy Lotaryńskiej. Stanowisko krytyczne wobec tej hipotezy zajął W. Abraham w recenzji pracy Sauerlanda i Haseloffa, wskazując na razury imion w modlitwach czyli przeróbki i przystosowania modlitw cudzych, następnie na to, iż Jaropełk nie był nigdy jedynakiem, skoro przeżył go starszy brat Świętopełk, wreszcie minatury nie muszą być oryginalnym dziełem sztuki ruskiej, co twierdził Haseloff, skoro on sam osłabia swą tezę widząc pewne cechy zachodniego naśladownictwa sztuki bizantyńskiej.¹¹⁶

Dalsza dyskusja naukowa, której domagał się W. Abraham, poszła jednak zdecydowanie po linii hipotezy Sauerlanda. Przyjęli ją i rozbudowali: St. Kętrzyński, W. Semkowicz, Z. Kozłowska-Budkowa. Przyj-

¹¹⁴ K. 100 b; P. David, jw. s. 66—67.

¹¹⁵ Muzeum w Cividale (Północne Włochy), Codici sacri Nr 6, dawniej biblioteka kapitulna w Cividale Nr 136. — Opis: Mazzatinti: Inventarii dei Manoscritti delle biblioteche d'Italia. t. 3. Forli 1893, s. 164—165.

¹¹⁶ H. V. Sauerland, A. Haseloff: Das Psalter Erzbischofs Egberts von Trier codex Gertrudianus in Cividale. Trier 1901 s. 212 + 5 nlb + 62 tablice. Rec.: W. Abraham, *Kwartalnik Historyczny* XVI (1902) 90—101.

mują ją Ks. W. Meysztowicz i K. Górski.¹¹⁷ W świetle ich wypowiedzi losy modlitewnika Gertrudy przedstawiają się następująco:

Psalterz Egberta, nabyty lub zdobyty przez palatyna Ezzona, mogła przywieźć do Polski w roku 1013 jego córka Rycheza. Jej córka, otrzymawszy psalterz od matki, powiozła go ze sobą na Ruś, zawierając w roku 1043 małżeństwo z Izasławem. W czasie pierwszego wygnania z Kijowa (1068—1069) powstał zapewne kalendarz i zapiski w nim Polski dotyczące, a w czasie drugiego wygnania w latach 1078—1087, czyli między śmiercią Izasława a śmiercią Jaropełka, modlitwy i zdobiące je miniatury.

Po śmierci księżny Izasławowej (4 I 1108 r.) kodeks mógł wrócić do Polski w wianie jednej z księżniczek ruskich wychodzących na przełomie XI/XII wieku za mąż za Piastów. Z rąk Salomei hrabianki Berg, wdowy po Bolesławie Krzywoustym, miała otrzymać księgę ich córka, Księżniczka polska Gertruda, benedyktyнка w klasztorze wirtemburskim Zwiefalten (ok. 1138 r.). Tu wpisano do kalendarza nekrologia zmarłych z rodziny Salomei: hrabiów Berg i Vohburg-Giengen.

Po śmierci Gertrudy (7 V 1160) kodeks przeszedł zapewne na własność jej wujenki, żony Diepolda hrabiego Berg: Gizeli Andechs (stąd nekrologia rodziny Andechsów). Ta przekazała go bratanicy, Gertrudzie królowej węgierskiej, żonie Andrzeja II a siostrze św. Jadwigi Śląskiej. Po matce odziedziczyła psalterz św. Elżbieta Turynگیjska, królowna węgierska, i przekazała rękopis kapitule w Cividale w roku 1229, o czym świadczy zapiska na k. 8, pochodząca dopiero z przełomu XV/XVI wieku.

Dzieje modlitewnika Gertrudy odtworzone z dużym artyzmem przez mistrzów historii polskiej, są jednak w dużej mierze hipotetyczne. Hipotezą jest przejście kodeksu z Trewiru do Polski, identyfikacja księżny Izasławowej z Gertrudą i Jaropełka z Piotrem-jedynakiem, powrót kodeksu z Rusi do Polski i droga z Polski do Zwiefalten, a stamtąd do rąk św. Elżbiety.

Zarówno Ks. W. Meysztowicz jak i K. Górski widzą w Gertrudzie autorkę modlitewnika, a pierwszy także i pisarkę. Słuszniejsze jest ostrożne stanowisko Z. Kozłowskiej-Budkowej, która pręcej zgodziłaby się widzieć w Gertrudzie autorkę jednych a kompilatorkę drugich tekstów, niż pisarkę całości, bo pisarz najwyraźniej kopiował bezmyślnie i inna bliskoczesna ręka go poprawiała. Niestety wydawca poprawek tych

¹¹⁷ S. Kętrzyński: Gertruda (ok. 1025—1108), *Polski Słownik Biograficzny* VII (1949—1958) 405—406 [streszczenie zaginionej w roku 1944 pracy: *Codex Gertrudianus*]; W. Semkowicz, jw. s. 301—303; Z. Kozłowska-Budkowa, S. Kętrzyński: Gertruda (†1160), *Polski Słownik Biograficzny* VII (1949—1958) 406—407; V. Meysztowicz (wyd.): *Manuscriptum Gertrudae filiae Mesconis II Regis Poloniae Antemurale* II (1955) 103—157. Rec.: Z. Kozłowska-Budkowa, *Nasza Przeszłość* VI (1957) 379—384; K. Górski: *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Cz. I: 966—1795. Lublin 1962 s. 17—25.

niczym nie wyróżnił od tekstu pierwotnego, a i w innych wypadkach nie liczył się z wymogami ścisłości edytorskiej, co wykazała Z. Kozłowska-Budkowa zestawiając na próbę tekst Nr 21 Meysztowicza z tablicą 47 Sauerlanda-Haseloffa.

Mimo wszystkich tych znaków zapytania i braków modlitewnik Gertrudy zasługuje na przebadanie w swej jedynie dostępnej dla nas formie. Gdyby nawet nie był oryginalnym dziełem Piastówny, siostry Kazimierza Odnowiciela, czyli pierwszorzędnym źródłem do historii prywatnej pobożności maryjnej w Polsce XI wieku, stanowiłby przecież co najmniej cenną podstawę dla dociekań porównawczych, nawet ze swoim nieściśle oddanym tekstem.

Modlitewnikiem Gertrudy zajął się K. Górski charakteryzując ogólnie jego znaczenie i typ pobożności pod kątem dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Zajął się także jego modlitwami maryjnymi, cytując dwie z nich w ładnym literackim przekładzie polskim, inne wymieniając krótko. Osiągnięcia te nie czynią jednak zbyt cenną analizy dogmatycznej i historyczno-kultowej, ze względu na odmienny cel i metodę.¹¹⁸

Najpierw krótko zanalizowane zostaną modlitwy wzmiankujące tylko o Maryi. I tak: modlitwa Nr 5 powołuje się na wstawiennictwo świętej Maryi, wyznając wiarę w pośrednictwo łask. Modlitwa Nr 15 dołącza do poprzednich jeszcze motyw macierzyństwa Bożego. Modlitwa Nr 18 cześci macierzyństwo Boże w połączeniu ze wstawiennictwem i pośrednictwem łask. Modlitwa Nr 21 łączy pośrednictwo łask z zasługami świętej i niepokalanej dziewicy Maryi. Modlitwa Nr 37 to symbol nicejsko-konstantynopolitański, z artykułem wiary we wcielenie Syna Bożego z Maryi-Dziewicy. Modlitwa Nr 45 prosi świętą i zawsze dziewicę Maryję o wstawiennictwo za duszami zmarłych. Modlitwa Nr 54 wspomina dziewicze macierzyństwo Boże. Modlitwy 74 i 88 cześć pośrednictwo łask w oparciu o świętość Maryi.

(Nr 21) ... *Scrutator renum, in cuius mitissimo vultu corde nullum umquam natum est dolum, per eandem pietatem qua cunctos mortales, antiqui emot calliditate seductos, ad terram descenderas redempturus, et per merita sancte ac immaculate virginis Marie; cor famulę tuę N. fac mitę, eiusque sevitię in maximam converte mititiem.*

(Nr 45) ... *Sancta Maria perpetua virgo intercede pro animabus omnium fidelium defunctorum ad Dominum Deum nostrum.*

(Nr 74) ... *ut indulgentiam omnium peccatorum meorum, interveniente Sancta Maria cum istis et omnibus sanctis atque electis tuis, tribuas mihi; et miserere mei, creator meus, qui vivis et regnas.*¹¹⁹

¹¹⁸ K. Górski, jw. s. 21—23 nie dostrzegł kultu Wniebowzięcia który zaznacza się wyraźnie w kalendarzu; mylnie podaje numer modlitwy (maryjnej) 33; nie wykazał wzmianek o Maryi w modlitwach: 18, 37, 45 i 54.

¹¹⁹ Maryjne urywki cytowanych modlitw mieszczą się na następujących kartach rękopisu gertrudiańskiego, i stronach wydania W. Meysztowicza: Nr 5 — k. 6,

Cztery modlitwy „do świętej Maryi” zasługują bogactwem swej treści na szczególny rozbiór.

Modlitwa Nr 33 jest bardzo starym przykładem nabożeństwa pozdrawiającego (*Ave*) i radującego Maryję (*Gaude*).¹²⁰ Jako motywy kultu występują tu: świętość, macierzyństwo Boże, wieczyste dziewictwo, udział w odkupieniu, pośrednictwo łask, godność królewska.

*Ave sancta et gloriosa Dei genitrix Maria, gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu inter mulieribus et benedictus fructus ventris tui. Maria virgo semper letare, quę meruisti Cristum portare, cęli et terrę editorem quia de tuo (...) utero protulisti mundi salvatorem. Gaude sancta Maria Dei genitrix virgo, gaude quę gaudium ab angelo suscepisti, quando regem regum in tuo utero concepisti, gaude quę gaudium mundo protulisti. Ave spes nostra salus et Domina, quę meruisti portare regem cęlorum et dominum, et omni laude digna et omnibus hominibus merito adoranta ut mater Domini.*¹²¹

Modlitwa Nr 84 „do świętej Maryi za przyjaciela i samą siebie” ukazuje Maryję jako świętą, Bogarodzicę, zawsze dziewicę, niepokalaną, panią, pośredniczkę łask.

*Gloriosa Dei genitrix, virgo semper, Maria purissima, domina mea, unica spes mea, sola dulcedo mea, sancta solacio mea tota; post Deum in tua karitate maximam fiduciam habeo, quia nullus meis delictis valet succurre, sicut tu, quę ipsum doctorem misericordię immaculata portasti; ideo ad te confugio, et tibi tota devocione Petrum comendo, ut sit servus tuus et filii tui, Ihesu Christi: licet enim indignus sit, nullisque operibus promeruisset, tamen conditione, quia ab ipso creatus est, et eius precioso sanguine redemptus; iam prę cunctis mortalibus eum peccatorem cognosco; ideo ad tuam misericordiam confugio, eum commendo tibi ut per te glorificatus et purificatus ad gratiam tui pervenire valeat dulcissimi Filii. Domina, ne eum despicias neque abiicias, sed in quam fides tutissima, eum miserum suscipe, quę spes es omnium miserorum, et ad te confugientes benignissime suscipis.*¹²²

Modlitwa Nr 85 wokół czterech faktów historycznych z życia Maryi: Zwiastowanie, złożenie do żłóbka, ofiarowanie Dzieciątka w świątyni, obecność pod krzyżem, oraz czterech faktów apokryficznych: przewijanie (?) w kołysce, przysłuchiwanie się kazaniom Pana Jezusa, oglądanie zmartwychwstającego i wstępującego do nieba Syna Bożego, osnuwa cześć świętości, macierzyństwa Bożego, świętego i niepokalanego dziewictwa, godności królewskiej, współodkupicielki i pośredniczki łask.

s. 124; Nr 15 — k. 7 v, s. 127; Nr 18 — k. 8, s. 128; Nr 21 — k. 8 v, s. 129; Nr 37 — k. 13 v, s. 137; Nr 45 — k. 15, s. 139—140; Nr 54 — k. 18, s. 142—143; Nr 74 — k. 150 v, s. 148—149; Nr 88 — k. 223 v, s. 154. — Dla przykładu wyjątki z modlitw: Nr 21 (z uwzględnieniem poprawek Z. Kozłowski-Budkovej), Nr 45 i 71.

¹²⁰ G. G. Meersseman OP: *Der Hymnos Akathistos im Abendland. II. Gruss-Psalter, Gruss-Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien*. Freiburg (Schw.) 1960; spośród 19 modlitw na temat „Ave” podaje tylko jedną z XI w., na 13 modlitw typu „Gaude” jedynie dwie z XI w.

¹²¹ Modlitewnik Gertrudy k. 12 v—13, wyd. s. 136.

¹²² Tamże, k. 206, wyd. s. 151.

Ave Maria gratia plena Dominus tecum; quę es sola pulcherrima super solem, quę cuius speciem rex cęli et terrę concupivit; ave ab angelo salutata; ave obumbrata a Spiritu Sancto; ave pregnans Deum ave quę Filium Dei ex tuis visceribus meruisti generare; ave quę Filium Dei in cunabulis circumvixisti (?); ave quę Filium Dei in balneum misisti; ave quę Filium Dei in presepium declinasti; ave quę Filium Dei in templus presentasti; ave quę Filium Dei genuisti secundum carnem; ave quę Filium Dei audisti predicantem nostram salutem; ave gloriosa et nimis gloriosa; ave quę Filium Dei vidisti in cruce pro nostra redemptione suspensum; ave quę Filium Dei vidisti resurgentem a mortuis propter gloriam Patris; ave quę Dominum vidisti ad cęlos ascendentem cum illa carne quam a te sancta et immaculata virgine suscepit; ave Domina angelorum; ave Regina cęlorum; ave laus omnium sanctorum; ave exultatio iustorum; ave recuperatio perditorum; ave spes nostra; ave salus nostra; ave gloriosa Mater Domini, sancta Maria, laude dignissima, et a cunctis veneranda. Amen.¹²³

Ostatnia i najobszerniejsza modlitwa maryjna Nr 86 w wielomówstwie swoim zawiera nie mało tytułów czci maryjnej: świętość, wieczyste dziewictwo, wyniesienie ponad aniołów, pośrednictwo łask, władztwo nad całym światem, uczestnictwo w dziele Odkupienia, szczęśliwość niebiańska ponad innych świętych. Wreszcie w nawiązaniu do głosów anielskich zapowiadających w Betlejem pokój, znalazła się tu także prośba o pokój i jedność Kościoła — jakże zrozumiała w ustach katolickiej księżny państwa schizmatycznego.

Sancta Maria virgo perpetua; per dilectionem Filii Dei, qui te dilexit ut te exaltaret super choros angelorum, exaudi me et ora pro unico filio meo Petro.

Sancta Maria adiuva eum et intercede pro eo: ut liberet eum et custodiat eum Deus ab omni malo et ab omni periculo, et ab omnibus angustiis et tribulationibus.

Sancta Maria virgo virginum adiuva eum.

Sancta Maria, Domina et Regina totius orbis, adiuva.

Sancta Maria, spes miserorum, ora pro eo et adiuva eum nimis merentem et anxiantem.

Sancta Maria, benignissima consolatio ad te confugientium adiuva uem et ora pro peccatis et neglegentiis suis.

Sancta Maria exaudi queso me miseram ad te confugientem ut unicus filius meus sentiat tuum levamen qui ad tuum confugit auxilium.

Sancta et gloriosa, omniumque feminarum Deo dilectissima.

Te laudant omnes spiritus angelici quorum regem ex tuo puellari utero genuisti;

Te laudat Christi precursor cum omnibus patriarchis et prophetis, et innocentibus martiribus, ceterisque iustis quos Filius tuus in inferno visitavit et suę potentia divinitatis inde liberavit:

Tibi gratias agunt omnes sancti qui per gloriosam mortem Filii tui a perpetua morte erepti iam perfruunt felicitatem ęterne cęlestis patrię;

Te glorificat omnis creatura, quę Dei gratia preveniente et tua castitate pro-

¹²³ Tamże, k. 206—206 v, wyd. s. 151; K. Górski, jw. s. 21.

merente sola inter omnes et pro omnibus digna inventa es ut Deus ante secula natus a Deo Patre ex te ad redemptionem mundi nasceret in tempo et Panis Angelorum tuo lacte pasceretur, et quem totus non capit orbis tuo gremio collocaretur, et qui mundum continet tuis contineatur (visceribus), et dominator cęli et terre, per triginta spacium annorum ut Filius matri obedienter subderetur;

Omnipotentissima et oratrix excelsa nobilissima regina angelorum; dignum est enim ut ab omnibus lauderis qui tantis honoribus non solum preę mulieribus sed etiam preę omnibus angelis es sublimata; sicut angelicis pariter ac humanis laudibus magnificeris, meam exiguam devotionem in tua laude ne abhomineris, quia preter communem, quam omnis Filii tui creatura tibi debet, venerationem singularem tuę sanctitati servitatem gratiarumque refero actionem pro pietate singulari quam me indignam semper solebas consolari Quas tamen laudes tuę dignitati convenientes, quod obsequium, quas gratiarum actiones tibi valeo persolvere quę angelicas ipsas laudes premines dignitate? scilicet nullatenus valeam digne, gratias tibi ago devote; quę dum sim sordida, polluta, varisque viciis maculata, in omnibus necessitatibus et angustiis meis ad te clamantem tam pie, tam benigne dignata es adesse, ut non solum quod desiderabam tuę divine contrarium videretur voluntati, sed etiam a Filio tuo tales consolationes mihi frequenter inpetrasti, quales nec cogitare potui, desiderare presumpsi; et quis de tua pietate potest desperare, et de tua bonitate diffidere. cum omnium chisticolarum, indignissimę tantam pietatis dulcedinem dignata es ostendere? Inde confugio sub tuam protectionem et commendo in tuam fidem animam et corpus unici filii mei Petri, et omnes necessitates animę et corporis et omnes dolores et angustias cordis unici filii mei Petri et omnem vitam suam et finem vite suę, necnon quod sibi agendum aut cogitandum aut loquendum est, ut pie dirigatur secundum Filii tui voluntatem et peto te, summum efficac solatium omnium te querentium: ut solitam tuę pietatis gratiam inter presentis vite causus, precipue in hora exitus sui ex vita, adesse concedas; o virgo perhennis, o pulcherrima et intacta sponsa ęterni regis, o mater innupta creatoris, o mulier inter omnes benedicta, sola mente et corpore inviolata: obsecro te per tuam felicitatem, quam ut decet Dei matrem pre omnibus sanctis in cęlo possides, ut tuum famulum Petrum mente et corpore tibi subiectum, digneris tuo filio commendare: qui tibi nihil vult negare, quatenus ipse tuam laudabilem virginitatem in tantum dilexit ut te preę omnibus sibi in matrem eligeret, et illibatę decus virginitatis non violaret, quando de casto cubili ventris processit; pro tui honore et dilectione concedat sibi placidam humilitatem et veram equitatem, et dignetur eum tueri ab insidiis et temptationibus diaboli et omnium inimicorum visibilium et invisibilium, et ab omni inquinamento mentis et corporis, ab omni consensu et delectatione perpetrandi sceleris; et faciat Petrum, unicum filium meum in extremo agmine his associari, qui in castitate permanentes meruerunt in tuo obsequio ęternaliter letari. Scio, mi Domina, eum nimium indignum fecisse consortio qui famulant in ęterna patria; sed tamen non diffido; omne, quod vis, a filio tuo, potes impetrare, qui ideo carnem ex te sumpsit ut peccatores salvos faceret et vita ęterna donaret; ideo rogo te ut Petro prestetur tui causa venia quam et sua hexigunt merita, o parens nostri redemptoris, o spes et solatium humani generis, in cuius partu angeli pacem omnibus predicabant, quos prius indignando despiciebant, intercede pro pace et unitate ecclesie Sanctę, et pro populo christiano, et pro omni exercitu Petri unici filii mei, et pro omni familia suā, et pro ipso famulo tuo, pro

universarum incolumitate sanctarum reliquiarum, nec non pro omnibus ofensionibus et negligentis meis et Petri, et omnibus necessitatibus et periculis exercitus sui, atque pro omni populo christiano; quatenus tuo interventu desideria carnis vincere et diaboli laqueos pessimos evadere atque ad eternam vitam pervenire (possint) tuo interventu pro omnibus vivis atque defunctis, quos sacro sanguine Filii tui redemptos esse cognoscis; et fac ut omnes levamen sentiant qui se tuis precibus et meritis adiuvari desiderant.¹²⁴

Ukończona praca analityczna dostarcza dopiero tworzywa do skomponowania obrazu wczesnego kultu maryjnego w Polsce. Tej ogólnej charakterystyce poświęcony będzie cały rozdział następny.

CHARAKTERYSTYKA WCZESNEGO KULTU MARYJNEGO W POLSCE.

Poprzednie rozdziały miały za zadanie zaznajomić ze źródłami do dziejów kultu maryjnego w Polsce u progu chrześcijaństwa. Następnie w oparciu o dostępne źródła udokumentować dochowany do naszych czasów zasób formuł maryjnych, przeważnie nigdzie dotąd nie drukowanych, a jeśli drukowanych to trudno dostępnych. Wreszcie sumienną analizą poszczególnych tekstów wskazać zawarte w nich motywy czci maryjnej.

Z otrzymanego w ten sposób materiału należy obecnie stworzyć przejrzysty obraz wczesnego kultu Maryi w Polsce. Pomocne będą cztery pytania przewodnie: Jakie motywy kierowały ówczesnym kultem maryjnym? Jaka była hierarchia tych motywów? W jakim stopniu motywy te były teologicznie pogłębione? Czy widoczny jest w tym okresie rozwój kultu maryjnego?

K l a s y f i k a c j a m o t y w ó w.

Odpowiedź na pytanie pierwsze winna podać klasyfikację motywów kultu maryjnego, ustalonych w toku prac analitycznych. Podstawą klasyfikacji może być tomistyczna teoria kultu. Św. Tomasz kultem nazywał „cześć oddawaną komuś dla jego wzniosłości” i wyróżniał w przedmiocie kultu „tego, któremu kult jest oddawany” i „przyczynę kultu”. Kult staje się wielokrotny „jeśli w jednym człowieku jest wiele przyczyn kultu”.¹²⁵

Przyczyny kultu, których w jednym człowieku może być wiele, to właśnie motywy kultu jednej i tej samej Maryi, ale na wiele sposobów, według wielu aspektów jej wzniosłości. Wzniosłość Maryi może polegać

¹²⁴ Tamże, k. 206 v — 208 v, wyd. s. 151—153; K. G ó r s k i, jw. s. 21—22 (w wyjątkach).

¹²⁵ S. Th., p. 3, q. 25, a. 1 i. c., por. tamże a. 5 i. c.

na roli, jaką spełniła w jakimś zdarzeniu, albo na posiadanej doskonałości nadprzyrodzonej.

Zdarzenia rzeczywiście występowały jako tytuły do szczególnej czci Maryi i to dwojakie: autentyczne, czyli poświadczane Ewangeliami, których wartość historyczna nie ulega wątpliwości, oraz apokryficzne i legendarne, nie dające się historycznie udowodnić. Przykładem zdarzeń autentycznych jest zwiastowanie, złożenie Dzieciątka Jezus w żłobie, oczyszczenie Maryi. Przykładem zdarzeń apokryficznych i legendarnych może być kąpiel Dzieciątka Jezus, spotkanie ze zmartwychwstającym Panem Jezusem, obecność przy Wniebowstąpieniu.

W jeszcze bogatszym wyborze występowały doskonałości nadprzyrodzone jako motywy kultu Maryi; zarówno te, których prawdziwość została poświadczona nieomylnym autorytetem Kościoła w nauczaniu zwyczajnym czy nadzwyczajnym, jak i te, które tak wysokiej kwalifikacji nie miały. Motywami ściśle dogmatycznymi były wówczas: macierzyństwo Boże i dziewictwo. Niższy stopień pewności miały, występujące już wówczas motywy: wniebowzięcie, świętość, udział w Odkupieniu, pośrednictwo łask, godność królewska. Nie udało się napotkać jasnych i wyraźnych śladów kultu Poczęcia Maryi jako niepokalanego, oraz kultu duchowego macierzyństwa Maryi, poza osobą św. Jana Ewangelisty.

Motywy determinujące wczesny kult maryjny w Polsce należą więc do dwu grup: biograficznej i teologicznej. Co więcej, gdy są poznawane stanowią prawdy biograficzne i teologiczne (w tym ściśle dogmatyczne), potwierdzając zdanie św. Tomasza, że „kult wnosi świadectwo o czyjejs wzniosłości”.¹²⁶

H i e r a r c h i a m o t y w ó w.

Pytanie drugie, o hierarchię motywów, zmierza do ustalenia, które tytuły czci maryjnej dominowały nad innymi. Jako sprawdzian posłuży częstotliwość występowania: w ilu modlitwach czy innych tekstach występowały poszczególne przyczyny kultu.

W liturgii mszalnej kolejność układa się następująco: świętość, dziewictwo, macierzyństwo Boże, pośrednictwo, zdarzenia historyczne, wniebowzięcie, współdziałal w Odkupieniu, godność królewska.

W błogosławieństwach pontyfikalnych kolejność jest następująca: macierzyństwo Boże, dziewictwo, świętość, pośrednictwo, współdziałal w Odkupieniu, zdarzenia historyczne, wniebowzięcie, królewska godność.

W sakramentaliach motywy tworzą poniższy szereg: macierzyństwo Boże, dziewictwo, świętość, pośrednictwo, zdarzenia historyczne.

We fragmencie modlitwy chórowej występuje jeden tylko motyw kultu: macierzyństwo Boże.

¹²⁶ S. Th., p. 2—2, q. 103, a. 1 i c.

W konferencjach monastycznych na pierwszym miejscu czczono macierzyństwo Boże, na drugim dziewictwo, na trzecim zdarzenia historyczne.

W modlitewniku Gertrudy porządek układał się oryginalnie: pośrednictwo, świętość, dziewictwo, macierzyństwo Boże, królewska godność, współdziałanie w Odkupieniu, zdarzenia historyczne, wniebowzięcie, zdarzenia apokryficzne.

Ogółem, we wszystkich źródłach łącznie stwierdza się następującą hierarchię motywów: macierzyństwo Boże, dziewictwo, świętość, pośrednictwo, zdarzenia historyczne, współdziałanie w Odkupieniu, wniebowzięcie, królewska godność, zdarzenia apokryficzne.

Trudno przypisać stwierdzonej hierarchii motywów kultu Maryi znaczenie absolutne. Nie pozwala na to wyimkowość źródeł, które opatrnościowo przetrwały. Z pewnością jednak wolno otrzymane dane traktować jako zbliżone do rzeczywistości, świadczące co najmniej o tym, że takie właśnie motywy, w tych oto dziedzinach kultu publicznego lub prywatnego naprawdę wówczas występowały.

Zaufanie do otrzymanego rezultatu potwierdza zgodność co do czterech najczęstszych motywów, występujących we wszystkich grupach źródeł na czterech pierwszych miejscach, są nimi: macierzyństwo Boże, dziewictwo, świętość i pośrednictwo. A więc w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w Polsce Maryja jawiła się wierzącym przede wszystkim jako Bogurodzica, Dziewica, Święta, Pośredniczka i taką przede wszystkim była czczona. Jej kult był teologiczny, oparty o dogmaty wiary.

Teologia motywów kultu.

Odpowiadając na trzecie pytanie, o stopień rozwinięcia teologicznego racji kultu maryjnego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w Polsce, zachowamy kolejność częstotliwości występowania. W ten sposób widoczne się stanie, czy akcenty dominujące w ówczesnej pobożności maryjnej szły w parze z pogłębieniem teologicznym.

Macierzyństwo Boże, które najczęściej było czczone u progu chrześcijaństwa w Polsce, rozpałało dusze pobożnością maryjną na wiele sposobów ukazując Maryję zarówno w jej powiązaniach z Trójcą Św., jak i na tle ekonomii zbawienia. — Maryja w stosunku do Boga Ojca jest Oblubienicą.¹²⁷ Matką jest względem Boga, Słowa, Syna Bożego, Jednorodzonego, Stworzyciela, Bóstwa Najwyższego.¹²⁸ Duchowi Świętemu

¹²⁷ Por. teksty przy odsyłaczach 78 i 124.

¹²⁸ Por. teksty przy odsyłaczach: Matka Boga — 21, 31, 37, 39, 46, 47, 55, 58, 69, 70, 71, 76, 77, 80, 81, 82, 86, 87, 94, 121, 122, 123; Matka Słowa — 25, 73, 75; Matka Syna Bożego — 37, 69, 73, 75, 77, 85, 111, 123, 124; Matka Jednorodzonego — 39, 77, 79, 100, 103, 111; Matka Stworzyciela — 124; Z której zrodziło się Bóstwo Najwyższego — 92.

zawdzięcza swe macierzyństwo.¹²⁹ — Maryja jest Matką Pana naszego i Króla, Dawcy Zbawienia i Światłości, Jezusa, Chrystusa, Nauczyciela Miłosierdzia.¹³⁰ — Relacja Maryi do Ducha Świętego ma powiązanie z jej dziewictwem, a Macierzyństwo Maryi wkomponowane w dzieje Zbawienia wiąże się ze współudziałem w Odkupieniu świata, a i z godnością królewską. Lecz o tym będzie mowa niżej.

Dziewictwo Maryi występowało w całej gamie sformułowań. Najprostsze to nazwa Dziewica, nadawana Maryi bez bliższego określenia.¹³¹ Więcej mówiące były tytuły: zawsze dziewica, dziewica wieczysta.¹³² Powiązanie dziewictwa z macierzyństwem, stanowi przejście do precyzyjnych ujęć dziewictwa przed porodem, dziewictwa w porodzie i dziewictwa po porodzie Syna Bożego.¹³³ Doskonałość dziewictwa Maryi czczona była w tytułach Dziewicy niepokalanej, nietkniętej. Matki nienaruszonej, tej która czystość ślubowała.¹³⁴ — Dziewictwo Maryi otaczane było kultem w bardzo ścisłym powiązaniu z jej Bożym macierzyństwem; stosunkowo najrzadziej występował więc motyw dziewictwa po porodzie Syna Bożego.

Świętość zaznaczała się we wczesnym kulcie maryjnym najczęściej w postaci twierdzeń czy nazw: Błogosławiona, Święta, Najświętsza, Najbłogosławięsza, Chwalebna, Czcigodna.¹³⁵ Rzadziej spotkać można tytuły pogłębione teologicznie. Nie mniej w zakresie świętości pozytywnej biernej Maryja była czczona jako obdarzona łaską, umiłowana przez Boga.¹³⁶ W zakresie świętości pozytywnej czynnej czczono Maryję za jej cnoty: wiarę, miłość, mądrość, religijność, nabożność i pokorę.¹³⁷

¹²⁹ Por. teksty przy odsyłaczach: 26, 39, 75, 79, 111, 123.

¹³⁰ Por. teksty przy odsyłaczach: Matka Pana naszego — 29, 37, 74, 83, 92, 102, 111, 112, 113, 119, 121, 123; Matka Króla — 55, 121, 124; Matka Dawcy Zbawienia — 29, 42, 82, 121, 124; Matka Światłości — 39, 42, 48, 99; Matka Jezusa — 39, 72, 83, 95, 104, 106, 119; Matka Chrystusa — 72, 74, 106, 121; Matka Nauczyciela Miłosierdzia — 122.

¹³¹ Por. teksty przy odsyłaczach: 39, 42, 48, 72, 73, 74, 78, 83, 87, 88, 94, 104, 119, 124.

¹³² Por. teksty przy odsyłaczach: 26, 27, 29, 40, 41, 47, 49, 55, 57, 58, 76, 80, 82, 83, 99, 102, 119, 121, 124.

¹³³ Por. teksty przy odsyłaczach: Dziewica-Matka — 21, 25, 46, 70, 71, 76, 77, 79, 81, 88, 100, 111, 121, 124; Dziewica przed porodem — 21, 26, 29, 39, 42, 51, 71, 72, 74, 80, 106, 113; Dziewica w porodzie — 21, 29, 39, 42, 51, 69, 71, 74, 78, 82, 106, 111, 113, 124; Dziewica po porodzie — (21), 69, 80, 112.

¹³⁴ Por. teksty przy odsyłaczach: Dziewica niepokalana — 80, 119, 123; Dziewica nietknięta — 124; Matka nienaruszona, nienaruszone łono, niepokalana nosząca — 39, 82, 122; ślub czystości — 77, (124).

¹³⁵ Por. teksty przy odsyłaczach: Błogosławiona — 25, 26, 27, 29, 40, 41, 49, 51, 55, 57, 58, 72, 76, 78, 79, 81, 82, 94, 104, 124; Święta — 21, 31, 37, 55, 86, 102, 119, 121, 123, 124 i w rubrykach passim; Najświętsza — 70, 78, 80, 87, 88; Najbłogosławięsza — 70, 77, 87; Chwalebna — 39, 42, 58, 69, 72, 77, 122, 123, 124; Czcigodna — 40, 123.

¹³⁶ Por. teksty przy odsyłaczach: obdarzona łaską — 47, 121, 123, 124; umiłowana przez Boga — 124.

¹³⁷ Por. teksty przy odsyłaczach: wiara — 48; miłość — 99; mądrość — 48, religijność — 48; nabożność — 83; pokora — 21.

Czczono za jej godność i zasługi, prostotę serca i doskonałość obyczajów.¹³⁸ Świętość negatywna także znalazła swe odbicie, w aktach kultu Walczącej, Nienaruszonej, Niepokalanej, Najczystszej, Najpiękniejszej.¹³⁹ Przy słabym stosunkowo rozbudowaniu teologii świętości N.M.P. trudno się dziwić, że jej niepokalaność nie była wprost łączona z poczęciem, ale wiązała się z dziewictwem czy macierzyństwem. W tym ujęciu oznaczała ona w pierwszym rzędzie doskonałość dziewictwa Maryi, o czym była mowa wyżej, ale pośrednio także i świętość bez uszczerbku ze strony pożądlivości.

Pośrednictwo ściągnęło na Maryję różne tytuły: Nadzieja biednych, Ucieczka, Pocieszenie uciekających się, Ratunek zgubionych, Najwszechmocniejsza i wybitna Wstawienniczka (*Oratrix*).¹⁴⁰ Ten ostatni zwłaszcza tytuł przykuwa uwagę swą śmiałością. Występuje on w ostatniej z modlitw maryjnych Gertrudy za Piotra, którą można nazwać małą „summą” pośrednictwa mariańskiego. Nie jest to bowiem zwrot przypadkowy, skoro uzasadniają go inne jeszcze zdania tejże modlitwy: „polecaj (Piotra) Twemu Synowi, który niczego nie chce Ci odmówić” i „wszystko, czego chcesz, u Syna swego możesz wyjednać”.¹⁴¹

Jako główny akt pośrednictwa czczone było Wstawiennictwo Maryi, lecz i inne akty były w kulcie wspomniane: polecenie Synowi, czynienie Bogu miłymi darów ludzkich, niesienie radości światu, wspieranie, dawanie wzoru pokory.¹⁴²

Przedmiot pośrednictwa, czyli skutki wstawiennictwa Maryi chwalone w kulcie, są tak wszechstronne, że w inny tylko sposób wyrażają przekonanie o jej „wszechmocy”. Proszono za żywych i umarłych.¹⁴³ Dla żywych błagano o pomoc i ochronę w ogólności,¹⁴⁴ ale także i o pewne szczególne łaski. Te łaski konkretne, to zarówno obrona przed wrogami ziemskimi,¹⁴⁵ jak i szereg łask nadprzyrodzonych. Proszono mianowicie o odpuszczenie grzechów i łaskę, o pomoc w pokusach i dobre życie.

¹³⁸ Por. teksty przy odsyłaczach: godność — 21, 99, 121, 123, 124; zasługi — 47, 55, 58, 72, 77, 119, 121, 124; prostota serca — 48; doskonałość obyczajów — 48.

¹³⁹ Por. teksty przy odsyłaczach: Walcząca — 73; Nienaruszona — 124; Niepokalana — 80, 119, 122, 123; Najczystsza — 122; Najpiękniejsza — 123.

¹⁴⁰ Por. teksty przy odsyłaczach: Nadzieja — 122, 123, 124; Ucieczka — 122, 124; Pocieszenie — 124; Ratunek — 123; Najwszechmocniejsza — 124.

¹⁴¹ Modlitewnik Gertrudy k. 207: „Omnipotentissima et oratrix excelsa”; k. 208: „digneris tuo filio commendare; qui tibi nihil vult negare”; k. 208 v: „omne quod vis, a filio tuo, potes inpetrare”.

¹⁴² Por. teksty przy odsyłaczach: Wstawiennictwo — 27, 31, 41, 46, 49, 55, 57, 58, 69, 75, 81, 83, 86, 99, 102, 119, 124; polecenie — 42, 88, 124; czynienie miłymi darów — 41, 57; radość — 124; wspieranie — 124; wzór (forma) pokory — 21.

¹⁴³ Por. tekst przy odsyłaczu 119.

¹⁴⁴ Por. teksty przy odsyłaczach: pomoc — 49, 58, 80, 94, 102, 119, 124; ochrona — 27, 46, 48, 61, 69, 82, 124.

¹⁴⁵ Por. teksty przy odsyłaczach: 69, 87, 124.

o cnoty i dary Ducha Świętego, o nagrodę za zasługi i o dobrą śmierć, o wieczne zbawienie i wzrost pokoju wiecznego.¹⁴⁶ Po jednym razie trafiły się prośby: o zmiękczenie czyjegoś (a może własnego?) serca, o pokój i jedność Kościoła.¹⁴⁷

Wszystkie te świadectwa dowodzą wiary we wszechpośrednictwo łask Maryi, chociaż nie *de facto* to jednak *de iure*. Maryja w ich świetle może wyjednać każdą łaskę, chociaż brak twierdzeń, że rzeczywiście każda łaska spływająca na ludzi jest przez jej wstawiennictwo wyjednana.

Zdarzenia historyczne, których Maryja jest bohaterką i za które odbiera cześć, układają się w krótki zarys biograficzny: pochodzenie z pokolenia Abrahama i rodu królewskiego, poczęcie i narodzenie, zwiastowanie anielskie, nawiedzenie św. Elżbiety, sen św. Józefa, Narodzenie Syna Bożego, śpiew aniołów w Betlejem, oczyszczenie i ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni, ucieczka do Egiptu, przybycie wraz z „braćmi Pańskimi” do Jezusa nauczającego, obecność pod krzyżem, oddanie św. Janowi, śmierć.¹⁴⁸ Najczęściej występował motyw zwiastowania, potem narodzenia, wreszcie oczyszczenia i ofiarowania w świątyni, co jest zrozumiałe na tle obchodzenia tych świąt już w ówczesnym roku kościelnym.

Rola Maryi w Odkupieniu nie ograniczała się do pośrednictwa łask, czyli udziału w tzw. odkupieniu subiektywnym, o czym była mowa wyżej. Przeciwnie, już u progu chrześcijaństwa czczono w Polsce Maryję za jej wkład w dzieło Odkupienia obiektywnego. Maryja odbierała kult jako: Zbawienie świata, Zbawienie nasze, Odzyskanie zgubionych.¹⁴⁹ Ona narodziła się dla zbawienia wszystkich, otworzyła bramę nieba, przywróciła wieczną radość.¹⁵⁰ Jej dziewiczość oczyszcza rodzaj ludzki ze zmały zaciągniętej przez ułomną Ewę.¹⁵¹

Tak silne przekonanie o znaczeniu Maryi dla zbawienia ludzkości znajdowało oparcie nie w obecności Maryi pod krzyżem, tam była tylko świadkiem,¹⁵² lecz w dogmacie macierzyństwa względem Zbawiciela. Czczono bowiem Maryję jako Matkę Odkupiciela, Dawcy życia, Zbawi-

¹⁴⁶ Por. teksty przy odsyłaczach: odpuszczenie grzechów — 31, 55, 58, 75, 31, 119, 122, 123, 124; łaska — 70, 75, 77, 99; pomoc w pokusach — 55, 124; dobre życie — 55, 122, 124; cnoty — 124; dary Ducha Świętego — 86; nagroda zasług — 124; dobra śmierć — 124; zbawienie — 55, 57, 69, 77, 78, 83, 88, 99, 124; wzrost pokoju — 87.

¹⁴⁷ Por. teksty przy odsyłaczach: 119 i 124.

¹⁴⁸ Por. teksty przy odsyłaczach: pochodzenie — 21, 48; poczęcie — 92; narodzenie — 48, 86, 87, 88; zwiastowanie — 21, 70, 71, 72, 74, 106; nawiedzenie — 65; sen Józefa — 95; Boże Narodzenie — 65; śpiew aniołów — 124; oczyszczenie i ofiarowanie — 21, 69, 104; ucieczka — 63; Maryja i „bracia Pańscy” — 64; Golgota — 113, 123; oddanie św. Janowi — 112, 114; śmierć — 37.

¹⁴⁹ Por. teksty przy odsyłaczach: 55, 121, 124.

¹⁵⁰ Por. teksty przy odsyłaczach: narodzenie — 94; brama nieba — 77, 80; radość — 88.

¹⁵¹ Por. tekst przy odsyłaczu 73.

¹⁵² Por. tekst przy odsyłaczu 124.

ciela.¹⁵³ Wcielenie z Maryi miało na celu potwierdzenie „daru błogosławieństwa”, uczynienie „synami błogosławieństwa”, zbawienie grzeszników.¹⁵⁴ Krew Syna Maryi oczyszcza, lecz, odkupuje; owocu Maryi kosztuje się na zbawienie, jej poród stanowi zaproszenie do dziedzictwa.¹⁵⁵ Z Maryi wyszło Zbawienie i Odkupienie, jej dziękują święci Starego Testamentu za uwolnienie przez Jezusa z otchłani, a inni za zbawienie przez śmierć Syna.¹⁵⁶ Nawet ówczesny kult poczęcia Maryi miał swoje uzasadnienie w tym, że z niej pochodzi prawdziwe zbawienie i wieczne odkupienie.¹⁵⁷

Wniebowzięcie Maryi, mimo specjalnego święta o najwyższym rycie, czczono kultem mało pogłębionym. Najczęściej mowa jest o Wniebowzięciu (*Assumptio*) bez bliższego określenia, że z duszą i z ciałem.¹⁵⁸ Raz tylko, w słynnej modlitwie *Veneranda* stwierdzona jest wolność Maryi od kajdan śmierci, chociaż rzeczywiście umarła.¹⁵⁹ Pięknie za to przedstawiona jest szczęśliwość, uwielbienie i wywyższenie Maryi w niebie.¹⁶⁰ — Brak precyzji teologicznej we wczesnym kulcie Wniebowzięcia naraża go na dwojaką interpretację: albo w każdym zwrocie o Wniebowzięciu Maryi dorozumiewać się wzięcia do nieba całej osoby, złożonej z duszy i z ciała, albo też dopatrywać się tu personifikacji samej duszy, skoro ciało wyraźnie nie zostało wymienione. Interpretacja pierwsza, zgodna z orzeczeniem dogmatycznym, ma za sobą przede wszystkim nazwę „Wniebowzięcie” (*assumptio*), nie stosowaną do innych świętych, obecnych w niebie tylko z duszą, następnie orację *Veneranda*, wreszcie szereg legend o Przejściu Maryi, świadczących jak je pojmowano. Druga interpretacja, zarzucająca naszym przodkom brak wyraźnej wiary w cielesność Wniebowzięcia, może się oprzeć na liście ps. Hieronima do Pauli i Eustochium,¹⁶¹ który jako reakcja na apokryfy podał prawdę w wątpliwość. Dopóki jednak, w konkretnym wypadku, nie wykaże się ulegania ideom ps. Hieronima, należy stać na stanowisku pierwszej interpretacji i tak właśnie, a nie inaczej trzeba rozumieć wczesny kult Wniebowzięcia w Polsce: już wówczas czczono Maryję jako wziętą do nieba z duszą i z ciałem.

Królewską godność Maryi otaczano kultem bardzo jasno i śmiało sformułowanym. Maryja Panią i Królową całego świata, posiada królestwo Chrystusa przez panowanie.¹⁶² Jest więc także Królową nieba i Aniołów,

¹⁵³ Por. teksty przy odsyłaczach: 29, 71, 82, 121, 124.

¹⁵⁴ Por. teksty przy odsyłaczach: 73, 77, 86, 88, 124.

¹⁵⁵ Por. teksty przy odsyłaczach: 21, 42, 124, 86, 78.

¹⁵⁶ Por. tekst przy odsyłaczu 124.

¹⁵⁷ Por. tekst przy odsyłaczu 92.

¹⁵⁸ Por. teksty przy odsyłaczach: 39, 40, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83.

¹⁵⁹ Por. tekst przy odsyłaczu 37.

¹⁶⁰ Por. teksty przy odsyłaczach: 40, 42, 76, 94, 124.

¹⁶¹ P. L. 30, 122—142.

¹⁶² Por. teksty przy odsyłaczach: 124 i 55.

Panią.¹⁶³ Ma także godność Królowej-Matki, gdyż poczęła, nosiła i zrodziła Króla.¹⁶⁴ Sama zresztą pochodzi z królewskiego rodu.¹⁶⁵

Wpływ apokryfów na wczesny kult maryjny w Polsce był bardzo niski. Ogranicza się do imienia matki Maryi — Anna, które zresztą czczone jest w Kościele do dziś.¹⁶⁶ Kilka zdarzeń nieewangelicznych w jednej z modlitw Gertrudy, to albo wpływ apokryfów, albo fantazja autorska, domyślająca się tego, co nie zostało powiedziane: spowijanie Jezuska w kołysce, obecność przy kazaniach Jezusowych, przy Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu.¹⁶⁷

Sumując wyniki badań nad pogłębieniem teologicznym motywów kultu Maryi w pierwszym okresie chrześcijaństwa w Polsce, można stwierdzić zasadniczą zbieżność między częstością i wartością teologiczną motywów. Zaznacza się to zwłaszcza w odniesieniu do macierzyństwa, dziewictwa, świętości, pośrednictwa i udziału w odkupieniu.

R o z w ó j k u l t u.

Pozostaje jeszcze odpowiedź na ostatnie pytanie: czy w badanym okresie widoczny jest rozwój kultu maryjnego?

Na pierwszy rzut oka, gdy się porówna konferencje monastyczne z VIII wieku z XI-o wiecznym modlitewnikiem Gertrudy, lub mało późniejszym benedykcyjonałem krakowskim czy mszałem gnieźnieńskim, rozwój jest uderzająco wielki. Lecz tego rodzaju wnioski z mechanicznego porównania źródeł byłby niemetodyczny.

Chcąc dojść do rezultatów zaufania godnych trzeba zwrócić uwagę na czas posługiwania się danym źródłem w Polsce i na różnice zachodzące między poszczególnymi rodzajami źródeł. I tak okaże się, że konferencje monastyczne z wieku VIII mogły służyć mnichom tyńceckim dopiero w połowie XI wieku, a więc perspektywa czasu wybitnie się zacieśnia, niewiele lub wcale nie przekraczając jednego stulecia gdy chodzi o najważniejsze źródła. Następnie inne są możliwości wyrazu czci maryjnej w ewangeliarzach, inne w mszałach, jeszcze inne w benedykcyjonałach, konferencjach monastycznych czy modlitewnikach prywatnych. Należy więc przeprowadzać porównania w ramach grup źródeł, a nie międzygrupowe.

Zastosowanie obu tych postulatów do rzeczywistości źródłowej w dziedzinie wczesnego kultu maryjnego w Polsce daje następujące rezultaty:

¹⁶³ Por. teksty przy odsyłaczach: K. nieba — 42, 78, 123; Królowa aniołów — 76, 77, 124; Pani — 121, 122, 123, 124.

¹⁶⁴ Por. teksty przy odsyłaczach: 121, 48, 124.

¹⁶⁵ Por. tekst przy odsyłaczu 48.

¹⁶⁶ Por. teksty przy odsyłaczach 92 i 94.

¹⁶⁷ Por. tekst przy odsyłaczu 123.

Wśród ewangeliarzy, najstarszy-gnieźnieński z IX/X wieku — na święto Narodzenia NMP podaje ewangelię o nawiedzeniu: Luc I, 39—47. Późniejsze ewangeliarze notują rodowód Jezusa Chrystusa: Mt I, 1—16. Czy można tu dopatrywać się rozwoju kultu? Niestety nie, bo ewangeliarz emmeramski z początku XII w. też notuje ewangelię o nawiedzeniu. Więc nie rozwój, lecz tylko ślad odmiennej tradycji wolno tu stwierdzić.

Konferencje monastyczne z VIII wieku przeznaczone były na okresy postne roku, a więc o Maryi mówiły tylko mimochodem i ubóstwo ich w motywy czci maryjnej nie może być uważane za charakterystyczne dla ich epoki. Używanie tych konferencji w Polsce, założmy, w czasach Aarona, nie dowodzi niczego o zakresie ówczesnego kultu maryjnego. — Innych źródeł tego typu do końca wieku XII w Polsce nie znamy. Żadnych więc wniosków na temat rozwoju czy dewolucji kultu maryjnego wysnuć tu nie można.

Sytuacja źródłowa jest nieco korzystniejsza, gdy chodzi o mszały. Są dwa, z XI i początku XII wieku. Mszał późniejszy (gnieźnieński) reprezentuje bogatszy kult maryjny. Ale czy to upoważnia do wniosku o rozwoju kultu? Napewno jeszcze nie. Bo trzeba zwrócić uwagę na to, że sakramentarz tyński zawiera zasadniczo kalendarz, kanon, oracje, sekrety i komplendy a niekiedy prefacje. Missale plenarium z Gniezna łączy natomiast w sobie prócz tego śpiewy gradualne, lekcjonarz, sekwencjarz i ewangeliarz. Zwłaszcza sekwencje przez swą formę poetycką zwiększyły wydatnie możliwości wyrażenia kultu maryjnego. Oba więc mszały są z tego powodu nieporównywalne i nie mogą dostarczyć pewnych przesłanek do wniosku o rozwoju kultu maryjnego.

Benedykcjonały są również dwa, z tego samego mniej więcej okresu. Krakowski z XI/XII wieku jest dużo bogatszy od wrocławskiego z XI i XII wieku. Ale i tu brak podstaw do wniosku o rozwoju kultu maryjnego, skoro kodeks wrocławski zawiera nie same tylko błogosławieństwa, jak krakowski, lecz i szereg innych obrzędów liturgicznych. Dlatego błogosławieństw jest mniej, ale nie musi to oznaczać nierozwinięcia lub zaniku czci maryjnej.

Formuły sakramentaliów w różnych kodeksach z XI i XII wieku wykazują tożsamość motywów kultu maryjnego, bez podstaw dla tezy o rozwoju.

Jedyny modlitewnik prywatny w kodeksie Gertrudy, z drugiej połowy XI wieku, zawiera bardzo wykształconą cześć Maryi, lecz jako jedyny pomnik w swoim rodzaju w Polsce tamtych wieków, nie uzasadnia wniosku o rozwoju.

A więc ponieważ wszystkie źródła świadczące o kulcie maryjnym w dwu pierwszych wiekach chrześcijaństwa w Polsce były w użyciu

mniej więcej jednocześnie i ponieważ jest ich zbyt mało, by można je pomiędzy sobą porównywać, brak podstaw dla metodycznie poprawnej oceny, czy kult maryjny w Polsce w badanym okresie rozwijał się, czy nie. — Może analogiczne badania nad rękopisami wieku XIII, których jest w Polsce znacznie więcej, rzuciłyby nieco światła i na zagadnienie rozwoju kultu maryjnego w poprzednich wiekach.

Cześć Maryi, jaką przedstawiają najstarsze nasze rękopisy, cechowała nie tylko duchowieństwo, mnichów i dwór, ale przenikała także zwykłych wiernych. Dowodzą tego badania nad przejawami kultu Matki Boskiej w piśmiennictwie polskim średniowiecznym. Stwierdzają one w najstarszej, sięgającej XIII wieku, pieśni polskiej „Bogurodzica” ten sam zestaw głównych motywów kultu: macierzyństwo, dziewictwo, świętość i pośrednictwo:

Bogurodzica dziewica, Bogiem sławiona Maryja,
U twego syna Gospodzina matko zwolena, Maryja,
Zyszczy nam, spuści nam. Kyrieieleison.

Ks. HENRYK GULBINOWICZ

ETYCZNE POGLĄDY ŚW. AMBROŻEGO NA DOBRA MATERIALNE I PRAWO WŁASNOŚCI

Różne oceny dóbr materialnych i prawa własności, płynące ze świata pogańskiego i żydowskiego, zmuszały przedstawicieli gmin chrześcijańskich do ujednoczenia tego problemu i podania wiernym, jasnych wskazań postępowania.

Św. Ambroży biskup Mediolanu, musiał również zająć się tym problemem. Nie poświęcił wprawdzie temu zagadnieniu specjalnego dzieła, lecz w jego spuściźnie piśmienniczej, znajdujemy wiele miejsc, gdzie zajmuje się tą kwestią.

W niniejszym artykule pragnę poruszyć kwestię etycznych poglądów św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności, jako jednego z ogniw budowanej przez niego doktryny moralnej.

Nim przejdę do naświetlenia zagadnienia, trzeba zaznaczyć, iż Biskup Mediolanu był przede wszystkim działaczem religijnym. Dostrzegamy to łatwo, kiedy zetkniemy się bliżej z jego wypowiedziami, które mają wybitnie moralno-parenetyczny charakter. Przeto nie można powiedzieć, by św. Ambroży był w takim samym stopniu działaczem społeczno-gospodarczym. Z racji zajmowanego stanowiska, musiał być głównym autorem rozwiązującym problemy, które niosło życie, zarówno w zakresie teoretycznym, jak i praktycznym. Dlatego pisma jego zawierają sporo wypowiedzi w których znajdujemy ocenę ówczesnych sposobów używania i zużywania dóbr materialnych. Zrozumiałe jest, że będą to oceny, mające charakter moralno religijny, a nie społeczno-ekonomiczny, czy prawny.

Wypowiedzi św. Ambrożego są jeszcze i dlatego ciekawe, ponieważ pochodzą od człowieka, który spotkał się osobiście z systemem społeczno-gospodarczym swojej epoki. Znał ten system doskonale jako potomek patrycjuszów rzymskich. W warunkach tego systemu wzrastał, a następnie w oparciu o ten system pełnił urząd namiestnika Ligurii i Emilii z siedzibą w Mediolanie. Rozumiał przeto doskonale św. Ambroży, że tak solidnie osiadłemu w dogodnych sobie warunkach systemowi, bronionemu tradycją i całym porządkiem prawnym, nie łatwo będzie przeciwstawić nowe tezy.

Pomimo jednak niesprzyjających okoliczności, św. Ambroży nieustępliwie głosił nowe poglądy na dobra materialne i prawo własności. Obrawszy metodę kształtowania przede wszystkim jednostki, przez nią wykazuje społeczeństwu w jakim stopniu chrześcijanin powinien korzystać z dóbr materialnych i rozumieć, jakie obowiązki ciążyą na własności.

Na początku niniejszego artykułu podam krótko rys omawianego zagadnienia w ujęciu prawa rzymskiego, a następnie zapoznamy się ze stanowiskiem starożytnego chrześcijaństwa wobec dóbr materialnych i prawa własności. Z kolei przejdę do przedstawienia doktryny św. Ambrozego w następującym porządku: pochodzenie i podział dóbr materialnych, ich ocena i przeznaczenie.

I. ZARYS PRAWNY ZAGADNIENIA DO CZASÓW ŚW. AMBROŻEGO

PRAWO RZYMSKIE WOBEC WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

Prawnicy rzymscy patrzą na własność prywatną, jako na instytucję odwieczną.¹ Według nich, prawo własności tworzy bezpośredni związek prawny osoby z rzeczą — *ius in rem*. Dlatego nauczali, że skoro jakaś rzecz prawnie należy do pewnej osoby, to wszyscy członkowie danej społeczności, powinni uznawać ten związek przynależności i nie naruszać go swoim postępowaniem. Na tej podstawie rzymskie *ius civile*, stało zdecydowanie na straży poszanowania własności prywatnej.²

Ponadto, prawo własności w ujęciu prawodawstwa rzymskiego, w omawianym przez nas okresie, dawało podmiotowi tego prawa, całkowitą władzę nad posiadaną rzeczą — *ius utendi et abutendi re tamquam sua*, a także nieograniczoną swobodę dysponowania nią — *ius disponendi*.³

Następnie, prawo rzymskie w przedmiocie stosunków własnościowych było zdecydowanie indywidualistyczne. Za podstawę służyło mu pojęcie wyłącznej i nieskrępowanej własności osobistej. Własność tak pojęta, dawała według interpretacji rzymskich jurystów tylko prawa, natomiast nie nakładała na właściciela żadnych obowiązków.⁴ Właściciel więc nad prawnie posiadanym przedmiotem miał władzę nieograniczoną i nikomu nie był obowiązany zdawać sprawozdania z dowolnego użycia własności.⁵

Powyższe zasady rzymskiego ujęcia prawa własności, były podstawą do uformowania się stosunków pomiędzy obywatelami w dziedzinie życia

¹ Pokrowskij J. A.: Historia prawa rzymskiego. Tłum.: H. Inśadowski. Lublin 1928, s. 63.

² Nitti F., *Le socialisme catholique*. Paris 1894, s. 50.

³ Pokrowskij J. A., jw. s. 60.

⁴ Ihering R.: *Geist des Römischen Rechts*. 6 Aufl. T. 1. Leipzig 1907 s. 326.

⁵ Borowski A.: Dwa poglądy na własność: starochrześcijański i współczesny mu pogański. *At. Kapł.*, 34 (1934) 368 n.

ekonomiczno-społeczny nie ze względu na osobę, lecz ze względu na rzecz. Posiadanie zaś rzeczy zamykało się całkowicie w kręgu uprawnień jej właściciela i nie stwarzało żadnych relacji społecznych. Każdy właściciel był pod względem posiadania rzeczy, odrębnym i niezależnym od kogokolwiek bytem. Bez zwracania więc uwagi na potrzeby innych ludzi, mógł on używać i zużywać swoją własność w sposób dowolny.

A więc dobra materialne, według rzymskiej teorii prawa własności, są dane podmiotowi posiadającemu je do absolutnej i nieograniczonej dyspozycji, z jednym tylko zastrzeżeniem, by własność była nabywana zgodnie z wymaganiami prawa pozytywnego, które określało dość szczegółowo tytuły i formalności posiadania.⁶

STANOWISKO STAROŻYTNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA WOBEK PRAWA WŁASNOŚCI

Chrześcijaństwo od początku swego istnienia, spotkało się z ukształtowanym przez prawo rzymskie pojęciem własności. Pogodzić się jednak z takim ujęciem zagadnienia nie chciało i nie mogło. Podobnie zresztą, jak w stosunku do władzy cesarskiej, tak i w stosunku do ustroju społeczno-ekonomicznego, chrześcijaństwo nie ustosunkowało się nigdy bezkrytycznie. Dlatego nie zgadzali się chrześcijanie z powszechnie panującym poglądem na prawo własności i w swoich środowiskach szukali nowych rozwiązań. Zwłaszcza nie godzili się z takim jego ujęciem ci, którzy stali na czele gmin i strzegli nie tylko czystości wiary i teorii etycznych, lecz także kładli nacisk na to, by postępowanie moralne członków Kościoła Chrystusowego, było zgodne z wyznawanymi zasadami.⁷ Zachowali oni pełną świadomość niesprawiedliwości ustroju, który ich otaczał i mieli poprawne pojęcie nakazów zawartych w Ewangelii. A nakazy te domagały się innego pojmowania własności i korzystania z dóbr materialnych niż to, które im proponowało prawo rzymskie.⁸

W owym czasie, gminy chrześcijańskie, podobnie zresztą jak i całe społeczeństwo pogańskie, składały się przeważnie z ludzi ubogich, nieco przedstawicieli warstwy średniej i nieznacznego procentu ludzi bogatych. Fakt jednak istnienia wśród wiernych dysproporcji majątkowej, gwałtownie domagał się rozwiązania problemu stosunku wyznawców *p r a w a m i ł o ś c i* do dóbr materialnych. Częste w owym czasie zabieranie głosu w tej materii przez pisarzy chrześcijańskich dowodzi, jak pilną była potrzeba uporządkowania sumień wyznawców Chrystusa w tej kwestii. Już w II wieku, spotykamy się z próbami podawania przez pisarzy kościelnych, najogólniejszych zasad w tym względzie.⁹

⁶ Borowski A., jw. s. 38.

⁷ Zywczyński M.: Poglądy chrześcijan IV wieku na nierówność majątkową w świecie. *Zycie i Myśl* 3 (1956) 39—47.

⁸ Zywczyński M., tamże.

⁹ Rodziński A.: Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku. Lublin 1960, s. 34 n.

Pierwsze poglądy starożytnego chrześcijaństwa na dobra materialne i prawo własności, formowały się pod wpływem różnych doktryn. Przede wszystkim czerpano ocenę dóbr materialnych i prawa własności z Ewangelii. Lecz u nawróconych z judaizmu, dochodziła też do głosu nauka zawarta w księgach Starego Testamentu, a dla nawróconych z pogaństwa, tradycje praw pogańskich. Z tych racji w poglądach na dobra materialne i prawo własności, panowały wśród wiernych dość zróżnicowane opinie. Jedni, których znawcy tamtych czasów nazywają optymistami, skłonni byli uważać bogactwo za narzędzie uswięcenia, za dowód opieki i nagrody udzielonej przez Boga za pobożne życie.¹⁰ Inni sądzili, że bogactwo jest grzechem. Skazuje bowiem z reguły, jeżeli nie *de iure*, to *de facto* na wiekuiłą zaturę. Była to grupa, którą nazwano pesymistami.¹¹ Znana jest ówczesnemu chrześcijaństwu także postawa wiernych realistyczna. Jest to pogląd umiarkowany, praktycznie najbardziej rozpowszechniony w gminach starożytnego chrześcijaństwa, który nakazywał patrzeć na dobra materialne, jako na czynnik konieczny do życia doczesnego, pochodzący od Boga. Uważali oni posiadanie dóbr materialnych za rzecz godziwą. Było to stanowisko najbliższe wypowiedziom Chrystusa i nauce Apostołów.¹² Postawa realistyczna, po bliższej analizie wskazuje na przedłużenie myśli i nauk zawartych w Torze i u Proroków S. T., którzy brali w obronę biednych i nie uważali dóbr materialnych za zło *in se*. Dlatego też nie nakazywali od nich uciekać, ani tym bardziej nimi gardzić. Sądzili, że posiadanie ich, nie stanowi samo przez się dostatecznej przyczyny, wiecznego potępienia. Przedstawiciele poglądu realistycznego żądali od tych, którzy posiadali dobra materialne, by czynili z nich dobry użytek, tzn. stosowali w praktyce codziennego życia nakazy miłości bliźniego podane przez Chrystusa.¹³

Jak wiemy, Chrystus Pan nie wymagał od wszystkich swoich wyznawców, wyrzeczenia się dóbr materialnych, lecz chciał, by oni umieli się nimi dzielić z prawdziwie potrzebującymi. Obiecał, że nie pozostawi bez nagrody nawet drobnej przysługi, uczynionej bliźniemu.¹⁴

Po krótkim zapoznaniu się ze stanowiskiem starożytnego chrześcijaństwa wobec dóbr materialnych i prawa własności widzimy, że miało ono swoją, nową koncepcję, która zasadniczo różniła się od ujęcia przez prawo rzymskie. Owe *novum* polegało na tym, że właściciel dóbr materialnych, nie mógł używać i zużywać swojej własności, bez zwracania uwagi na potrzeby bliźnich. Przykazanie miłości bliźniego zobowiązywało

¹⁰ Rodziński A., jw. s. 35.

¹¹ Rodziński A., jw. s. 35.

¹² 1 J 3, 17; 1 Tm 6, 8—9.

¹³ Mt 5, 7; 10, 42; Łk 6, 36.

¹⁴ Mt 25, 40; Rz 12, 13; Ef 4, 32.

go w sumieniu do liczenia się z rzeczywistymi potrzebami innych ludzi i spieszenia im z pomocą w miarę posiadanych możliwości.

II. POCHODZENIE DÓBR MATERIALNYCH

W poszukiwaniu źródeł pochodzenia dóbr materialnych, św. Ambroży przychyła się do ogólnie przyjętej przez chrześcijan opinii, która Pana Boga uważa za Stwórcę wszechrzeczy. Przyznanie Panu Bogu nadrzędnego pod każdym względem miejsca w życiu jednostki i społeczeństwa, znane było już w Starym Testamencie.¹⁵ Tę samą myśl znajdujemy w Ewangelii.¹⁶ Ojcowie Kościoła zaś uznali ją za organiczną zasadę nauki objawionej.¹⁷ Teocentryczną orientację spotykamy i w pismach św. Ambrożego. Sądzi on, że wszelki byt, który stworzony został przez Boga jest dobry. Najdoskonalszym zaś stworzeniem jest człowiek, który został uczyniony na obraz i podobieństwo Boże.¹⁸ Podkreśla mocno, że Bóg tylko człowiekowi okazał specjalną łaskę, czyniąc go dziedzicem wiecznej chwały stawiając go na czele wszystkich stworzeń.¹⁹ Człowiekowi też Stwórca oddał we władanie wszystkie bogactwa ziemi. Uczynił to w tym celu, by dzięki tym dobrom, człowiek nie odczuwał żadnych braków w swym życiu doczesnym. Dalej w swoich wypowiedziach św. Ambroży zaznacza, że zarówno bogactwa ziemi, jak i władza dana mu nad całym stworzeniem, ma dopomóc człowiekowi do łatwiejszego osiągnięcia swego celu ostatecznego.²⁰

¹⁵ Ambrosius: Hexaameron, lib. I, c. 5, 19. Migne P. L. 14, 131. „In principio, inquit, fecit Deus coelum et terram. Factus est ergo mundus, et coepit esse, qui non erat; Verbum autem Dei in principio erat, et erat semper. Sed etiam Angeli. Dominationes et Potestates, etsi aliquando coeperunt; erant tamen jam quando hic mundus est factus. Omnia namque creata et condita sunt, visibilia et invisibilia, sive Sedes, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates: Omnia, inquit, per ipsum facta sunt, et in ipsum creata sunt. (Col 1, 16)”.

¹⁶ Mt 25, 14; Łk 16, 12.

¹⁷ Clemens Rom.: Ad Cor. 5, 6. Irenaeus: Adversus haereses, V, 36, 2. Clemens Al.: Protrept., 122, 2; Paed., II, 36, 2.

¹⁸ Ambrosius: De Abraham, lib. II, c. 9. Migne P. L. 14, 486. „Et sunt alia aurea, alia argentea, quia omnis creatura Dei bona, et maxime hominis in terris praestantissima, quam honoravit Deus, ut inspiraret in faciem eius spiritum vitae, et omnibus praeficeret animantibus”.

¹⁹ Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep., 43, 10—11. Migne, P. L. 16, 1132. „Quid illa attexam, et quasi toto stadio te urgeam, quod hominem Deus divinae fecit consortem naturae, sicut in epistola Petri legimus (2 P 1, 4). Unde non immerito quidam ait: Cuius et genus sumus (Act 17, 28): dedit enim nobis de cognatione sua, et rationabilis scilicet naturae, ut quaeramus illud divinum, quod non longe est ab unoquoque nostrum, in quo et vivimus et sumus et movemur”.

²⁰ Tamże: „Cum itaque contulisset homini quod est gratiarum maximum, quasi charissimo et domestico animanti concessit ea, quae in hoc mundo sunt omnia (Gen 1, 28) ut nullius indigeret, quod esset necessarium vel ad vitam, vel ad bonam vitam. Quorum alia ministraret abundantia copiarum terrestrium ad voluptatis perfunctionem: alia cognitio secretorum coelestium, quae mentem inflammaret hominis amore et desiderio disciplinarum, per quas ad sublime illud divinorum penetrantium, ut et subjectas haberet omnes mundi opes, omnia volatilia, terrestria, etiam pisces, et usum maris, tamquam rex elementorum, ac sine labore, sine indi-

Jednak panowanie człowieka nad całym stworzeniem nie jest według św. Ambrożego całkowite i absolutne. Absolutnym bowiem władcą jest tylko Bóg. Człowiek zaś z woli Boga jest tylko użytkownikiem powierzonych sobie dóbr.²¹

Oprócz stwierdzenia, że człowiek jest tylko użytkownikiem dóbr materialnych, a nie absolutnym ich panem, znajdujemy w pismach św. Ambrożego dość szczegółowe wyjaśnienie, jakiego to rodzaju dobra, zostały powierzone człowiekowi, by mógł nimi włodarzyć.

Dobra, z których człowiek korzysta w swym życiu ziemskim, zostały podzielone przez św. Ambrożego, na trzy zasadnicze grupy: dobra duszy, dobra ciała i dobra zewnętrzne. Rozróżnia pomiędzy: „my”, „nasze”, oraz tym, co „około nas”. Przez „my”, rozumie św. Ambroży duszę ludzką i jej władze. Przez „nasze” — ciało i jego władze. Przez „około nas” — wszelkie dobra materialne, jak np. pieniądze, szaty itp.²²

Z powyższego rozróżnienia wynika, że dobra, które człowiek otrzymał od Boga są — ogólnie mówiąc — dwojakiego rodzaju. Jedne, otrzymał człowiek na swoją wyłączną własność, których nie może się nigdy całkowicie wyzbyc. Są to dobra, które zamyka św. Ambroży w określeniu „my” i „nasze”. Inne zaś dobra: „około nas” — *per se* z woli Stwórcy są przeznaczone dla wszystkich. Jednak, jak zobaczymy niżej, św. Ambroży sądzi, że nie wykluczają one pewnego podziału i wyłączności w posiadaniu i użytkowaniu.

Ogólne to zapoznanie się z myślami św. Ambrożego odnośnie pochodzenia dóbr materialnych wystarcza, byśmy mogli przejść do zasadniczego problemu, mianowicie oceny dóbr materialnych, jaką znajdujemy w jego pismach.

III. OCENA ETYCZNA DÓBR MATERIALNYCH

Św. Ambroży wychodzi z założenia, że źródłem wszelkiego dobra jest Bóg.²³ To twierdzenie pozwala mu wyciągnąć następujący wniosek, mianowicie, że wszystko, co pochodzi od Boga, jest dobre *in se*. Dobra ma-

gentia ad imitationem et similitudinem venerandi auctoris abundaret omnibus, atque in summa degeret copia, et vias sibi aperiret, gradusque admoveret, per quos ad coeli ascendat regnum”.

²¹ Ambrosius: Expositio Evang. sec. Luc., lib. VII, 245. Migne P. L. 15, 1764. „Facite vobis amicos de iniquo mammona” (Lc 16, 9): Ut largiendo pauperibus, angelorum nobis, caeterorumque sanctorum gratiam comparemus. Nec reprehenditur villicus, in quo discimus non ipsi esse domini, sed potius alienarum villici facultatum”.

²² Ambrosius: Hexaameron, lib. VI, c. 7, 42. Migne, P. L. 14, 258. „Attende, inquit, tibi soli (Deut 4, 9). Aliud enim sumus nos, aliud nostra, aliud quae circa nos sunt. Nos sumus, hoc est, anima et mens: nostra sunt corporis membra, et sensus eius: circa autem pecunia est, servi sunt et vitae istius apparatus”.

²³ Ambrosius: Expositio Evang. sec. Luc., lib. VII, 60. Migne P. L. 15, 1714. „Deus universalitate bonus, homo ex parte”.

terialne, jak wykazaliśmy wyżej, pochodzą od Boga, jako od Stwórcy wszechrzeczy. Przeto z natury swej, albo jak dziś powiedzielibyśmy metafizycznie, są one dobre.²⁴

Takie ujęcie zagadnienia wskazuje nam na fakt, że św. Ambroży w formułowaniu oceny dóbr materialnych, trzyma się wypowiedzi Pisma św.²⁵

Warto tu zaznaczyć, iż pomimo rozpowszechnionych w owym czasie nauk gnostyków i manichejczyków, św. Ambroży ich wpływom nie ulegał. Ale uznawał istnienie zła. Zło według niego nie jest czymś substancjalnym. Przez Boga nie zostało ono stworzone. Zło określa św. Ambroży jako: *boni indigentia*, albo: *non enim sunt mala nisi quae privantur bonis*.²⁶

Powracając do wypowiedzi św. Ambrożego odnośnie dóbr materialnych, sądzi on, że nie zawierają one w sobie żadnego przeciwieństwa do Najwyższego Dobra. Są one dobre *in se*, bo wyszły od Boga i odpowiadają temu przeznaczeniu, jakie Bóg im nadał. Naucza on bowiem, że nie ma rzeczy, nie ma bytu, bez wyraźnej przyczyny, w danym wypadku celu, dla którego został powołany do istnienia. Podkreśla mocno, że nic się nie dzieje przypadkowo, lecz wszystko ma sobie właściwą celowość. Ta zaś celowość czerpie swe źródło w najwyższej Mądrości samego Boga. Według św. Ambrożego harmonia i piękno, które człowiek widzi w świecie nie jest niczym innym, jak tylko dostrzegalnym dla oka i umysłu ludzkiego wyrazem doskonałego i tajemniczego porządku, właśnie owej celowości nadanej przez Boga. Na tak ukazanej celowości bytu, buduje św. Ambroży swoją teorię wartości dóbr materialnych.²⁷

W pismach św. Ambrożego, oprócz oceny ogólnej dóbr materialnych, znajdujemy także bardziej szczegółowe wypowiedzi, odnośnie omawianego zagadnienia.

Sądzi on, że dobra materialne np. w porównaniu z cnotą albo ze szczęśliwością wieczną, są niczym. Jest tak dlatego, ponieważ dobra materialne są z siebie czyli rozważane metafizycznie czymś moralnie obojętnym. Twierdzenie swoje św. Ambroży uzasadnia mówiąc, że w nadmiarze dóbr materialnych nie znajduje człowiek żadnej pomocy przy urodzeniu, ani też nie są one w stanie stanowić przeszkody w chwili śmierci. Bez okrycia

²⁴ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. III, c. IV, 28. Migne P. L. 16, 153. „...omnia enim fecit Deus bona valde”...

²⁵ 1 Tm 4, 4: „Wszelkie stworzenie Boże dobre jest”.

²⁶ Ambrosius: De Isaac et anima, lib. I, VII, 60. Migne P. L. 14, 525. „Quid ergo est malitia, nisi boni indigentia... Ergo indigentia boni malitia est, et definitione boni malitia deprehenditur, quoniam per disciplinam boni malum reperitur”.

²⁷ Ambrosius: De excessu fratris sui Satyri, lib. II — de fide resurrectionis, 55. Migne P. L. 16, 1329.

bowiem na ten świat przychodzimy i bez doczesnego dziedzictwa jesteśmy grzebani.²⁸

A więc dobra materialne jako takie, nie są w stanie przyczynić się przez sam fakt ich posiadania przez właściciela, do tym łatwiejszego osiągnięcia celu ostatecznego.²⁹ To dość silne akcentowanie przez św. Ambrożego, znikomej wartości dóbr materialnych, staje się zrozumiałe, jeżeli zważymy, że autor nasz żyje w społeczności, gdzie ocenia się wartość człowieka, według posiadanych przez niego pieniędzy. Pogański sposób wartościowania człowieka, pomimo istnienia już od niemal czterech wieków chrześcijaństwa, był jeszcze szeroko rozpowszechniony i utrzymywał się stary zwyczaj, w oparciu o który sądzono, iż nikt nie jest godny urzędu, jak tylko bogaty.³⁰ Powszechnie sądzono wówczas, że bogactwa są zaszczytem i umysły większości zdjęte były podziwem dla ludzi mających.³¹ Św. Ambroży walcząc ze stanem rzeczy niezgodnym z zasadami moralności chrześcijańskiej, ukazywał właściwy sposób patrzenia na dobra materialne. *Suave est igitur non pecuniae, sed gratiae studere.*³²

W dalszych wypowiedziach, odnośnie oceny etycznej dóbr materialnych, znajdujemy zdania św. Ambrożego, w których mówi on, że dobra materialne, mogą także być pomocą człowiekowi w dążeniu do celu ostatecznego. Autor sądzi, że wszelkie dobra doczesne, a więc nie tylko te, które są nam nieodzownie potrzebne do życia codziennego, ale także i te, które zostały nagromadzone przez człowieka w formie bogactw, mogą służyć celom moralnie dobrym. W nich św. Ambroży znajduje nawet miejsce na cnotę.³³ Ponieważ dobra materialne mogą być okazją do uzyskania zasługi, dlatego św. Ambroży, każe w nich dostrzegać swoiste piękno. Bogactwa według św. Ambrożego są moralnie dobre i piękne wówczas,

²⁸ Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep. II, 15. Migne P. L. 16, 883. „Quid enim in hoc mundo prosunt divitiarum superflua; cum in iis et nulla adjumenta nascendi sint, nec impedimenta moriendi? Nam et sine integumento in hoc mundo nascimur, et sine viatico discedimus, sine hereditate sepelimur”.

²⁹ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. II, c. 4, 15. Migne, P. L. 16, 107. „Nullum ergo adminiculum praestant, divitiae ad vitam beatam”.

³⁰ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. II, s. 26, 129. Migne P. L. 16, 137. „Caeterum ita incubuerunt mores hominum admiratione divitiarum, ut nemo nisi dives honore dignus putetur. Neque hic recens usus: sed iam dudum, quod peius est, inolevit hoc vitium humanis mentibus”.

³¹ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. II, c. 21, 108. Migne P. L. 16, 132. „Suave est igitur non pecuniae, sed gratiae studere. Verum hoc malum iam dudum: humanis influxit mentibus, ut pecunia honori sit, et animi hominum divitiarum admiratione capiantur”.

³² Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. II, c. 21, 108. Migne P. L. 16, 132.

³³ Ambrosius: Epistolarum classis I. Ep. 63, 92. Migne P. L. 16, 1214. „Sed nec ipsae divitiae vituperabiles. Denique redemptio animae viri, divitiae eius (Prov 13, 8) quoniam qui pauperi donat redimit animam suam. Est ergo et his materialibus divitiis virtuti locus”.

³⁴ Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep. II, 26. Migne P. L. 16, 886. „Pulchritudo divitiarum non in sacculis divitum, sed in alimentis pauperum est. In illis infirmis et egenis melius opes lucent. Discant itaque pecuniosi non sua, sed ea quae sunt Christi, quaerere: ut illos et Christus requirat, ut illis sua largiatur”.

gdy je właściciel udostępnia ubogim i potrzebującym. Piękno zaś to ginie bezpowrotnie, jeżeli bezproduktywnie spoczywają one „w sakwach bogaczy”.³⁴ Bogactwa zatrzymywane sobie, gromadzone w celach egoistycznego zbytku, a nie udostępniane prawdziwie potrzebującym, stają się dla właściciela ciężarem i przeszkodą w zdobyciu celu ostatecznego. Ma bowiem właściciel dzięki posiadanym majątnościom, możliwość leczenia ran, zadawanych bliźniemu przez nędzę, ma możliwość przez pomoc wyświadczoną człowiekowi, przynosić ulgę i radość samemu Chrystusowi Panu.³⁵

Patrząc na dobra materialne z punktu nadprzyrodzonego, św. Ambroży ukazuje nam dwa źródła, z którego one czerpią swoją dobroć. Pierwsze — to fakt pochodzenia ich od Boga Stworzyciela. Drugie zaś źródło dobroci zależy już od człowieka, gdy on korzysta z nich zgodnie z przykazaniem miłości bliźniego.

Jeżeli zaś na dobra materialne patrzymy z punktu przyrodzonego, to według św. Ambrożego, mają one również swoją niezaprzeczną wartość. Z woli Boga służą one przede wszystkim potrzebom doczesnym człowieka, umożliwiając mu jego codzienną egzystencję.³⁶ Te zaś dobra materialne, które są nagromadzone jako bogactwa, przez sam fakt posiadania ich, wprawdzie właściciel nie staje się lepszym, ani godniejszym, lecz może znaleźć uznanie u ludzi mądrych, gdy potrafi z nich umiarkowanie korzystać, unikając nieuporządkowanego zbytku i gardząc możliwościami używania doczesnych rozkoszy. Wypowiedź swą konkluduje św. Ambroży stwierdzeniem, że w bogactwach częściej jednak znajduje się okazja do grzechu, niż cnoty.³⁷

IV. PRZEZNACZENIE DÓBR MATERIALNYCH

Obecnie przechodzimy do bliższego zapoznania się z nauką św. Ambrożego odnośnie przeznaczenia dóbr materialnych. Analiza tych wypowiedzi pozwoli nam zrozumieć, jak św. Ambroży ujmował prawo jednostki do dóbr materialnych, oraz jakie zdaniem jego ciążyły obowiązki społeczne na człowieku, posiadającym dobra doczesne.

Z zacytowanych wyżej wypowiedzi św. Ambrożego dowiedzieliśmy się, że Bóg wszystkie dobra materialne oddał człowiekowi, by on nimi odpowiednio władał. Samo jednak powierzenie przez Boga dóbr ma-

³⁴ Ambrosius: *Epistolarum classis I*, Ep. XLI, 13. Migne P. L. 16, 1117. „...ita et divitiae oneri sunt, si his uti nescia, si non aspergas iis Christi odorem. Si vero alas pauperes, laves, eorum vulnera, illuivimque detergas; tersisti utique pedes Christi”.

³⁶ Ambrosius: jw. odsyłacz 19.

³⁷ Ambrosius: *De Spiritu Sancto*, lib. III, s. 17, 118. Migne P. L. 16, 805. „Nam etsi in abundantia copiarum continenter vixisse laudandum est: tamen in divitiis et amoenitatibus frequentior tentationis illecebra est”.

terialnych, jeszcze nie rozwiązuje kwestii ich podziału i używania. W zakres tego zagadnienia wchodzi wolność działania ludzkiego.

Słusznie podkreśla Giet,³⁸ iż łatwiej ta sprawa przedstawia się u zwierząt. One w używaniu dóbr materialnych kierują się instynktem, który wyznacza im celowe, ale i jednokierunkowe działanie. Sama zaś natura, troszczy się o ich codzienne potrzeby. Owoce, których zwierzętom dostarcza przyroda, przeznaczone są na ich wspólny użytek. Dlatego np. z tego samego pastwiska może korzystać zarówno stado owiec, jak i stado koni. Tylko człowiek jest tą istotą na ziemi, która umie korzystać aktualnie z dóbr materialnych i jednocześnie chce pewne z nich posiadać na własność.

Blizsze wyjaśnienie tego zagadnienia podaje św. Ambroży w dostosowanej do potrzeb i ideologii chrześcijańskiej przeróbce dzieła Cyncerona, *De officiis*. Św. Ambroży pracę swoją nazwał: *De officiis ministrorum*. Pisał ją, gdy był już kilkanaście lat biskupem.³⁹ W dziele tym znajdujemy ciekawą interpretację jednej z zasad sprawiedliwości, którą przyjmowali strożytni. Głosiła ona, że w dobrach publicznych, powinno się widzieć własność ogólną, a w dobrach prywatnych, własność danej jednostki. Św. Ambroży nie zgadza się z tą zasadą, ponieważ według niego, jest ona niezgodna z tym, co nam mówi natura. W rozumieniu św. Ambrożego natura wszystko w nadmiarze daje do wspólnego użytku. Według niego, Bóg stworzył dobra materialne w tym celu, by wszystkim ludziom zapewnić dostateczne utrzymanie. Poucza dalej, że ziemia ma być wspólną własnością wszystkich. Wreszcie konkluduje św. Ambroży powyższe wypowiedzi ciekawym stwierdzeniem: „natura stworzyła wspólne prawo własności, uzurpacja zaś wytworzyła własność prywatną”.⁴⁰

Ks. M. Żywczyński zauważa, że ten sposób argumentacji św. Ambrożego, często wywoływał żywą dyskusję wśród pisarzy katolickich. „Bo przecież wynika z niej jasno, że według tego Ojca Kościoła prawo własności nie pochodzi z prawa natury. A nie można powiedzieć, że Ambroży powtórzył tylko bezkrytycznie myśli Cyncerona. Ten ostatni pisał istotnie, że własność prywatna nie pochodzi z natury, (*De officiis* I, 7: *sunt autem privata nulla natura*), lecz powstała na drodze pierwot-

³⁸ Giet S.: Les bonnes de la terre, leur destinatione, leur usage d'apres saint Basile. *Economie et Humanisme* 18 (1945) 219 n.

³⁹ Duden F. H.: *The Life* II s. 694—95.

⁴⁰ Ambrosius: *De officiis ministrorum*, lib. I, c. 28, 132. Migne P. L. 16, 62. „Deinde formam justitiae putaverunt, ut quis communia id est, publica pro publicis habeat, privata pro suis. Ne hoc quidem secundum naturam, natura enim omnia omnibus communis profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia ut pastus omnibus communis esset. et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum”.

nego zajęcia pustkowi (*vetere occupatione ut qui quendam in vacua venerunt*) lub na drodze wojny (*ut qui bello potiti sunt*), lub na drodze prawa, układów, urodzenia czy przypadku (*lege, pactione, conditione, sorte*), ale ten, komu już dostało się coś z tego, co kiedyś z natury było wspólne, niech to posiada, i gdyby ktoś inny pragnął to odebrać, ten pogwałci prawo społeczności ludzkiej. Ambroży nie powtarza tego ostatniego wywodu, jest bardziej zwięzły i bardziej radykalny”.^{40a}

Wypowiedź św. Ambrożego, którą spotkaliśmy w *De officiis ministrorum*, nie jest sporadyczna. Podobne stwierdzenie znajdujemy w kazaniu o Izraelicie Nabocie: „Nie z twego dajesz biedakowi, lecz zwracasz mu z tego, co jest jego, to co bowiem wspólne na użytek wszystkich jest dane, to sobie uzurpujesz, ziemia należy do wszystkich nie do bogatych”.⁴¹ W *Expositio in ps. 118* czytamy: „Bóg chciał, by ziemia była posiadłością wszystkich ludzi i owocami służyła wszystkim, lecz chciwość rozdała prawo własności”.⁴²

Z zacytowanych wyżej wypowiedzi św. Ambrożego wynika, iż z natury istnieje wspólność dóbr. Sądzi on, że stan ten rzeczywiście istniał przed grzechem pierworodnym. Jednak wskutek grzechu pierworodnego, wspólność dóbr materialnych stała się niemożliwa, ponieważ obudziła się w człowieku pod wpływem chciwości, nieumiarkowana żądza posiadania. I dlatego po grzechu pierworodnym dobro jednostki domaga się istnienia pewnej własności prywatnej.⁴³

Św. Ambroży w oparciu o naukę objawioną, godzi się z faktem posiadania przez człowieka prywatnej własności. Lecz według niego, posiadana przez jednostkę własność nie może być używana bez ograniczenia. Nakłada on na własność pewne obowiązki, które według niego, wynikają z woli Stwórcy i z prawa natury.

Człowiek powołany został wolą Stwórcy do życia w społeczności. Przeto w życiu codziennym nie może zachowywać się tak, jak np. zachowuje się pszczoła, która żyje tylko życiem własnego gniazda, a jest jej zupełnie obojętne, co dzieje się w sąsiednim ulu.⁴⁴ Do natury człowieka należy, powiada św. Ambroży, by wchodził on w styczność z otoczeniem, aby wobec bliźnich wyjawiał swe potrzeby i przy ich pomocy je zaspakajał. Trzeba też, by jednostka otrzymująca pomoc od społeczeństwa,

^{40a} Żywczyński M., jw.

⁴¹ Ambrosius: De Nabuthe Jezraelita, c. 12, 53. Migne P. L. 14, 747. „Non de tua largiris pauperi, sed de suo reddis. Quod enim commune est in omnium usum datum, tu solus usurpas. Omnium est terra, non divitum”.

⁴² Ambrosius: Expositio in ps. 118, sermo VIII, 22. Migne P. L. 15, 1303. „Deus terram hanc possessionem omnium hominum voluerit esse communem et fructibus omnibus ministrare, sed avaritia possessionum iura distribuit”.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Giet S.: Les idées et l'actions sociales de S. Basil. Paris 1941, s. 22 n.

okazywała temu społeczeństwu należne zainteresowanie i miłość. Jest to bowiem głęboka potrzeba jednostki, płynąca z poczucia wspólności natury ludzkiej. Św. Ambroży przyjmuje naukę głoszoną przez Stoików, którzy nauczali, że ludzie przychodzą na świat z poczuciem wspólności natury, by dzięki temu poczuciu mogli być sobie bardziej użyteczni. Św. Ambroży sądzi, że Stoicy natchnieniem do tego rodzaju ujęcia zagadnienia zaczerpnęli z Biblii.⁴⁵

Przyjmując czynnik społeczności natury ludzkiej, św. Ambroży uzasadnia przezeń społeczny charakter używania dóbr materialnych. Według niego, społeczny charakter własności jest ścisłym odpowiednikiem społecznej natury człowieka. W ten sposób obydwie czynniki przejawiające się w zagadnieniu prawa własności, tzn. posiadanie na sposób jednostkowy i używanie na sposób społeczny mają swoje odbicie w naturze człowieka.

Dalszym zagadnieniem, które domaga się rozpatrzenia — to pytanie — jak ma wyglądać według niego owe posiadanie na sposób jednostkowy, a używanie na sposób społeczny dóbr materialnych.

Punktem wyjścia będzie dla nas zaznajomienie się z poglądami św. Ambrożego na człowieka. Najwięcej wiadomości odnośnie tej kwestii znajdziemy w jego pismach egzegetycznych.

Wiemy już, że cały wszechświat wg nauki św. Ambrożego został stworzony przez Boga z niczego.⁴⁶ Aktem stwórczym powołał też Bóg do życia człowieka, jako jedność duchowo-cieleśną, uczynioną na obraz i podobieństwo swoje.⁴⁷ Ze względu na swoje antyariańskie nastawienie, św. Ambroży bardzo ściśle rozróżnia między „Obrazem” — *imago Dei*, a „na podobieństwo Boże” — *ad imaginem Dei*. Obrazem Bożym, istotowo równym Bogu jest tylko Syn Boży, Jezus Chrystus. Człowiek natomiast nigdy nie stanie się równy Bogu, ale tylko Jemu podobny.⁴⁸ W dalszym dowodzeniu św. Ambroży wyraźnie zaznacza, że podmiotem tego podobieństwa jest tylko dusza ludzka.⁴⁹ Natomiast gdy chodzi o ciało człowieka, zostało ono utworzone z mułu ziemi na wzór zwierzęcia i z nim dzieli „niskie” rysy.⁵⁰ Po dokonaniu powyższej analizy autor w następu-

⁴⁵ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. III, c. 3, 19. Migne, P. L. 16, 150. „Unde quam grave est ut detrahamus aliquid ei, cui nos compati oportet: et qui debemus consortium ministerii, et fraudi et noxae ad omnem astringit humanitatem, ut alter alteri tanquam unius partes corporis invicem deferamus. Nec detrahendum quidquam putemus, cum nascimur ut consentiant membra membris et alterum alteri adhaereat, et obsequantur sibi mutuo ministerio”.

⁴⁶ Ambrosius: Hexaameron, lib. I, c. 5, 19. Migne P. L. 14, 131. Por. odnośnik 15.

⁴⁷ Ambrosius: De fuga saeculi, 2, 11. Migne P. L. 14, 574. „...ut primo culpam fugiamus inductione animi, conformes ad imaginem Dei”.

⁴⁸ Ambrosius: Hexaameron, lib. VI, c. 7, 41. Migne P. L. 14, 257.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

jący sposób określa człowieka: *Homo enim definitur animal vivum, mortale, rationale*.⁵¹ Opisując dalej człowieka św. Ambroży stwierdza, iż w tej jedności duchowo-cieleśnej, ciało podlega władzy duszy, która rządzi nim przez swoje władze.⁵² Dusza, którą stworzył Bóg na obraz i podobieństwo swoje, jest podstawą wyniesienia człowieka ponad inne byty stworzone widzialne. W niej tkwi cała godność ludzkiej osoby.⁵³ Dowodzi dalej św. Ambroży, że człowiek godność swoją może pomnażać dzięki władzom duszy. Bowiem dzięki nim człowiek zdolny jest do zdobycia cnoty, która w oczach Boga, duszę człowieka czyni jeszcze piękniejszą.⁵⁴ Człowiek jest koroną wszystkich bytów materialnych, bo dla niego Bóg je powołał do istnienia.⁵⁵ Bóg stwarzając je kierował się potrzebami człowieka i przygotował mu wszystko, co według nieskończonej mądrości Jego, mogło być mu potrzebne do bytowania na ziemi. Wszystkie przeto byty niższe od człowieka, według nauki św. Ambrożego, mają charakter służebny w stosunku do człowieka, którego to Stwórca uczynił swoim przyjacielem.⁵⁶ Zajmując się dalej tym zagadnieniem, św. Ambroży posługuje się porównaniem zaczerpniętym z współczesnej sobie rzeczywistości. Świat według niego jest stadionem, na którym ma człowiek dokonać swojego biegu do wieczności. Inicjatorem owych biegów jest sam Bóg. Toteż przygotował zawodnikowi wszystko, co jest koniecznie potrzebne do ich poprawnego odbycia. Nie zapomniał też Stwórca o nagrodach za dobre wyczyny. Są nimi owoce ziemi i blaski nieba. Pierwszych zawodnicy mają używać w życiu doczesnym, drugie — przypominają o istnieniu życia wiecznego. I kiedy wszystko Bóg przygotował, wprowadził na stadion zawodnika, któremu ukazał wszystko, oddał nad całością władanie i polecił mu używać tych dóbr tak, by zdobyć palmę pierwszeństwa, tzn. osiągnąć cel ostateczny.⁵⁷

A więc według św. Ambrożego, człowiek jest włodarzem wszelkiego stworzenia widzialnego, dzięki temu, że jest istotą rozumną i wolną, jednością duchowo-cieleśną, która posiada odpowiednie warunki doskonalenia swej osobowości, by w ten sposób osiągnąć właściwy sobie cel ostateczny.

Ważną pomocą do osiągnięcia owego celu ostatecznego są byty materialne, z których wolno korzystać człowiekowi tak, by dzięki nim utrzymać się przy życiu doczesnym, następnie pomnażać w sobie siły fizyczne potrzebne do pełnienia zadań ziemskich, co więcej w oparciu o dobra

⁵¹ Tamże.

⁵² Ambrosius: Hexaameron, lib. VI, s. 7, 39. Migne, P. L. 14., 256.

⁵³ Ambrosius: Hexaameron, lib. VI, c. 7, 41. Migne, P. L. 14, 257.

⁵⁴ Ambrosius: Expositio in Lucam. lib. I, 31. Migne, P. L. 15, 1546.

⁵⁵ Ambrosius: Epistolarum classis I. Ep. 43, 1. Migne, P. L. 16, 1129.

⁵⁶ Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep. 43, 3. Migne, P. L. 16, 1130.

⁵⁷ Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep. 43, 4. Migne, P. L. 16, 1130.

materialne, nie stając się ich niewolnikiem, powinien człowiek doskonalić swoją osobowość i w ten sposób przybliżyć się do celu wyznaczonego mu przez Stwórcę.

A więc posiadane dobra materialne, upoważniają właściciela do korzystania z nich w pierwszej kolejności w celu zaspokojenia swoich potrzeb osobistych i najbliższych sobie. Św. Ambroży poucza, by uwzględniane też były potrzeby rzeczywiste bliźniego. W tym zestawieniu potrzeb, równorzędna potrzeba właściciela dóbr materialnych, ma pierwszeństwo przed taką samą potrzebą bliźniego, któremu należy pomóc. Ale potrzeba właściciela dóbr materialnych ustępuje przed wyższą, czyli bardziej konieczną potrzebą bliźniego.⁵⁸

Na tym polega według nauki św. Ambrożego posiadanie dóbr materialnych na sposób jednostkowy.

Widzimy, że św. Ambroży godzi się z faktem posiadania przez człowieka prywatnej własności, lecz nakłada na nią ograniczenia, które jak już wspomnieliśmy wyżej, według św. Ambrożego wynikają z woli Stwórcy i także z prawa naturalnego.

W dziele: *De officiis ministrorum*,⁵⁹ wyraźnie przemawia nasz autor za uwzględnieniem w prawie własności dobra publicznego, tudzież za przewagą idei *communis aequitatis*.⁶⁰ Zajmując charakterystyczne stanowisko w tej kwestii św. Ambroży powiada, iż mniejszą jest zbrodnią kradzież na szkodę posiadającego, jak nie udzielenie proszącemu tego, co jest mu nieodzownie potrzebne, mimo posiadanego nadmiaru.⁶¹ Komentując słowa Ewangelii: „Biada wam bogacze, bo macie pociechę waszą”,⁶² stwierdza, że chociaż w zasobach pieniężnych i bogactwach wiele jest pońęt dla złoczyńców, to jednak po większej części są tam także pobudki do cnót. Nie tych bowiem bogaczy potępia Pan, którzy posiadają nadmierne dobra, lecz tych, którzy nie umieją ich zgodnie z nakazami Ewangelii używać.⁶³ Uważa ich św. Ambroży za przestępców tym bardziej, iż będąc winni Bogu dzięki za to, co odeń otrzymali, bezużytecznie ukrywają to, co zostało przeznaczone na wspólny użytek. Nie posiadanie, lecz

⁵⁸ Ambrosius: Liber de Nabuthe Iezraelita, lib. V, c. 21—24. Migne, P. L. 14, 789.

⁵⁹ Migne, P. L. 16.

⁶⁰ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 24, 115. Migne, P. L. 16, 57. „...secundum justitiam, quae suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat”...

⁶¹ Ambrosius: Sermo de temp., 64, cytuję za Caro L.: Praca, własność i bogactwo w nauce chrześcijańskiej. *At. Kapł.* 20 (1927) 329 n.

⁶² Łk 6, 24.

⁶³ Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep. 58 69. Migne P. L. 16, 1739. „Licet in pecuniariis copiis multa sint lenocinia delictorum, plerique tamen sunt etiam incentiva virtutum. Quamquam virtus subsidia non requirat, et commendatior sit collatio pauperis quam divitis liberalitas, tamen non eos qui habeant divitias, sed eos qui uti his nesciant, sententiae coelestis auctoritate condemnat”.

przywiązanie uczucia do dóbr ziemskich jest grzechem i złem.⁶⁴ Nie ma więc sprzeczności między samym bogactwem, a służeniem Bogu. Jest natomiast sprzeczność między służeniem Bogu i służeniem mamonie.⁶⁵ Wyjaśniając w dalszym ciągu to zagadnienie św. Ambroży myśli swoje ilustruje przykładem zaczerpniętym z Dziejów Apostolskich.⁶⁶ Ukaranie Ananiasza i Safiry przez św. Piotra było potępieniem nie chęci zatrzymania części pieniędzy uzyskanych ze sprzedaży prywatnej własności, bo to im zawsze wolno było uczynić, lecz przywiązania do mamony i służenia jej, które kazało posunąć się im aż do obłudy i fałszu.⁶⁷

Według św. Ambrożego więc, zasadniczym wykroczeniem przeciwko Bogu i prawu natury, jest przeświadczenie właściciela dóbr doczesnych o absolutnym, wyłącznym i nienaruszalnym jego prawie do posiadanej własności, podczas gdy z woli Boga i prawa natury dobra te są przeznaczone na wspólny użytek. Autor nasz godzi się z tym, że właściciel ma pierwszeństwo w zaspokajaniu wszystkich swoich potrzeb. Lecz poucza, że sprawiedliwość nakazuje mu, by zbywającymi dobrami służył bliźnim. Wychodząc z założenia, iż dobra materialne są przeznaczone do wspólnego użytku, św. Ambroży nie zostawia w spokoju człowieka, który sądzi, że zatrzymując swoją własność i nie czyniąc z powodu niej nikomu wyraźnej krzywdy, wolny jest od wszelkiej powinności. Według św. Ambrożego, godziwe nabycie prawa własności, jakim jest np. *Occupatio* — „zajęcie”, nie usprawiedliwia egoistycznego stosunku do dóbr materialnych. Zajęcie dóbr wolnych jest tytułem nabycia prawa własności, lecz sądzi, że to jeszcze nie upoważnia do egoistycznego korzystania z nich. Przez to, że dobro staje się własnością jednostki, nie znaczy, że zostało ono raz na zawsze wyłączone od przeznaczenia do wspólnego używania, gdy zajdzie ku temu wyraźna potrzeba.

W takim ujęciu prawa własności, uwydatnia się zasadnicze stanowisko św. Ambrożego wobec rzymskiego *ius utendi et abutendi*, prawa głoszącego użycie dóbr materialnych w wyłącznej służbie jednostki posiadającej je, bez uwzględniania potrzeb i celów społecznych.

Widzimy, że wymagania postawione przez św. Ambrożego współczesnym nie zgadzały się z rozpowszechnionym poglądem na prawo własności w IV wieku. Jego nauka zmierza wyraźnie w kierunku reformy życia chrześcijańskiego. Wielkich właścicieli, których majątki powstawały najczęściej drogą *utendi et abutendi*, obciąża św. Ambroży nowymi obowiązkami. Wskazuje wyraźnie na potrzebę ograniczania w sobie dążności

⁶⁴ *Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep. 58, 69. Migne P. L. 16, 1740, „Ita hic dives crimosior, qui vel Deo referre gratiam de eo debuit quod accepit, nec census ad communem usum datum sine usu abdere, defossisque terrae incubare thesauris. Non census igitur, sed affectus in crimine est”.*

⁶⁵ *Łk 16, 13.*

⁶⁶ *Dz Ap 5, 4.*

⁶⁷ *Caro L. jw. s. 330.*

do bogacenia się, do powiększenia zasobów materialnych o charakterze stałym. Gromadzenie takie musiało z konieczności prowadzić przeważnie do teauuryzacji dóbr, możliwości bowiem inwestowania ich w ramach ówczesnego ustroju gospodarczego, jak stwierdza Rostovtzeff,⁶⁸ były niewielkie, ponieważ kapitalizm IV wieku ma jeszcze formę dość prymitywną. Podobne stanowisko zajmuje Giet.⁶⁹ Stąd bogactwa zmierzały siłą naturalnych okoliczności do teauuryzacji, stwarzając odpowiednie podłoże lichwie. Dlatego św. Ambroży wskazuje współczesnym sobie godziwe wykorzystanie bogactw. Zdawał sobie sprawę Biskup Mediolanu, że od wieków ukształtowane przekonanie w psychice ludzkiej, wyrosłe na zasadzie *ius utendi et abutendi*, nie da się łatwo wykorzeńić. Wiedział też, że nagłymi posunięciami i burzliwymi żądaniem, chociażby one były poparte najtrafniejszymi argumentami, nie uda się natychmiast wyrównać. długim szeregiem wieków wytworzonych różnic społecznych. Dlatego wyznawcom Chrystusa podaje nie tylko ogólne pouczenia etyczne odnośnie prawa własności, lecz udziela też szczegółowych pouczeń moralnych odnośnie tego zagadnienia.

Głosząc, że wszystkie dobra ziemskie pochodzą od Boga, że Stwórca dał je całemu rodzajowi ludzkiemu do wspólnego użytku, stawia wyraźnie zasadę, ograniczenia zakresu posiadania na rzecz idei *communis aequitatis*. Jednak wobec istniejących warunków społeczno-gospodarczych, praktycznie, na codzień domaga się św. Ambroży przede wszystkim dwóch rzeczy:

- a. udzielania wszystkim pożyczek tak pieniężnych, jak i konsumpcyjnych bezprocentowo;
- b. dawania potrzebującym jałmużny.

BEZPROCENTOWE UDZIELANIE POŻYCZEK

Pożyczki bezprocentowe miały uzdrowić do pewnego stopnia istniejącą zasadę rzymskiego prawa własności i usunąć zgubne społecznie i gospodarczo zjawisko lichwy.

W stosunkach społeczno-gospodarczych Imperium Rzymskiego w IV wieku istniał szeroko rozpowszechniony zwyczaj udzielania pożyczek pieniężnych i poza pieniężnych, dokonywany w celu zaspokojenia potrzeb konsumpcyjnych ludzi pochodzących z warstw niższych. Kiedy nie wystarczyły im własne zasoby pochodzące z nieruchomości, względnie z otrzymywanego wynagrodzenia za pracę, uciekano się do pożyczek, dokonując ich u jednostek gospodarczo silniejszych.

Zajmując się tym zagadnieniem, tak w owym czasie powszechnym,

⁶⁸ Rostovtzeff M.: Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich. Leipzig 1929. Piotrowicz L.: Dzieje Rzymskie. Warszawa 1936.

⁶⁹ Giet S.: Les bonnes de la terre, jw. s. 221.

św. Ambroży wyraźnie powiada, że nie tylko lichwiarskie, ale także umiarkowane oprocentowanie kapitałów pieniężnych, oddanych drugiemu, czy też żądanie wynagrodzenia za pożyczki udzielone w naturaliach, są to czyny, które należy kwalifikować jako nadużycia od strony gospodarczej, a przede wszystkim jako zło moralne, niezgodne z prawem miłości bliźniego. Na wielu miejscach przestrzega św. Ambroży wiernych przed chciwością, ponieważ ta wada decydująco wpływa na osłabienie sprawiedliwości. Nie da się chciwość żadną miarą pogodzić ze sprawiedliwością, bo jakże może być sprawiedliwy ten, który pragnie wyrwać bliźniemu to, czego dla siebie szuka.⁷⁰ Ona też według św. Ambrożego jest przyczyną, że nawet cnota męstwa zostaje pokonana, kiedy człowiek ulega żądzy zysku.⁷¹ Zauważa dalej, że chciwość w skutkach swoich stęplia uczucia najbardziej ludzkie. Wywraca sądy tak dalece, że za pobożność uważa się korzyść, a pieniąż jako zapłatę pobożności. Autor szczęśliwym nazywa człowieka, który potrafił usunąć z serca swego chciwość, korzeń wszelkich wad.⁷²

Bardzo ostro występuje św. Ambroży nie tylko przeciwko chciwcom lecz także przeciwko tym, którzy w sposób egoistyczny korzystają z dóbr materialnych, zapominając o ich przeznaczeniu. „Bogacze, ściany ubieracie, a obnażacie ludzi. Woła przed domem twoim ubogi, a ty przemyśliwasz nad tym, jakimi marmurami masz twoje posadzki przyozdobić; o chleb błaga, a koń twój złoto zębami gryzie. I rozkoszujesz się kosztownymi ozdobami, gdy inni jeść co nie mają. Jakież sąś ściągasz bogaczowi na siebie! Lud łaknie, a ty spichlerze twoje zamykasz, narzekasz, a ty perły przebierasz”.⁷³ Z powyższej wypowiedzi wynika na jakie to dobra wskazywał św. Ambroży potępiając chciwość i egoizm. Była to ta kategoria dóbr, które żadną miarą nie dadzą się określić jako *necessaria vitae*, ani nawet jako *necessaria status*. Te zaś dobra, które nie dadzą się zamknąć w pojęciu *necessaria vitae* i *necessaria status*, według powszechnej opinii Ojców Kościoła, nie należą już do właściciela, lecz powinny być rozdane ubogim i potrzebującym. Zatrzymywanie tych dóbr, które w języku teo-

⁷⁰ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 28, 137. Migne P. L. 16, 63. „Quomodo enim potest justus esse, qui studet eripere alteri quod sibi quaerat”.

⁷¹ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, s. 29, 192. Migne P. L. 16, 80. „Nihil enim tam contrarium fortitudini, quam lucro vinci”.

⁷² Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep. 2, 15. Migne P. L. 16, 883. „Quam beatus qui radicem vitiorum resicare potuerit avaritiam! Is profecto stateram hanc non reformidabit. Avaritia enim plerumque sensus hebetat humanos, et pervertit opiniones (1 Tm 6, 10): ut quaestum pietatem putent, et pecuniam quasi mercedem prudentiae”.

⁷³ Ambrosius: Liber de Nabuthe Jesraelita, c. 12, 56. Migne P. L. 14, 748. „Parietes vestitis, nudatis homines. Clamat ante domum tuam nudus, et negligis: clamat homo nudus, et tu sollicitus es quibus marmoribus pavimenta tua vestias. Pecuniam pauper quaerit, et non habet: panem postulat homo, et equus tuus aurum sub dentibus mandit”.

logicznym nazywają się *bona superflua*, podciąga św. Ambroży pod taką samą winę, jak kradzież.⁷⁴ Dlatego ilekroć ktoś zatrzymuje tego rodzaju dobra dla siebie, a nie rozdaje ubogim, grzeszy nie tylko przeciwko cnotcie miłości bliźniego, lecz także przeciw sprawiedliwości. Moralność chrześcijańska w samym zatrzymaniu tych dóbr widziała nadużycie i grzech. Tym bardziej potępiano wszelkie transakcje czynione tymi dobrami w celu zwiększenia własnych zasobów posiadania.

Św. Ambroży, który tak ostro potępiał wszelkie przejawy chciwości, z jeszcze większym oburzeniem występuje przeciwko nadużyciom lichwiarskim. „Takie jest wasze, bogacze, dobrodziejstwo, że mniej dajecie, a więcej żądacie i odzieracie tego, któremu przychodzicie z pomocą... Płaci lichwę, bo potrzebuje jedzenia, a czy jest co cięższego? Szuka lekarstwa, a wy mu dajecie truciznę, prosi o chleb, a dobywacie miecza, błaga o wolność, a przynosicie niewolę”.⁷⁵

Nadużycia lichwiarskie, w omawianym przez nas okresie, istniały nie tylko z okazji pożyczek pieniężnych, czy udzielanych w naturaliach. Stosowano je również przy wynajmie robotników, szczególnie do prac poza sezonowych. Św. Ambroży nie tylko potępiał tego rodzaju nadużycia, lecz przestrzegał wiernych by posunięta w złym kierunku zapobiegliwość nie doprowadziła do rozminięcia się z celem ostatecznym.⁷⁶

DAWANIE JALMUŻNY POTRZEBUJĄCYM

W celu usunięcia zła spowodowanego nadużyciem prawa własności wśród chrześcijan, można było przedsięwziąć różne środki. Lecz w zakresie kompetencji biskupa IV wieku nie wszystkie były możliwe do zrealizowania. Ustalona od wieków tradycja w ustroju politycznym i społecznym Imperium Rzymskiego, nie dopuszczała do większego znaczenia głosów poszczególnych obywateli, nawet wybitnych, jeżeli tylko odstępowały one wyraźnie od utartych tradycją i prawem szlaków. Zmiany w tych formach rządów mogły wywoływać i wywoływały procesy gospodarcze, przechodzące następnie w społeczne, lecz dokonywały się one powoli i nie zawsze pod wpływem jednostek.

⁷⁴ Caro L., jw. s. 326 i n.

⁷⁵ Ambrosius, De Tobia c. 3, 11. Migne P. L. 14, 763. „Talia sunt vestra, divites, beneficia: minus datis et plus exigitis. Talis humanitas, ut spoliatis etiam, cum subvenitis. Fecundus vobis etiam pauper ad quaestum est. Usurarius est egenus: cogentibus vobis habet quod reddat; quod impendat non habet. Misericordes plane viri, quem alii absolvitis, vobis addicitis. Usuras solvit, qui victu indiget. An quidquam gravius? Ille medicamentum quaerit, vos offertis venenum: panem implorat, gladium porrigitis: libertatem obsecrat, servitutem irrogatis: absolutionem precatur informis laeque nodum stringitis”.

⁷⁶ Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep. 74,8. Migne P. L. 16, 1256. „Noli, avare recondere; ne fias nudo quidem nomine Christianus, opere Judaeus; cum adverteris onera tua tibi esse supplicio. Dictum est enim tibi non per umbram, sed in sole: Si cuius opus manserit, mercedem accipiet: si cuius arserit, detrimentum patietur (1 Kor 3, 14)”.

Zasadniczym środkiem, który mógł uzdrowić ówczesne stosunki społeczno-gospodarcze, przynajmniej w pewnym stopniu, byłaby odpowiednia reforma prawa posiadania w oparciu o inne niż rzymskie prawo własności. To jednak leżało poza granicami możliwości chrześcijańskiego biskupa, nawet o takich wpływach na najwyższe czynniki rządzące w państwie, jakie miał św. Ambroży. Jednak pomimo niesprzyjających warunków, rokujących bardzo nikłe nadzieje na powodzenie głoszonych ideałów — widzimy, że autor nasz, nie ustępuje ze swoich zapatrywań. Chce leczyć niedomagania życia społeczno-gospodarczego, które było w wyraźnej sprzeczności z zasadami miłości bliźniego, nie tylko propagowaniem wśród warstwy posiadającej potrzeby udzielania pożyczek pieniężnych i konsumpcyjnych dla słabszych gospodarczo jednostek bezprocentowo, lecz także gorąco nawołuje do czynnej miłości bliźniego, okazywanej potrzebującym na odcinku miłosierdzia chrześcijańskiego. Propagowanie, nakazywanie i praktykowanie jałmużny nie oznaczało jednak u św. Ambrożego milczącej aprobaty istniejących stosunków społecznych i gospodarczych. Mylne jest zdanie, jakoby Ojcowie Kościoła polecali jakieś bezplanowe, nieprzewidujące życie gospodarcze, oparte li tylko na jałmużnie. Niektórzy z Ojców Kościoła, jak np. św. Ambroży, wcześniejszy nieco odeń św. Bazyl, późniejszy św. Augustyn, odnoszą się do zagadnień życia gospodarczego rzeczowo. Wszyscy oni przyjmują zasadę głoszoną przez św. Pawła, że kto nie pracuje, a może pracować, niech nie ma środków utrzymania. Lecz także usilnie zwracają uwagę i nakazują bogatym, aby umożliwili biednym dojście do posiadania niezbędnych zasobów materialnych, potrzebnych do utrzymywania życia i rozwoju swojej osobowości we właściwym dla siebie stanie społecznym.⁷⁷

Jałmużna w pojęciu św. Ambrożego obejmuje nie tylko ten mały zakres, którym my nazywamy obecnie prywatne wspomaganie ubogich. W pojęciu św. Ambrożego jałmużna obejmuje szeroką działalność społeczną. Miała ona bowiem łagodzić istniejące w owym czasie wielkie różnice gospodarcze. Dzisiejsza dziedzina opieki społecznej odpowiada w przybliżeniu zorganizowanej działalności charytatywnej istniejącej w IV wieku.

Obowiązek udzielania jałmużny czyli wspierania bliźnich w potrzebie, wyprowadza św. Ambroży z woli samego Boga, następnie z prawa natury i z przeznaczenia dóbr ziemskich. Aby lepiej zrozumieć myśli autora, zapoznamy się obecnie z jego poglądami na istotę stosunków łączących ludzi w pewną całość w społeczeństwie i państwie.

⁷⁷ Schilling O.: *Apologie der Katholischen Moral*. Paderborn 1921 s. 177. Allard P.: *S. Basil*. Paris 1903, s. 416—420. Broglie A.: *L'Eglise et l'empire Romain au IV siècle*. T. 5. Paris 1900, s. 187.

Według św. Ambrożego, więzy łączące społeczność ludzką zasadzają się na praktykowaniu sprawiedliwości i czynieniu innym dobrze.⁷⁸ Przy tej sposobności poucza autor, że w pojmowaniu cnoty sprawiedliwości nie można opierać się na definicji podanej przez dawnych filozofów. Uważali oni, że cnota ta zasadza się na tym, by to, co jest dobrem publicznym, było przez ogół ludzi za takie uważane, co zaś jest własnością prywatną, należało bez przeszkód i ograniczeń do prawowitego właściciela.⁷⁹ Św. Ambroży sądzi, że nie można pojęcia sprawiedliwości zamknąć w wąskich ramach nie wyrządzania bliźniemu krzywdy.⁸⁰ Za mało też wiązać pojęcie sprawiedliwości z odróżnieniem własności publicznej od prywatnej. Takie pojęcie sprawiedliwości nie zgadza się ani z prawem naturalnym, ani z wolą Boga. Sprawiedliwość domaga się czegoś więcej, mianowicie niesienia pomocy bliźniemu.⁸¹ Św. Ambroży sądzi, że takie pojęcie cnoty sprawiedliwości rodzi moralny obowiązek udzielania pomocy bliźniemu nie tylko z dóbr materialnych, lecz także i duchowych. Jak ważny jest to obowiązek według autora, widać to z faktu, że mamy go wypełniać nawet wówczas, gdy zagraża nam jakieś niebezpieczeństwo. Myśl swoją ilustruje św. Ambroży wskazując na Mojżesza, który nie uląkł się przemocy potężnego króla, ani srogości barbarzyńców, prowadząc w obronie swego narodu zwycięskie wojny.⁸² Według nauki autora, obowiązek wspomaganie bliźnich, mieści w sobie również powinność obrony słabszych przed niesprawiedliwością lub zagrażającą krzywdą. Obrona ta może niekiedy przybrać formę zwalczania siłą grożącego zła. Takie sytuacje wg św. Ambrożego zdarzają się w życiu przeciętnego człowieka nie często. Przeto autor wskazuje na codzienne możliwości, dostępne niemal każdemu, realizowania tych postulatów przez udzielanie potrzebującym jałmużny.

Wskazania św. Ambrożego nie kończą się na umotywowaniu obowiązku udzielania jałmużny potrzebującym. Autor nasz idzie dalej i poucza, jak należy pełnić wymagane uczynki. Zagadnienie to omawia łącznie z cnotą

⁷⁸ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 28, 130. Migne, P. L. 16, 61. „Societas enim ratio dividitur in duas partes, iustitiam et beneficentiam”.

⁷⁹ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 28, 132. Migne P. L. 16, 62. „Deinde formam justitiae putaverunt, ut quis communia id est, publica pro publicis habeat, privata pro suis”.

⁸⁰ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 7. Migne P. L. 16, 30.

⁸¹ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 28, 132. Migne P. L. 16, 62, jw. odnośnik 40.

⁸² Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 28, 132 n. Migne P. L. 16, 62. „Ergo secundum Dei voluntatem, vel naturae copulam invicem nobis esse auxilio debemus, certare officiis, velut in medio omnes utilitates ponere, et ut verbo Scripturae utar, adiumentum ferre alter alteri, vel studio, vel officio, vel pecunia, vel operibus, vel quolibet modo: ut inter nos societatis augeatur gratia. Nec quisquam ab officio periculi terrore revocetur: sed omnia sua ducat vel adversa vel prospera. Denique sanctus Moyses pro populo patriae bella suscipere gravia non reformidavit, nec regis potentissimi trepidavit arma, nec barbaricae immanitatis expavit ferociam: sed abiecit salutem suam, ut plebi redderet libertatem”.

dobroczynności — *beneficentia*. Aby dobroczynność była doskonała, ma się składać z życzliwości i hojności. Tak uformowana, kieruje datkiem w ten sposób, by trafiał on tam, gdzie istnieje rzeczywista potrzeba i gdzie jałmużna będzie pomocą, a nie szkodą. Św. Ambroży chce, by pomoc bliźniemu świadczona była z radością, bo taka jest godna nagrody. *Hilarem datorem enim diligit Deus*.⁸³ Następnie przestrzega autor przed oszustami. Oszuści mogą być według św. Ambrożego dwojakiego rodzaju: proszący i dający. Proszący jest oszustem wówczas, gdy udaje potrzebę, dający — gdy głosi, że udziela więcej, a daje mniej, lub gdy obiecuje wsparcie i obietnicy nie spełnia. Nie jest też doskonała jałmużna, gdy udzielana jest pod wpływem chęci wywyższenia się, a nie płynie z chrześcijańskiej miłości bliźniego. Doskonała hojność milczeniem pokrywa swe dzieło i skrycie przychodzi z pomocą potrzebującym.⁸⁴

Po omówieniu usposobienia, jakie powinno towarzyszyć każdej jałmużnie, przechodzi św. Ambroży do pouczeń, komu należy udzielać pomocy. Na pierwszym miejscu poleca otoczyć troską „wspólników wiary”.⁸⁵ Następnie nakazuje, by i innym ludziom, nie należącym do Kościoła Chrystusowego, okazywać litość. „Gdzie przyczyna jest rzeczywista, osoba znana, czas nagli, litość ma być skora i hojna”.⁸⁶

Według św. Ambrożego, Bóg nie chce, by posiadający dobra materialne rozdał wszystkie od razu. Może to uczynić tylko wówczas, gdy Bóg powoła go do swojej służby.⁸⁷

Św. Ambroży mając wielkie doświadczenie osobiste w pracy charytatywnej przestrzega wiernych przed dobroczynnością, która przeradza się w rozrzutność. Powiada, że spotyka się czasem ludzi, zupełnie zdolnych do pracy, którzy jednak z zamiłowania włóczęgostwa, żądają datków z funduszków przeznaczonych dla prawdziwie potrzebujących. Poleca więc, by zachowywać miarę w szczodrości.⁸⁸

⁸³ 2 Kor 9, 7.

⁸⁴ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 30, 143. Migne P. L. 16, 65. „Sed jam de beneficentia loquamur, quae dividitur etiam ipsa in benevolentiam et liberalitatem. Ex his igitur duobus constat beneficentia, ut sit perfecta. 145. Non probatur largitas, si quod alteri largitur, alteri quis extorqueat: si injuste quaerat, et iuste dispensandum putet; ...” 146. Hoc primum queritur, et cum fide conferas, fraudem non facias oblati; ne dicas te plus conferre, minus conferras. Quid enim opus est dicere? Fraus promissi est: in tua potestate est largiri quod velis”.

⁸⁵ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 30, 148. Migne P. L. 16, 66. „Deinde perfecta liberalitas (Dis. 86, c. Non satis, Perfecta Liberalitas) fide, causa, loco, tempore commendatur: ut primum opereris circa domesticos fidei”.

⁸⁶ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 30, 149. Migne P. L. 16, 66. „Nos autem omnibus quidem debemus misericordiam sed quia plerique fraude eam quaerunt, et affingunt aerumnas: ideo ubi causa manifestatur, persona cognoscitur, tempus urget, largius se debet profunderere misericordia”.

⁸⁷ Tamże: „Beatus quidem qui dimittit omnia, et sequitur eum: sed et ille beatus est, qui quod habet, ex affectu facit... Caeterum Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari”...

⁸⁸ Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 16, 76. Migne P. L. 16, 123. „Liquet igitur debere esse liberalitatis modum, ne fiat, inutilis largitas. Sobrietas tenenda est, maxime sacerdotibus, ut non pro jactantia, sed pro iustitia dispensent.

Nakazuje następnie mieć roztropną troskę i pieczę nad bliskimi, z którymi łączy nas pokrewieństwo, czy inne więzy. Jeżeli ktoś z tych bliskich nam potrzebuje naszego wsparcia, powinniśmy im przed innymi potrzebującymi udzielić pomocy. Przestrzega jednak, by nie ulegać prośbom bezkrytycznie, ponieważ może u nich powstać niezdrowa zachłanność dóbr doczesnych. Przestrzega więc przed nieroztropnym bogaceniem najbliższych.⁸⁹

Dalej zachęca św. Ambroży, by wierni nie tylko zadość czynili potrzebom rzeczywistym zgłaszających się do nich, lecz by także wyszukiwali nędzę, która się ukrywa. Powiada, że wielka jest wina nasza, jeżeli wiemy, że brat nasz żyje w nędzy, cierpi głód lub inny niedostatek, jęczy w kajdanach, albo może niesprawiedliwie na stracenie jest prowadzony, a my choć moglibyśmy mu pomóc, żałujemy fatygi lub kosztów, gdyż pieniądź w oczach naszych większą ma wartość, niż życie człowieka.⁹⁰

Mówiąc o jałmużnie, św. Ambroży często zwraca uwagę na etyczną wartość, która z niej płynie. Udzielenie pomocy prawdziwie potrzebującemu to nie strata, lecz wielki zysk duchowy. „Oczyszcza nas miłosierdzie”.⁹¹ „Jałmużna wybawia nas od śmierci”.⁹² „Złóż w sercu ubogiego jałmużnę, a ona będzie za tobą wstawiać się w dniu złym”.⁹³

Św. Ambroży umiał nie tylko stawiać wymagania, wskazywać praktyczne możliwości zdrowego ujęcia problemów logicznie wpływających z nauki Chrystusowej, lecz sam dawał przykład, jak można w życiu codziennym urzeczywistniać głoszone zasady. Na drugi dzień po swoim wyniesieniu na stolicę biskupią w Mediolanie, jak pisze Broglie, rozdał

Nusquam enim maior euiditas petitionis. Veniunt validi, veniunt nullam causam nisi vagandi habentes, et volunt subsidia evacuare pauperum, exinanire sumptum: nec exiguo contenti, maiora quaerunt, ambitu vestium captantes petitionis suffragium, et natalium simulatione licitantes incrementa quaestuum. His si quis facile deferat fidem, cito exhaurit pauperum alimoniis profutura compendia. Modus largiendi adsit, ut nec illi inanes recedant, neque transcribatur vita pauperum in spolia fraudulentorum. Ea ergo mensura sit, ut neque humanitas deseratur, nec destituatur necessitas”.

⁸⁹ *Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 30, 150. Migne P. L. 16, 67. „Est enim illa probanda liberalitas (Dis. 86, c. Est probanda), ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas. Melius est enim ut ipse subvenire tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deprecere, aut alicui postulare subsidium necessitati: non tamen ut illi ditiores eo fieri velint, quod tu potes conferre inopibus; causa enim praestat, non gratia”.*

⁹⁰ *Ambrosius: De officiis ministrorum, lib. I, c. 30, 148. Migne P. L. 16, 66. „Grandis culpa, si sciente te, fidelis egeat: si scias eum sine sumptu esse, famem tolerare, aerumnam perpeti qui praesertim egere erubescat: si in causam ceciderit aut captivitatis suorum, aut calumniae, et non adiuves; si sit in carcere, et poenis et suppliciis propter debitum aliquod iustus excrucietur (nam etsi omnibus debetur misericordia, tamen iusto amplius) si tempore afflictionis suae nihil a te impetret: si tempore periculi prorapitur ad mortem, plus apud te pecunia tua valeat, quam vita morituri”.*

⁹¹ *Ambrosius: Expositionis in Lucam, VII, 244. Migne P. L. 15, 1764. „Mundet nos misericordia”.*

⁹² *Tb 12, 9.*

⁹³ *Syr 29, 15.*

ubogim pieniądze jakie miał pod ręką i zapewnił im korzystanie z dochodów, jakie czerpał ze swoich dóbr. Przeto słusznie napisał: „wszystko moje, własnością jest ubogich”.⁹⁴

W porównaniu do licznych zwrotów skierowanych pod adresem wiernych odnośnie udzielania jałmużny, spotykamy stosunkowo mało tekstów, które by nakazywały tę samą powinność poszczególnym gminom chrześcijańskim. Przypuszczać należy, iż przyczyną tej powściągliwości, jest piękna tradycja istniejąca w całym Kościele od początku jego istnienia, aż po czasy św. Ambrożego, że każda gmina miała zorganizowaną sobie właściwą akcję charytatywną. Więc nie zachodziła wyraźna potrzeba, by biskup jednej gminy, upominał inną o ciężących na niej obowiązkach odnośnie ubogich.

Trzeba podkreślić, że św. Ambroży nie uważa jałmużny, za najlepszy środek likwidacji niedomagań gospodarczych, wywołanych wielu przyczynami, a między innymi także nadużyciami na odcinku prawa własności. Św. Ambroży uważał, że obok uspołecznienia, według jego wskazań i wzorów, własności, ma być rozwinięcie cnoty pracowitości u wszystkich ludzi, oraz dopomożenie warstw bogatych do usamodzielnienia się gospodarczo warstw niższych w takim stopniu, by to pozwoliło na likwidację takich sytuacji gospodarczych, w których wylaniają się zbyt często potrzeby możliwe do zaspokojenia tylko przez kapitał pożyczany na procent.

Jałmużna zaś, w ujęciu św. Ambrożego, ma być środkiem, który zadość czyni potrzebom tych ludzi, którzy szukając koniecznych dóbr dla zaspokojenia swoich potrzeb, natrafili na lichwiarzy, chętnie ofiarujących żądane dobro, lecz za dużym wynagrodzeniem z okazji udzielenia pożyczki, nie mogąc uregulować wciąż rosnących długów, znaleźli się w nędzy. Wówczas, zdaniem św. Ambrożego, jest odpowiednie miejsce na to, by dobra materialne posiadane na sposób jednostkowy, zostały udostępnione potrzebującym, czyli by były używane na sposób społeczny.

Reasumując wypowiedzi poświęcone powyższemu zagadnieniu, dochodzimy do wniosku, że św. Ambroży odnośnie dóbr materialnych, prawa własności i związanych z nim kwestii, podszedł nie tylko od strony teoretycznej, lecz także i od strony praktycznej. Poznawszy początek zjawiska i jego następstwa społeczne, usiłuje dla współczesnych sobie wskazać zasady postępowania, zgodne z wyznawanym światopoglądem. Rozumiał, że państwo oparte o system niewolniczy, okrzepłe od

⁹⁴ Ambrosius: *Epistolarum classis I, Epist. 20, 8.* Migne P. L. 16, 996. „Respondi, qui a me peteret, quod meum esset, id est, fundum meum, argentum meum quidvis huiusmodi meum, me non refragaturum, quamquam omnia quae mei sunt, essent pauperum: verum ea mea sunt divina imperatoriae potestati non esse subiecta”.

wieków w tych warunkach społeczno-gospodarczych, nie zechce dobrowolnie zmienić starych form. Rozwiązanie więc tego problemu przez Kościół mogło się dokonać tylko z biegiem czasu, ponieważ z jego ustawodawstwem i postanowieniami, poza duchowieństwem i pewnym procentem wiernych, inne czynniki nie wiele się liczyły. Pozostawała więc tylko jednostka, na którą można i trzeba było oddziaływać. Do niej też przede wszystkim zwraca się św. Ambroży. Przed nią kreśli nowe zadania, nowe możliwości społeczne odnośnie dóbr materialnych i prawa własności, które nieznanne były pogańskiej starożytności, przyzwyczajonej do zasady *ius utendi et abutendi*. Św. Ambroży sądzi, że z woli Boga i prawa natury dobra materialne są przeznaczone dla wszystkich i mają one służyć człowiekowi do realizacji jego potrzeb doczesnych oraz mają mu pomóc w osiągnięciu ostatecznego celu. Stąd św. Ambroży przypominał, że nie dobra materialne mają władać nad człowiekiem, lecz on jest ich panem. Znajdujemy w tych myślach i wypowiedziach św. Ambrożego fundamentalną zasadę chrześcijańskiego humanizmu, głoszącą *p r y m a t o s o b y n a d r z e c z ą*. A więc wbrew powszechnie panującej doktrynie antycznego legalizmu rzymskiego, św. Ambroży odważnie wprowadził właściwą hierarchię osoby i rzeczy.

Dalej, posiadanie i używanie dóbr materialnych w myśl nauki św. Ambrożego, nie powinno być realizowaniem tylko egoistycznych celów, lecz powinno być regulowane zasadami miłości społecznej, która ma stanąć w służebnej postawie wobec ludzi prawdziwie potrzebujących. Chciał, by jednostka wychowana przez chrześcijańskie zasady miłości bliźniego, zdolna była zawsze poprawnie ustawić siebie w procesie życia społeczno-gospodarczego, świadoma swych praw i obowiązków. Autor nasz tworzy pojęcie nowe, które idąc za L. Halbanem,⁹⁵ możemy określić jako *dobrowolne uspołecznienie własności*, gdy tymczasem starożytny ideał prawny, był pod tym względem *w y b i t n i e a s p o ł e c z n y*. Św. Ambroży zrywa więc z rzymskim pojęciem prawa własności uważając, że posiadanie rodzi nie tylko prawa, lecz także i obowiązki. Podstawę do tego rodzaju ujęcia zagadnienia, które wносиło przewrót w stosunki społeczne tamtej epoki, spotkał św. Ambroży nie tylko w prawie natury i Objawieniu, lecz zetknął się z podobnymi myślami w pismach św. Klemensa Aleksandryjskiego, św. Bazylego i innych pisarzy chrześcijańskich. Myśli więc św. Ambrożego nie były całkowicie oryginalne. Tym niemniej zwracając uwagę na to zagadnienie, podkreślając jego wagę, podając praktyczne sposoby rozwiązania i gorliwie pracując nad przeszczepieniem swych nauk w społeczeństwo Italii IV wieku, staje św. Ambroży w szeregu ludzi, wybiegających myślą poza ramy swojej epoki.

⁹⁵ Halban L.: Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach. Poznań 1926.

Ks. TADEUSZ PAWLUK

ZASADA ŚLEDICZA W KANONICZNYM PROCESIE KARNYM

I. WSTĘP

Zasada śledcza w kanonicznym procesie karnym zasługuje na rozprawienie przede wszystkim z punktu widzenia praktyki sądowej. Śledztwo bowiem jest dla procesu karnego w wielu wypadkach fundamentem. Wyniki przeprowadzonego śledztwa decydują o dalszym postępowaniu karnym, a więc i o pociągnięciu człowieka podejrzanego o przestępstwo do odpowiedzialności karnej. Dobrze przeprowadzone śledztwo jest jednym z warunków możliwie obiektywnego wymiaru sprawiedliwości, co przecież jest celem każdego procesu.

Kanoniczna zasada śledcza zasługuje na uwagę również z punktu widzenia naukowego. Można śmiało powiedzieć, że pierwiastek śledczy zawdzięcza swe istnienie procesowi kanonicznemu. To proces kanoniczny wykształcił go i zaliczył do istotnych elementów postępowania karnego, przyczyniając się w ten sposób do rozwoju nowożytnego procesu karnego w ogóle.

Pierwotny proces kanoniczny wyszedł z zasady skargowej. Zasada ta przeszła do procesu kanonicznego z prawa rzymskiego, tym bardziej, że miała ona swoje oparcie również i w Piśmie św.¹ Dzięki papieżowi Grzegorzowi I Wielkiemu († 604) wiemy na pewno, że pod koniec VI i na początku VII wieku przepisy rzymskiego procesu karnego, zawarte w zbiorach Justyniana, zostały przyjęte przez Kościół i dostosowane do warunków kościelnych.² Jak bardzo prawo rzymskie przeniknęło

¹ Mt 18, 15—17: „Jeśliby zaś zgrzeszył przeciwko tobie brat twój, idź, a upomnij go w cztery oczy... Ale jeśli ciebie nie usłucha, weźmij z sobą jeszcze jednego albo dwóch, aby na zeznaniu dwóch, albo trzech świadków opierała się wszelka sprawa. A jeżeliby ich nie usłuchał, powiedz Kościołowi”.

² C. 7, C. II, q. 1; c. 2, C. XVI, q. 6; c. 38, C. XI, q. 1: „De persona presbyteri hoc attendendum est... sicut novella constitutio manifestat...”; c. 2, C. IV, q. 4: „Nullus introducatur personaliter, sed accusatores et accusati aequa audiantur ratione, iuxta quod gestorum ordo exigit. Accusatores vero et iudices non lidem sint, sed per se accusatores, per se iudices, per se testes, per se accusati, unusquisque in suo ordinabiliter ordine. Nam inscriptio primo semper fiat, ut talionem calumniator recipiat, quia ante inscriptionem nemo debet iudicari vel damnari, quum et saeculi leges haec eadem retineant”.

do stosunków kościelnych świadczy również fakt, iż papież Lucjusz III (1181—1185) ogłosił je za pomocnicze źródło prawa kanonicznego.³

Proces skargowy polegał na wniesieniu skargi przez pokrzywdzonego lub nawet przez osobę postronną, oraz na zasadzie swobodnej rozprawy przed sądem. Sąd był tylko biernym świadkiem odbywającego się przewodu sądowego, nie włączał się czynnie do rozprawy, nie poszukiwał i nie przeprowadzał dowodów przestępstwa, nie zadawał żadnych pytań. Podmiotem czynnym w procesie skargowym były strony. Czynności sędziów ograniczały się do swobodnej oceny przytoczonych przez strony dowodów. Gdy okazało się, że oskarżyciel wniósł skargę do sądu bezpodstawnie, musiał ponieść taką samą karę, jaka groziła oskarżonemu w wypadku, gdyby mu winę udowodnił.⁴

Zasada skargowa okazała się jednak z biegiem czasu niewystarczająca do utrzymania dyscypliny w Kościele. Zasada skargowa nie zawsze prowadziła do celu, gdyż ściganie przestępstw uzależnione było od woli osób prywatnych. Ponadto wielu nie chciało przyjąć na siebie funkcji oskarżyciela, a to z obawy, aby nie ponieść kar, gdyby oskarżony odparł stawiane mu zarzuty. Jest rzeczą jasną, że w takiej sytuacji społeczeństwo na tym cierpiało. W związku z tym zaczęto odczuwać potrzebę ścigania przestępstwa w interesie ogólnym. Gdy głos publiczny obwinał kogoś o przestępstwo, biskup jako sędzia nie mógł czekać na wszczęcie procesu karnego, aż zjawi się oskarżyciel, lecz sam z urzędu wszczynał postępowanie sądowe.

Nic więc dziwnego, że już za rządów papieża Innocentego III (1198—1216) w kanonicznym procesie karnym wykształciła się przeciwna zasada skargowej, zasada śledcza.⁵ Nie uznaje ona oskarżyciela, gdyż obowiązki jego, a mianowicie oskarżenie i dowodzenie, odtąd przechodzą na sędziego. Praktycznie rzecz biorąc zasada śledcza wprowadziła połączenie w jednej osobie szeregu funkcji: oskarżyciela, sędziego śledczego i wyrokującego, a nawet obrońcy, gdyż powoływanie na ten ostatni urząd specjalnej osoby okazało się zbyt ciężkie wobec założenia, że sędzia dążąc do wykrycia prawdziwego stanu rzeczy, tym samym staje się obrońcą oskarżonego. Dalszym następstwem wprowadzenia zasady śledczej było to, że oskarżony nie był już podmiotem czynnym procesu karnego, lecz przedmiotem badania i dowodu. Odtąd dzięki śledztwu więcej przestępców może ponieść zasłużoną karę. Śledztwo uwolniło osoby prywatne od

³ C. 1, X, V, 32.

⁴ C. 2, C. IV, q. 4; Heiner-Wynen, De processu criminali ecclesiastico. Romae 1912 s. 47 n.

⁵ C. 10, X, V, 34; c. 31, X, V, 3; c. un. X, III, 2; c. 24, X, V, 1; c. 17, 18, 19, 21, X, V, 1; s. 1, 2, V, 1 in VI-o; Wernz-Vidal, Ius canonicum, VI. Romae 1923 n. 707; Abraham W., Proces inkwizycyjny w ustawach Innocentego III. Kraków 1887.

stawiania w sądzie i udowadniania winy oskarżonemu, co było niezmiernie uciążliwe i ryzykowne z uwagi na grożące kary, gdyby oskarżony udowodnił co innego. Wielu, czując się wolnymi od niemilego obowiązku, chętniej donosiło sędziemu o popełnionym przestępstwie i przestępcy. Śledztwo również usunęło nienawiść, jaka zwykle rodziła się pomiędzy oskarżonym i jego rodziną z jednej strony, a oskarżającym z drugiej, gdyż odtąd oskarżał przestępcę sędzia jako osoba urzędowa, a nie osoba prywatna.

Aczkolwiek zasada śledcza za czasów papieża Innocentego III wykształciła się i stała się powszechną w kanonicznym procesie karnym, to jednak nie znaczy to, że inne formy postępowania w tymże procesie wyszły z użycia. Tenże Innocenty III zatwierdził trzy formy postępowania karnego — przez oskarżenie, doniesienie i śledztwo.⁶ Również Sobór Trydencki zatwierdził tę potrójną formę postępowania karnego.⁷

Od zwyczajnego procesu śledczego należy odróżnić powstały w tym czasie specjalny proces inkwizycyjny stosowany przeciw heretykom. Ten rodzaj procesu inkwizycyjnego miał swoje oddzielne zasady postępowania, nie zawsze ustanawiane przez Kościół i nie zawsze zgodne z jego duchem.⁸ Tworzy on oddzielne zagadnienie historyczno-kanoniczne.

W międzyczasie obok potrójnej formy procesu karnego zrodził się pomocniczy sposób postępowania karnego, a mianowicie tzw. oczyszczenie kanoniczne (*purgatio canonica*), któremu Dekretały poświęciły własny tytuł.⁹ Oczyszczenie kanoniczne polegało na uroczystej przysiędze, którą oskarżony, nie mając innych dowodów, składał na potwierdzenie swej niewinności. Miało ono miejsce nie tylko w razie oskarżenia, ale także w wypadku krążącej wieści o przestępstwie danej osoby. Bywały wypadki, że niektórzy sami zgłaszali się w sądzie i prosili o dopuszczenie do oczyszczenia kanonicznego, aby w ten sposób zabezpieczyć swą dobrą opinię.¹⁰ Oczyszczenie jednak nie mogło mieć miejsca, jeżeli przestępstwo było notoryczne, lub zostało udowodnione przez wiarogodnych oskarżycieli, albo na podstawie prawnych dowodów.¹¹

⁶ C. 31, X, V, 3: „Ad corrigendos subditorum excessus... etsi tribus modis procedi possit, per accusationem videlicet, denuntiationem et inquisitionem... ut tamen in omnibus diligens adhibeatur cautela, sicut accusationem legitima praecedere debet inscriptio, sic et denuntiationem charitativa correctio et inquisitionem clamosa debet insinuatio praevenire”.

⁷ Sess. XIII, c. 6 de ref.

⁸ Gui B., Manuel de l'inquisiteur. Paris 1926—27; Guldons B., Practica inquisitionis haereticae pravitatis. Paris 1886; Guiraud J., L'inquisition médiévale. Paris 1928.

⁹ C. 1—16, X, de purgatione canonica, V, 34.

¹⁰ C. 2, C. XV, q. 5.

¹¹ C. 4, 15, X, V, 34; Schmalzgrueber F., Ius ecclesiasticum universum. V. Romae 1825. De purgatione canonica, n. 26 n.

Przysięga oczyszczającego się często bywała wzmocniona przysięgą świadków. Świadkowie swoją przysięgą stwierdzali wiarogodność przysięgi oczyszczającego się.¹² Liczba świadków była różna, w zależności od sprawy. W jednych sprawach było ich trzech, w innych pięciu, a nawet siedmiu.¹³ Stąd też zrodziły się wyrażenia: *iurare cum tertia, quinta, septima manu*, albo *testes tertiae, quintae, septimae manus*.

Od oczyszczenia kanonicznego należy odróżnić istniejące przez jakiś czas oczyszczenie z wykłę (*purgatio vulgaris*), rozpowszechnione wśród ludu, występujące pod różnymi postaciami.¹⁴

Z czasem, mniej więcej od XIV wieku, oczyszczenie kanoniczne zaczęło wychodzić z użycia w sądach kościelnych, a to z obawy przed krzywoprzysięstwem.¹⁵

Po Soborze Trydenckim proces śledczy staje się coraz bardziej powszechny, stanowi zwyczajną formę postępowania karnego.

Pewne wyraźniejsze zmiany w kanonicznym procesie karnym zaszły dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Wprowadziła je instrukcja Kongregacji Biskupów i Zakonników z dnia 11. VI. 1880 r.¹⁶ Odtąd kanoniczny proces karny jest mieszany, tj. śledczo-skargowy. Każdą skargę karną, którą wnosi osoba publiczna, musi poprzedzać śledztwo, chyba że przestępstwo jest całkowicie pewne.

Kodeks Prawa Kanonicznego również mówi o procesie karnym mieszanym, a więc śledczo-skargowym (kan. 1933—1959). Śledztwo w świetle Kodeksu nie stanowi już odrębnej formy procesu karnego, ale posiada charakter środka informacyjnego, ściśle złączonego z procesem.

Zasada śledcza w niniejszej pracy zostanie rozpracowana w swojej pełnej problematyce zakreślonej przez Kodeks Prawa Kanonicznego i praktykę sądową.

II. POJĘCIE ŚLEDZTWA

Wyraz „śledztwo”, po łacinie *inquisitio* (*inquiro* = badać, doszukiwać się prawdy), w sensie najogólniejszym oznacza czynność polegającą na przeprowadzonym badaniu celem wyświetlenia okoliczności niepewnych. Różne więc może być śledztwo, w zależności od przedmiotu przeprowadzanego badania. W tym sensie Kodeks Prawa Kanonicznego mówi np.

¹² C. 17. C. II, q. 5; c. 5, X, V, 34.

¹³ C. 12, C. II, q. 5: „Si legitimi accusatores crimina sacerdotis probare non potuerint, et ipse negaverit, tunc ipse cum septem sociis sui ordinis si valet a crimine semetipsum expurget. Diaconus vero si eodem crimine accusatus fuerit, cum tribus semetipsum excuset”.

¹⁴ C. 1—3, X, V, 35.

¹⁵ Wernz-Vidal, jw. VI n. 707, 713, 714; Sotkiewicz A., *Proces. Enc. Kośc. Nowodworskiego*. T. XXI. Warszawa 1896 s. 400 n.

¹⁶ S. C. Ep. et Reg., instr. 11. VI. 1880. *Codicis Iuris Canonici Fontes*, ed. P. Gasparri. IV n. 2005.

o badaniu, jakie powinien przeprowadzić proboszcz przed ślubem narzeczonych, celem stwierdzenia ich stanu wolnego i braku przeszkód małżeńskich (kan. 1020, 1029), albo jakie ma zarządzić ordynariusz w sprawie obyczajów i życia moralnego kandydatów do święceń (kan. 1000).

Śledztwo natomiast w znaczeniu ścisłym i prawnym jest badaniem przeprowadzanym zgodnie z prawem celem wykrycia przestępstwa i jego sprawców.¹

Powszechnie przyjęło się dzielić śledztwo na ogólne i szczegółowe.

Śledztwo ogólne (*inquisitio generalis*) ma miejsce wtedy, gdy przełożony kościelny na podstawie swego urzędu, w sposób zgodny z prawem bada w ogólności, czy w danej diecezji lub innym określonym miejscu są zachowywane ustawy kościelne, czy nie popełnia się przestępstw, czy nie krążą wieści lub nie istnieje podejrzenie o popełnieniu przez kogoś przestępstwa. Takie śledztwo nie dotyczy bezpośrednio żadnych określonych przestępstw czy osób. Tego rodzaju śledztwo przeprowadza ordynariusz podczas wizytacji diecezji, a nawet poza wizytacją, podczas sprawowania swego urzędu. Podobnie można powiedzieć o wyższych przełożonych zakonnych.²

Śledztwo natomiast szczególne (*inquisitio specialis*) zachodzi wtedy, gdy kompetentny przełożony osobiście lub przez osobę upoważnioną przeprowadza zgodnie z przepisami prawa badanie w odniesieniu do określonego przestępstwa oraz określonej osoby, której przypisuje się popełnienie tego przestępstwa.³

Niektórzy autorzy z pojęcia śledztwa ogólnego i szczegółowego wyprawdzają nowy rodzaj śledztwa, a mianowicie mieszane. Ma ono miejsce wtedy, gdy właściwy zwierzchnik kościelny abstrahując od osoby przestępcy, bada jedynie fakt popełnienia określonego przestępstwa, albo też abstrahując od przestępstwa, bada postępowanie określonej osoby.⁴ Kodeks Prawa Kanonicznego jednakże o tego rodzaju śledztwie nie wspomina.

Śledztwo tak ogólne jak i szczególne, z uwagi na swój cel, może być ojcowskie lub sądowe.

Śledztwo ojcowskie, albo inaczej pozasądowe (*inquisitio paterna, extrajudicialis*) zmierza do poprawy przestępcy drogą pozasądową, jest podstawą dla przełożonego do udzielenia przestępcy ojcowskiego upomnienia, a nawet niektórych kar. Śledztwo zaś sądowe

¹ Wernz-Vidal, jw. VI n. 718; Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici*. T. III. Romae 1946 n. 263; Reiffenstuel A., *Ius canonicum universum*. Monachii 1714 l. V, tit. I, n. 149.

² C. 29. X. III, 5; c. 25, X, V, 1; Reiffenstuel A., jw. n. 150; Blat A., *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici*. IV. Romae 1927 n. 485; kan. 343 § 1.

³ C. 24. X, V, 1; Reiffenstuel A., jw. n. 151; Wernz-Vidal, jw. VI n. 718; Blat A., jw. IV n. 485.

⁴ Reiffenstuel A., jw. n. 152.

(*inquisitio iudicialis*) zmierza do publicznego ukarania przestępcy. Różny jest sposób postępowania i różna siła dowodów przy śledztwie ojcowskim i sądowym. Przy przeprowadzaniu śledztwa sądowego należy postępować ściśle w zgodności z przepisami odnośnych kanonów, dowody należy zbierać takie, które można przytoczyć w sądzie i rzecz przy ich pomocy pewnie udowodnić. Przy przeprowadzaniu natomiast śledztwa ojcowskiego zachowanie szczegółowych form przepisanych prawem nie jest konieczne, chociaż zaleca się je; wystarcza tu taka siła zebranych dowodów, która pozwala na wyrobienie moralnej pewności o przestępstwie i jego sprawcy.⁵

Wreszcie śledztwo szczegółowe z uwagi na sposób, w jaki dochodzi do skutku, dzieli się na śledztwo z urzędu, ze skargi oraz z doniesienia.

Śledztwo z urzędu (*inquisitio ex mero officio*) wszczyna sam przełożony. Powodem, który go do tego skłania jest krążąca wśród społeczeństwa wieść o popełnionym przestępstwie lub wynik śledztwa ogólnego. Śledztwo ze skargi (*inquisitio ad quaerendam*) bywa wszczęte na skutek oskarżenia wniesionego przez osobę prywatną. Śledztwo z doniesienia (*inquisitio ad denuntiationem*) ma miejsce po uprzednim zawiadomieniu przełożonego przez osobę publiczną a nawet prywatną o popełnionym przestępstwie.⁶

Kodeks Prawa Kanonicznego poświęca osobny rozdział składający się z ośmiu kanonów (1939—1946) tylko śledztwu szczegółowemu sądowemu. O innych rodzajach śledztwa jest w Kodeksie mowa tylko wпадkowo, np. o śledztwie ogólnym (kan. 1939 § 1), lub domyślnie. Siłą rzeczy przedmiotem niniejszej pracy będzie głównie śledztwo szczegółowe.

Śledztwo w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego nie stanowi odrębnej formy procesu karnego, jak to było w dawnym prawie kanonicznym, ale posiada charakter środka informacyjnego, ściśle złączonego z procesem karnym. Przedmiotem śledztwa jest określone przestępstwo, popełnione przez określoną osobę. A więc nie może ono być skierowane na przestępstwo nieokreślone, względnie na nieokreślonych sprawców przestępstwa. I tu daje się zauważyć różnica między śledztwem kanonicznym, a śledztwem forum świeckiego, które zazwyczaj rozpoczyna się od momentu wiadomości o popełnionym przestępstwie, chociaż autor przestępstwa jest jeszcze nieznan i nie zachodzi żadne podejrzenie.⁷ Śledztwo by spełniło swój cel musi zebrać wszelkie dowody odnośnie do popełnionego przestępstwa i jego sprawcy, musi wszechstronnie wyjaśnić okoliczności sprawy potrzebne do wszczęcia postępowania karnego. Rzecz jasna, że śledztwo nie jest absolutnie konieczne do wszczęcia każdego po-

⁵ Błat A., jw. IV n. 485.

⁶ Wernz - Vidal, jw. VI n. 718.

⁷ Art. 236 § 1 k. p. k.; Kalinowski S., Przebieg procesu karnego. Warszawa 1957 s. 46.

stępowania karnego; jeżeli przestępstwo jest notoryczne lub całkowicie pewne, śledztwo jest zbędne (kan. 1939 § 1).

Śledztwo jest potrzebne nie tylko wtedy, gdy postępowanie karne zmierza do wymierzenia kary przestępcy, ale również i wtedy, gdy ma na celu stwierdzenie kary już zaciągniętej z mocy samego prawa (kan. 1939 § 2).

Wśród kanonistów dyskutowane jest zagadnienie, czy śledztwo w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego jest czynnością sądową, czy raczej administracyjną. Do autorów stojących na stanowisku, że śledztwo obecnie jest czynnością tylko administracyjną należą między innymi: Lega-Bartocetti, E. Regatillo, F. Bączkiewicz.⁸ Według tych autorów śledztwa nie można zaliczyć do czynności sądowych, gdyż sprawa o przestępstwo nie została jeszcze wniesiona do sądu. Innego natomiast zdania są tacy autorzy, jak Wernz-Vidal, F. Cappello, M. Conte a Coronata. Autorzy ci uważają śledztwo za czynność sądową.⁹ Opinia tych drugich zdaje się być bardziej uzasadniona. Śledztwo rozważane samo w sobie, w oderwaniu od procesu karnego, jest raczej czynnością administracyjną, prowadzoną na wzór sądowej; śledztwo jest jednak integralną częścią procesu karnego, występuje zawsze jako jego składowa część wstępna, a nie w oderwaniu od niego, dlatego siłą rzeczy jest ono czynnością sądową. Już samo umieszczenie śledztwa w Kodeksie Prawa Kanonicznego pod tytułem *De iudicio criminali*, jest interpretacją na korzyść tych ostatnich autorów. Ponadto należy zwrócić uwagę i na to, że sposób przeprowadzenia śledztwa podany w Kodeksie jest wyraźnie sądowy. Dlatego też dalsze rozważania na tematy związane ze śledztwem w niniejszej pracy będą często wpływały ze stanowiska uznającego sądowy charakter śledztwa.

III. PODMIOT ŚLEDZTWA

§ 1. SĘDZIA ŚLEDICZY

Sędzia śledczy, to kościelna osoba urzędowa, której właściwy zwierzchnik kościelny zlecił przeprowadzenie określonego śledztwa sądowego. Na oznaczenie sędziego śledczego Kodeks Prawa Kanonicznego używa słowa *inquisitor* (kan. 1941).

Nazwa „sędzia śledczy” na oznaczenie czynnego podmiotu śledztwa jest konsekwencją uznania sądowego charakteru śledztwa, tym bardziej,

⁸ Lega-Bartocetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*. III. Romae 1938 s. 226; Regatillo E., *Institutiones Iuris Canonici*. II. Santander 1951 n. 648; Bączkiewicz-Baron-Stawinoga, *Prawo kanoniczne*. T. III. Opole 1958 n. 195.

⁹ Wernz-Vidal, *iw.* VI n. 718; Cappello F., *Summa Iuris Canonici*. III. Romae 1955 n. 390; Conte a Coronata M., *Institutiones Iuris Canonici*. V. III. Romae 1956 n. 1461.

że z zasady powinien nim być któryś spośród sędziów synodalnych (kan. 1940), a także posiada obowiązki sędziego zwykłego (kan. 1941 § 2).

1. Historyczne formowanie się urzędu sędziego śledczego.

Prawo rzymskie, ponieważ w sprawach karnych stosowało tzw. *actio popularis*, oraz nie czyniło wyraźnego podziału na przestępstwa publiczne i prywatne, prawie nie znało osoby, która z urzędu ścigałaby przestępstwa. Nic więc dziwnego, że prawo rzymskie nie znało urzędu sędziego śledczego. W Digestach oraz w Kodeksie możemy znaleźć tytuły, które niewiele mówią o istnieniu w rzymskim procesie karnym osób, które z urzędu bronią sprawiedliwości.¹

W prawie kanonicznym aż do XII wieku istniała przyjęta z procesu rzymskiego zasada skargowa. Ona to sprawiała, że sąd nie tylko nie ścigał z urzędu przestępcy, ale również nie przeprowadzał dowodu winy przestępcy, nie uzupełniał dowodów, nie zadawał pytań; był biernym świadkiem odbywającego się przewodu sądowego. Działalność sądu ograniczała się jedynie do oceny przytoczonych przez strony dowodów. W tym więc okresie nie może jeszcze być mowy o urzędzie sędziego śledczego.

Sędzia śledczy w szerokim zakresie, w postaci inkwizytora, pojawił się z chwilą wprowadzenia w Kościele procesu inkwizycyjnego. Stało się to, jak wiadomo, za papieża Innocentego III. Inkwizytor łączył początkowo w swoim urzędzie szereg funkcji, jak sędziego śledczego, oskarżyciela, oraz sędziego wyrokującego.

Jednakże tego rodzaju łączenie funkcji w jednej osobie w praktyce okazało się niedostateczne. Dawało to bowiem okazję do różnych nadużyć kosztem sprawiedliwości. Dlatego tenże papież Innocenty III dekretem z dnia 2. XII. 1199 r. zabronił, by inkwizytor był jednocześnie oskarżycielem i sędzią.²

W związku z tym coraz bardziej począł wyodrębniać się urząd publicznego oskarżyciela, czyli promotora sprawiedliwości. Jednakże przez długi jeszcze czas działalność inkwizytora i promotora sprawiedliwości, nie mając wyraźnych granic, będzie się wzajemnie przenikać.³ Dlatego wypada tu parę słów powiedzieć o tym ostatnim.

Pierwsze ślady urzędu publicznego oskarżyciela pojawiły się we Francji pod koniec XIII wieku. Wtedy to królowie rozpoczęli ustanawiać swych

¹ Dig. 3, 3, De procuratoribus et defensoribus; Dig. 1, 19, De officio procuratoris Caesaris; C. I, 55, De defensoribus civitatum; C. II, 9, De advocatis fisci; C. V, 71, De conductoribus et procuratoribus sive actoribus praediorum fiscalium domus augustae.

² C. 31, X, V, 3: „Non tanquam sit idem ipse accusator et iudex, sed, quasi fama deferente vel denunciante clamore, sui officii debitum exsequatur...”

³ Roberti F., De processibus. I. Romae 1956 n. 133: „Munus promotoris iustitiae sat indefinitum manserat: eiusdem erat praesertim defendere lura fisci, detegere et persequi crimina”.

pełnomocników, których obowiązkiem było bronić praw i dóbr królewskich, a także ścigać przestępców.⁴ Na wzór prokuratorów królewskich biskupi w tym czasie ustanawiali swych prokuratorów, którzy mieli mieć baczenie na przestępstwa oraz bronić praw sierot i wdów.

Wielu autorów jest zdania, że promotorzy biskupi wywodzą się z prokuratorów królewskich.⁵ Nie brak jednakże autorów, zwłaszcza nowszych, jak np. E. Fournier, którzy udowadniają, że promotorzy biskupi istnieli już przed prokuratorami królewskimi, albo przynajmniej niezależnie od nich powstałi.⁶

Otóż urząd sędziego śledczego nie będąc wyodrębnionym, zamykał się początkowo we wspomnianym urzędzie promotora. Tego rodzaju osoba urzędowa pełniła podwójną funkcję: inkwizytora, czyli sędziego śledczego, oraz oskarżyciela. Początkowo promotor działał nie tyle na podstawie zlecenia, co raczej we własnym imieniu, prywatnie, lecz już za czasów Grzegorza IX (1227—1234), promotor z urzędu był wyznaczony przez sędziego do przeprowadzenia śledztwa.⁷

Publiczny oskarżyciel różne przyjmował nazwy. We Francji nazywano go początkowo *registrator*, *procurator curiae ad excessus corrigendos*, *procurator*, *promotor excessuum*. We Włoszech, a następnie w Niemczech, Hiszpanii i innych regionach kościelnych nazywany był *procurator fiscalis*.⁸ W Polsce promotor sprawiedliwości początkowo przyjął nazwę *instigator*, zapożyczoną z prawodawstwa świeckiego. W Polsce instygator miał rozległe uprawnienia w zakresie wykrywania i zaskarżania przestępstw kościelnych, o czym świadczą liczne statuty synodów prowincjonalnych.⁹

Wyraźne rozgraniczenie urzędów promotora sprawiedliwości oraz inkwizytora, czyli sędziego śledczego, nastąpiło w drugiej połowie XIX wieku. Uczyniła to najpierw w swoim zakresie Kongregacja św. Oficjum instrukcją z dnia 20. II. 1866 r.,¹⁰ a następnie Kongregacja Biskupów i Zakonników instrukcją z dnia 11. VI. 1880 r.¹¹ Jednakże instytucję są-

⁴ Esmein A., *Histoire de la procedure criminelle en France*. Paris 1882 s. 100 nn.

⁵ Esmein A., jw. s. 103, nota 2: „L'Église eut aussi ses promoteurs d'office; mais ils furent créés plus tard et à l'imitation des procureurs des juridiction laïques”.

⁶ Fournier E., *L'Église et les origines du ministère public*. *Memoires de l'Academie d'Arras*. Arras 1933; Lega M., *Partes actoris in iudicio criminali et diversae formae processus criminalis*. *Acta congressus iuridici internationalis*. IV. Romae 1937 s. 469—474.

⁷ C. 26, X, V, 1; Hostiensis, *Commentaria*. Venetiis 1581 f. 105: „Ubi aliquis inquisitionem — prosequitur quasi pars, aut est datus a iudice ad ipsam — adiuvandam et promovendam”.

⁸ Roberti F., jw I n. 133.

⁹ Chodyński Z., *Instygator*. *Enc. Kośc. Nowodw. VIII*. Warszawa 1876 s. 212 n.

¹⁰ S. C. S. Off., instr. 20. II. 1866, n. 8. *Fontes*. IV n. 990, 6.

¹¹ S. C. Ep. et Reg., instr. 11. VI. 1880, n. 12: „Processus confectio committi potest alicui probo atque idoneo ecclesiastico, adstante actuario”. *Fontes*. IV n. 2005.

dziego śledczego rozpracował dopiero Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonach 1940—1946.

2. Sędzia śledczy w Kodeksie Prawa Kanonicznego.

a. Osoba sędziego śledczego.

Instrukcja Kongregacji Biskupów i Zakonników z dnia 11. VI. 1880 r. krótko potraktowała zagadnienie sędziego śledczego, postanawiając jedynie: „Przygotowanie procesu należy zlecić któremuś doświadczonemu i wiarogodnemu duchownemu (*probo atque idoneo ecclesiastico*) przy współdziałaniu notariusza”.¹² Kodeks Prawa Kanonicznego zagadnienie to rozwija o wiele szerzej w szeregu kanonów, przy czym większość jego postanowień w tej sprawie jest pochodzenia nowego.

Śledztwo szczegółowe, podobnie jak i śledztwo ogólne, przysługuje przede wszystkim ordynariuszowi miejsca, jako właściwemu zwierzchnikowi i sędziemu. Ordynariusz przeto osobiście może przeprowadzać każde śledztwo szczegółowe, podobnie jak osobiście może rozpatrywać większość spraw sądowych. Jednakże prawo kanoniczne zaleca, by z zasady ordynariusz przeprowadzenie śledztwa szczegółowego powierzał komuś innemu.¹³ Racją tego postanowienia jest ta, iż zapewnia ono niekiedy większą obiektywność w wyświetleniu przestępstwa, nie daje powodów do żadnych podejrzeń stronniczości, nie naraża ordynariusza na nienawiść ze strony przestępcy itp. Nawet wtedy, gdy diecezja jest liczebnie i terytorialnie mała, nie wypada, by ordynariusz sam przeprowadzał śledztwo szczegółowe, a to ze względów duszpasterskich. Sporadyczne jedynie wypadki przeprowadzenia śledztwa szczegółowego przez ordynariusza mogą niekiedy być pożyteczne, gdy wymaga tego powaga sprawy.

Czy przez wyrażenie *ordinarius loci* w kan. 1940 należy rozumieć również wikariusza generalnego, jest kwestią sporną. Tak np. I. Noval, Vermeersch-Creusen, E. Regatillo,¹⁴ są zdania, iż wikariusz generalny może przeprowadzić śledztwo szczegółowe, gdyż nie jest ono aktem władzy sądowniczej, a kan. 1940 nie wspomina o żadnym specjalnym mandacie. Innego natomiast zdania są Wernz-Vidal, oraz M. Conte a Coronata.¹⁵ Stoją oni na stanowisku, iż śledztwo szczegółowe, to akt sądowy, a jako taki nie podlega kompetencji wikariusza generalnego (kan. 1573 § 1).

Wydaje się, że to ostatnie stanowisko jest bardziej prawdopodobne. Śledztwo szczegółowe, aczkolwiek samo w sobie nie jest pełnym aktem

¹² S. C. Ep. et Reg., jw.

¹³ Kan. 1940: „Haec inquisitio, quamvis ab ipso loci Ordinario peragi possit, ex generali tamen regula committenda est alicui ex iudicibus synodalibus, nisi eidem Ordinario ex peculiari ratione alii committenda videatur”.

¹⁴ Noval I., *Commentarius Codicis Iuris Canonici*. IV. Romae 1920 n. 755; Vermeersch-Creusen, jw. III n. 266; Regatillo E., jw. II n. 648.

¹⁵ Wernz-Vidal, jw. VI n. 721; Conte a Coronata M., jw. III n. 1463.

sądowym, bo skarga kryminalna nie została jeszcze wniesiona do sądu, to jednak stanowi ono nieodłączną całość z postępowaniem sądowym, stanowi podstawę postępowania sądowego; podobnie jak proces kryminalny, tak i śledztwo szczegółowe zmierza do wyświetlenia przestępstwa i winy przestępcy. Można tu zresztą przywołać na pomoc intencję prawodawcy (kan. 18). Otóż wolą prawodawcy jest, by sprawy sądowe były wyłączone spod kompetencji wikariusza generalnego, a to ze względów praktycznych (kan. 1573 § 1). Te same względy zachodzą przy śledztwie szczegółowym. Należy tu dodać, iż przy przeprowadzaniu śledztwa szczegółowego zachodzi wiele czynności sądowych, np. wzywianie i przesłuchiwanie świadków.

Wikariusz generalny mógłby przeprowadzić śledztwo, ale na podstawie specjalnego mandatu. Wydaje się, że wikariusz generalny, aczkolwiek sam nie może przeprowadzić śledztwa, to jednak przeprowadzenie jego może zlecić innym.¹⁶

Oficjał również na podstawie swego urzędu nie może przeprowadzić śledztwa szczegółowego, gdyż nie podpada on pod miano ordynariusza miejsca. Nie może on również być przez ordynariusza delegowany do przeprowadzenia śledztwa, gdyż wtedy na podstawie kan. 1941 § 3 musiałby być wykluczony od pełnienia w tej sprawie funkcji sędziego wyrokującego.¹⁷

Na urząd sędziego śledczego ordynariusz winien wybierać kogoś spośród sędziów synodalnych (kan. 1940). Zgodnie z prawem kanonicznym, w każdej diecezji winno być od czterech do dwunastu sędziów synodalnych, którzy pomagają ordynariuszowi w sprawowaniu sądownictwa jako członkowie sądu kolegiałnego, asesory, audytorzy, lub wreszcie jako sędziowie śledczy w sprawach karnych (kan. 1574). Zatwierdza ich synod diecezjalny na wniosek biskupa. Poza synodem na miejsce zmarłych lub ustępujących, albo po upływie dziesięciu lat, jeśli synod diecezjalny nie odbył się, biskup sam ich wyznacza, po wysłuchaniu zdania kapituły; wtedy noszą nazwę sędziów prosynodalnych. W kan. 1940 przez sędziego synodalnego należy rozumieć również sędziego prosynodalnego (kan. 1574 § 3).

Postanowienie kan. 1940, iż ordynariusz powinien urząd sędziego śledczego powierzać któremuś z sędziów synodalnych, nie jest absolutne, gdyż tenże kanon pozwala powierzać ten urząd również osobom spoza kolegium sędziów synodalnych, gdy tego wymagają szczególne okoliczności.¹⁸ Do tych szczególnych okoliczności należą np. duża odległość przedmiotu

¹⁶ Conte a Coronata M., jw. III n. 1463.

¹⁷ Kan. 1941 § 3: „Inquisitor nequit in eadem causa iudicem gerere”; Wernz-Vidal, jw. VI n. 721.

¹⁸ Kan. 1940: „...nisi eidem Ordinario ex peculiari ratione alii committenda videatur”.

śledztwa od miejsca zamieszkania sędziów synodalnych, konieczność wnikliwego badania, które lepiej może przeprowadzić ktoś inny, obawa przed ogłoszeniem lub rzuceniem podejrzenia, gdyby śledztwo przeprowadzał sędzia synodalny itp.¹⁹

Sędzia śledczy do pełnienia swego urzędu wymaga specjalnego zlecenia ordynariusza. Nie wystarczy tu ogólne zlecenie do wszystkich spraw kryminalnych. Ordynariusz w wyborze kandydata na sędziego śledczego nie jest niczym skrepowany, chyba tylko roztropnością.

Nie musi więc na urząd sędziego śledczego wyznaczać sędziów synodalnych według jakiejś kolejności. Nic nie stoi na przeszkodzie, by w poszczególnych wypadkach ordynariusz wyznaczał tego samego sędziego synodalnego do przeprowadzenia śledztwa, jeśli ma on ku temu specjalne kwalifikacje.²⁰ Należy jednak pamiętać o tym, iż urząd sędziego śledczego jest niezwykle ciężki dla pełniącego go, oraz naraża na wiele konfliktów i nieprzyjemności ze strony podejrzanych o przestępstwo, dlatego w miarę możliwości należy każdorazowo zmieniać osobę sędziego śledczego. To właśnie mając na uwadze prawodawca w kan. 1941 § 1 postanowił, by sędzia śledczy nie był mianowany do wszystkich spraw, czyli na stałe, ale do każdej sprawy z osobna.²¹ Dochodzi tu jeszcze ten wzgląd, iż każda sprawa kryminalna jest inna i wymaga innego podejścia do śledztwa, czemu zaradzić może każdorazowa zmiana osoby sędziego śledczego.

Sędzia synodalny delegowany przez ordynariusza do przeprowadzenia śledztwa, nie może później być sędzią tej sprawy, którą poprzedziło przeprowadzone przez niego śledztwo.²² Zakaz ten został podyktowany wolą prawodawcy, by przy roztrząsaniu i wyrokowaniu sprawy wykazać *maximum* obiektywności sędziego. Sędzia, który przeprowadzałby w danej sprawie śledztwo, mógłby z góry subiektywnie nastawić się co do wyniku sprawy, nie oceniając właściwie środków dowodowych.²³

Zachodzi tu jednak pytanie, czy sędzia śledczy nie może być w tej samej sprawie sędzią wyroku pod sankcją nieważności, czy tylko niegodziwości? Autorzy są różnego zdania. Ch. Augustine, Vermeersch-Creusen są zdania, iż prowadzący śledztwo nie może brać udziału w tej samej sprawie jako sędzia wyrokujący pod grozą nieważności.²⁴ Bardziej

¹⁹ Wernz-Vidal, jw. VI s. 677, nota 7: „Huiusmodi specialis ratio facile haberi potest v. gr. distancia loci, maior in alia apta persona existens locorum aliorumque adiunctorum cognitio, praesertim vero maior securitas ut inquisitio secreta peragatur, quin suspicionem aut rumorem excitet etc.”.

²⁰ Muniz T., *Procedimientos eclesiasticos*. Sevilla 1921 n. 563.

²¹ Kan. 1941 § 1: „Inquisitor delegetur non ad universitatem causarum, sed toties quoties et ad unam causam”.

²² Kan. 1941 § 3: „Inquisitor nequit in eadem causa iudicem gerere”.

²³ Wernz-Vidal, jw. VI n. 734; Conte a Coronata M., jw. III n. 1463.

²⁴ Augustine Ch., *A Commentary on Canon Law*. VII. London 1924 n. 369; Vermeersch-Creusen, jw. III n. 264.

jednak jest prawdopodobna opinia, którą reprezentują tacy autorzy, jak I. Noval, Wernz-Vidal, M. Conte a Coronata, głosząca, iż zakaz wydany w kan. 1941 § 3 obowiązuje tylko pod grozą niegodziwości.²⁵ Wynika to z pojęcia ustawy uniezdalniającej. Ustawą bowiem uniezdalniająca jest tylko ta, która wyraźnie lub równoznacznie postanawia, iż osoba jest niezdolna do danego aktu.²⁶ Słowo *nequit* użyte w kan. 1941 § 3 nie jest pod tym względem ani wyraźne, ani równoznaczne, najwyżej wątpliwe. Kontekst zda się potwierdzać opinię tych ostatnich, gdyż z kan. 1940, który pozwala ordynariuszowi połączyć funkcję sędziego śledczego i sędziego wyrokującego, wynika, że urzędy te nie wykluczają się wzajemnie absolutnie. Jednakże w razie zarzutu mającego podstawę w kan. 1941 § 3, wniesionego przez oskarżonego i przyjętego przez sąd, czynności procesowe takiego sędziego byłyby nieważne.²⁷

b. Obowiązki i prawa sędziego śledczego.

Sędzia śledczy posiada te same obowiązki, co sędziowie zwyczajni.²⁸

Przed wszystkim sędzia śledczy obowiązany jest złożyć przysięgę, iż zachowa tajemnicę urzędową, oraz wiernie wypełni swój urząd.

Kan. 1623 § 1 postanawia, iż w sądzie karnym, tak sędziowie, jak i wszyscy pomocnicy trybunału, zawsze obowiązani są do tajemnicy wynikającej z pełnionego urzędu.²⁹ Wspomniany jednak kanon nie nakazuje w tej sprawie składania przysięgi. Gdy chodzi natomiast o sędziego śledczego, musi on przysięgą zobowiązać się do zachowania tajemnicy w sprawie tego wszystkiego, o czym dowie się podczas śledztwa.³⁰ Dlaczego prawo kanoniczne zobowiązuje sędziego śledczego do zachowania tajemnicy, nie trudno zrozumieć. Śledztwo jest czymś istotnym dla późniejszego procesu karnego, dlatego niezmiernie ważną jest rzeczą właściwa atmosfera, w której ono odbywa się. Jeśli śledztwo będzie osłonięte tajemnicą, na pewno lepsze można będzie zdobyć argumenty w sprawie winy przestępcy. Tajemnica podczas śledztwa jest potrzebna również, aby nikogo nie narażać na utratę dobrego imienia. Dlatego też uzupełnieniem kan. 1941 § 2 jest kon. 1943: „Śledztwo winno być zawsze tajne i jak

²⁵ Noval I. jw. IV n. 774; Wernz-Vidal, jw. VI n. 724; Conte a Coronata M., jw. III n. 1463.

²⁶ Kan. 11: „Irritantes aut inhabilitantes eae tantum leges habendae sunt, quibus aut actum esse nullum aut inhabilem esse personam expresse vel aequivalenter statutur”.

²⁷ Wernz-Vidal, jw. VI n. 151.

²⁸ Kan. 1941 § 2: „Inquisitor tenetur iisdem obligationibus quibus iudices ordinarii”.

²⁹ Kan. 1623 § 1: „In iudicio criminali semper... iudices et tribunalis adiutores tenentur ad secretum officii”.

³⁰ Kan. 1941 § 2: „...praesertim praestare debet iusiurandum de secreto servando”.

najbezpieczniej prowadzone, aby nie rozszedł się rozgłos o przestępstwie, oraz aby czyjś dobry imienia nie narażał na zniesławienie”.³¹

Przysięga sędziego śledczego ma również dotyczyć wiernego wypełnienia swego urzędu.³² Jest to obowiązek wspólny wszystkim członkom i pomocnikom sądu (kan. 1621 § 2). Z kan. 1941 § 2 jasno wynika, że sędzia synodalny wybrany na sędziego śledczego, obowiązany jest złożyć przysięgę o wiernym wypełnieniu swego urzędu niezależnie od przysięgi, którą składał jako sędzia synodalny na podstawie kan. 1621 § 1. W kan. 1941 § 2 przysięga o wiernym wypełnieniu urzędu jest wyliczona zaraz po przysiędze o zachowaniu tajemnicy, którą składa się niezależnie od istniejącego już podobnego obowiązku na każdym sędzim synodalnym. Wynikało by stąd, że prawodawca jednakowo rozumie obowiązek składania przysięgi przed objęciem urzędu tak o zachowaniu tajemnicy, jak i wiernym wypełnieniu urzędu. Gdyby było inaczej prawodawca nie omieszkaby zaznaczyć, iż przysięgę o wiernym wypełnieniu urzędu sędziego śledczego powinien złożyć tylko wybrany spoza grona sędziów synodalnych. Dlatego mniej prawdopodobne jest stanowisko, które zda się reprezentować M. Conte a Coronata, jakoby sędzia śledczy nie był zobowiązany do przysięgi o wiernym wypełnieniu urzędu, jeśli złożył ją przyjmując urząd sędziego synodalnego.³³

Sędzia śledczy składa przysięgę przed rozpoczęciem urzędowania, wobec ordynariusza, lub duchownego wyznaczonego przez ordynariusza (kan. 1621 § 1). Ponieważ sędzia śledczy mianowany jest do poszczególnych spraw osobno (kan. 1941 § 1), dlatego gdyby ponownie otrzymał nominację na ten urząd, obowiązany jest ponownie złożyć przysięgę, że zachowa tajemnicę i wypełni wiernie powierzony urząd.

Sędzia śledczy składając przysięgę, podobnie jak inni, wzywa najpierw imienia Bożego, następnie trzymając rękę na piersi, co przysługuje duchownym, odczytuje lub powtarza za odbierającym odpowiednią formułę (kan. 1622 § 1).

Inny obowiązek sędziego śledczego wypływa z ustawowego zakazu przyjmowania podarków.³⁴ Podobnie jak sędziom zwyczajnym i innym urzędnikom sądowym (kan. 1624), tak i sędziemu śledczemu nie wolno z okazji sprawowania swego urzędu przyjmować żadnych podarków.

Już papież Innocenty III zabronił sędziom zwyczajnym i delegowanym przyjmowania nawet środków żywnościowych za swoją pracę.³⁵ Za-

³¹ Kan. 1943: „Inquisitio secreta esse debet, et cautissime ducenda, ne rumor delicti diffundatur, neve bonum cuiusquam nomen in discrimen vocetur”; W e r n z - V i d a l, jw. VI n. 722.

³² Kan. 1941 § 2: „...deque officio fideliter implendo”.

³³ Conte a Coronata M., jw. III s. 394, nota 5.

³⁴ Kan. 1941 § 2: „...et abstinere ab accipiendis muneribus”.

³⁵ C. 10, X, III, 1.

kaz ten potwierdził również papież Innocenty IV.³⁶ Papież Bonifacy VIII pozwolił sędziom delegowanym przyjmować drobne podarki. Kodeks Prawa Kanonicznego natomiast stawia zdecydowany zakaz przyjmowania wszelkich podarków z racji pełnienia czynności sądowych. Wszelkie tego rodzaju donacje są nieważne, przeto sędzia śledczy, któryby przyjął jakiś podarek z racji wykonywania czynności związanych ze swoim urzędem, obowiązany jest do restytucji (kan. 1408), oraz powinien być odpowiednio ukarany (kan. 1625 § 1).

W prawie rzymskim wyrok wydany przez sędziów przekupionych był nieważny.³⁷ W prawie germańskim można było założyć rekurs przeciwko sędziemu, który kierując się własnymi korzyściami nieuczciwie sądził.³⁸ W prawie kanonicznym przekupstwo nie jest powodem nieważności aktów sądowych, lecz może stanowić podstawę do zarzutu stronnictwa. W odniesieniu do sędziego śledczego będzie to podstawa do ukarania.

Tak przysięga o zachowaniu tajemnicy i wiernym wypełnieniu swego urzędu, jak i zakaz przyjmowania przez sędziego śledczego podarków z okazji sprawowania urzędu, mają na celu zapewnić uczciwe i oparte na prawdzie przeprowadzenie śledztwa, a pośrednio należyty wymiar sprawiedliwości.

Do należytego przeprowadzenia śledztwa, opartego na obiektywnym stanie rzeczy, służą również prawa sędziego śledczego.

Celem każdego śledztwa szczegółowego jest stwierdzenie faktu przestępstwa oraz winy przestępcy. Stwierdzić to można jedynie w oparciu o dowody. Przeprowadzanie dowodzenia podczas śledztwa może być różne, byleby odbywało się w tajemnicy (kan. 1943). Dlatego sędzia śledczy ma prawo do przeprowadzenia oględzin miejsca lub rzeczy związanych z danym przestępstwem (kan. 1806), ma prawo wglądu do dokumentów publicznych lub prywatnych, w których np. są ślady popełnionego przestępstwa itp. Głównym jednak dowodem, najbardziej dostępnym, są zazwyczaj zeznania świadków. Dlatego sędzia śledczy może wzywać i przesłuchiwać osoby, które o danej sprawie coś wiedzą, zobowiązując je pod przysięgą do zeznania prawdy i zachowania tajemnicy.³⁹

Inne prawa sędziego śledczego, to prawo do przeprowadzenia śledztwa w asystencji notariusza (kan. 1585), prawo do zasięgania zdania promotora sprawiedliwości, gdyby wyłoniły się jakieś trudności przed zamknięciem śledztwa (kan. 1945), prawo posługiwania się woźnym, a nawet jak chcą niektórzy, prawo korzystania z pomocy asesora (kan. 1575).

³⁶ C. 1, II, 14 in VI-o.

³⁷ C. VII, 64, 7.

³⁸ Lex Visigothorum, II, 1, 21. Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio I, 1. Hannoverae 1896.

³⁹ Kan. 1944 § 1: „Ad finem suum assequendum potest inquisitor aliquos, quos de re edoctos censeat, ad se accire et interrogare sub iureiurando veritatis dicendae et secreti servandi”.

§ 2. POMOCNICY SĘDZIEGO ŚLEDZCZEGO

Ze względu na dobro śledztwa i samego podejrzanego o przestępstwo, fakt śledztwa, jak również jego przedmiot musi okrywać ścisła tajemnica (kan. 1943). Jasny sąd wniosek, że liczba osób wtajemniczonych w śledztwo z urzędu, musi być ograniczona. Do osób, którym prawo kanoniczne pozwala w jakiś sposób uczestniczyć w śledztwie szczegółowym, należą: notariusz, promotor sprawiedliwości i ewentualnie woźny.

1. Notariusz.

Notariusz jest to osoba urzędowa, ciesząca się publicznym zaufaniem, która aktom tak sądowym jak i pozasądowym przez siebie lub wobec siebie sporządzonym i podpisanym, nadaje charakter dokumentu publicznego.⁴⁰

Kanony mówiące o śledztwie nie wymieniają wyraźnie notariusza, jako pomocnika sędziego śledczego. Można jedynie na ich podstawie wywnioskować o jego udziale przy śledztwie. Pośrednio więc wspomina o notariuszu kan. 1941 § 2 mówiący, iż sędzia śledczy ma te same obowiązki, co i sędzia zwyczajny; jeśli sędzia zwyczajny obowiązany jest do przeprowadzenia sprawy w obecności notariusza (kan. 1585 § 2), obowiązek ten i prawo, zdaje się, posiada również sędzia śledczy. Kan. 1944 § 2 nakazuje sędziemu śledczemu przy przesłuchiwanie świadków zachować w miarę możliwości przepisy kan. 1770—1781, a wśród nich jest kanon nakazujący, by zeznania świadków sędzia odbierał w obecności notariusza.⁴¹ Wreszcie potrzeba notariusza przy śledztwie wynika z kan. 1585 § 1.⁴²

Protokoły sporządzone podczas śledztwa przez notariusza i przez niego podpisane, np. przesłuchania świadków, oględzin miejsca lub rzeczy związanych z przestępstwem, cieszą się wiarogodnością publiczną, mają charakter dokumentu publicznego (kan. 1813 § 1).

Sędzia śledczy wybiera notariusza po myśli kan. 1585 § 2, a więc spośród prawnie ustanowionych do ogółu spraw notariuszów kurii biskupiej, chyba że ordynariusz już wyznaczył kogoś do danego śledztwa.

Notariuszem w sprawach śledczych, podobnie zresztą jak i w innych sprawach, może być osoba duchowna, lub z braku tejże świecka. Wyjątek jednak stanowią tu sprawy związane z przestępczością duchownych — wtedy notariuszem może być tylko duchowny i to będący kapłanem (kan. 373 § 3).

⁴⁰ Kan. 1585 § 1; Conte a Coronata M., jw. III n. 1123; Roberti F., jw. I n. 130.

⁴¹ Kan. 1773 § 1: „Examen fit a iudice, vel ab eius delegato aut auditore, cui assistat oportet notarius”.

⁴² Kan. 1585 § 1: „Cuilibet processui interesse oportet notarium, qui actuarii officio fungatur; adeo ut nulla habeantur acta, si actuarii manu non fuerint exarata vel saltem ab eo subscripta”.

2. Promotor sprawiedliwości.

Promotor sprawiedliwości, to osoba urzędowa, która powagą biskupa strzeże interesów publicznych Kościoła w sprawach cywilnych, w których chodzi o dobro publiczne, oraz w sprawach karnych, pełniąc rolę publicznego oskarżyciela.⁴³

Ilekcję przed zamknięciem śledztwa wyłonią się jakieś trudności, prawo pozwala sędziemu śledczemu zasięgnąć zdania promotora sprawiedliwości, oraz dać mu akta śledcze do wglądu.⁴⁴ Trudności te mogą być natury obiektywnej, albo subiektywnej. Sędzia śledczy może zbyt subiektywnie podejść do sprawy, z góry przesądzać czyjaś winę. Otóż, żeby nie było tego rodzaju niebezpieczeństwa, sędzia śledczy może całą sprawę, tzn. zebrane dowody i poszlaki, oraz oparte na nich swoje wnioski, przedłożyć do zaopiniowania promotorowi sprawiedliwości, który reprezentuje interes publiczny Kościoła.⁴⁵ Wynika z tego, że udział promotora sprawiedliwości w śledztwie jest czysto akcesoryjny i względny.⁴⁶

Sędzia śledczy może zasięgnąć zdania promotora sprawiedliwości w każdym stadium śledztwa, gdy tylko będą nasuwały się jakieś trudności, oczywiście uzasadnione. Zwracać się może do niego bezpośrednio, bez konieczności uprzedniego meldowania o tym ordynariuszowi. Tam gdzie promotor sprawiedliwości ustanowiony jest tylko do poszczególnych spraw (kan. 1588 § 2), sędzia śledczy wyłaniające się trudności powinien przedstawić ordynariuszowi.

Promotor sprawiedliwości swoje *votum* przedkłada sędziemu śledczemu ustnie lub na piśmie. Ten drugi rodzaj składania *votum* jest bardziej godny polecenia, gdyż wymaga głębszego przestudiowania sprawy.

W świetle kan. 1945 wydaje się nieuzasadnione stanowisko niektórych autorów, jak np. M. Coronaty,⁴⁷ którzy utrzymują, iż sędzia śledczy może podczas śledztwa korzystać z pomocy asesora, na podstawie kan. 1575. Jeśli wspomniany kan. 1945 wyraźnie mówi, iż sędzia śledczy powinien szukać porady u promotora sprawiedliwości, kan. zaś 1943 nakazuje, by śledztwo było przeprowadzane w tajemnicy, trudno zgodzić się na to, by obecność asesora podczas śledztwa była po myśli prawodawcy.

3. Woźny.

Osobą pomocniczą sędziego śledczego może być również woźny.⁴⁸ Woźny to osoba urzędowa, która doręcza akta sądowe (kan. 1591).

⁴³ Roberti F., jw. I n. 136; Conte a Coronata M., jw. III n. 1124.

⁴⁴ Kan. 1945: „Inquisitor, antequam inquisitionem claudat, potest promotoris iustitiae consilium exquirere quoties in aliquam difficultatem inciderit, et cum eo acta communicare”.

⁴⁵ Wernz-Vidal, jw. VI n. 723.

⁴⁶ Roberti F., jw. I n. 136.

⁴⁷ Conte a Coronata M., jw. III n. 1464.

⁴⁸ Conte a Coronata M., jw. III n. 1464.

Sędzia śledczy może korzystać z usług woźnego, gdy np. chce doręczyć wezwanie świadkom w celu stawienia się na przesłuchanie.

Woźny, jeśli jest ustanowiony na stałe, nie potrzebuje nominacji ordynariusza, by mógł być użyty przez sędziego śledczego. Woźnym z zasady może być osoba świecka, chyba że w jakiejś sprawie roztropność radzi wyznaczyć duchownego (kan. 1592).

Udział woźnego w śledztwie jest czysto zewnętrzny i względny.

IV. PRZEDMIOT ŚLEDZTWA

Celem śledztwa jest wykrycie przestępstwa i jego sprawcy, stąd przedmiotem, około którego będzie obracać się śledztwo, jest przestępstwo i jego sprawca. W świetle całego procesu karnego sprawca przestępstwa jest jednym z podmiotów procesu, rozważany natomiast w świetle samego śledztwa, jest przedmiotem. Niektórzy przestępcę podczas śledztwa zaliczają do podmiotów biernych.¹

Sędzia śledczy musi znać przedmiot swego dochodzenia, stąd zachodzi konieczność ustalenia pojęcia przestępstwa, określenia cech, jakimi winno się ono odznaczać, oraz określenia sprawcy przestępstwa, którego można pociągnąć do odpowiedzialności karnej. Przestępstwo jak i jego sprawca muszą posiadać określone prawem kwalifikacje, by można było wszcząć postępowanie karne. O nich to będzie mowa poniżej.

§ 1. PRZESTĘPSTWO W ROZUMIENIU PRAWNO-KOŚCIELNYM

Przedmiotem śledztwa, jak i całego postępowania karnego, jest przede wszystkim przestępstwo w rozumieniu prawno-kościelnym. Definicję takiego przestępstwa podaje kan. 2195 § 1: „Przez przestępstwo w prawie kościelnym należy rozumieć zewnętrzne i moralnie poczytalne przekroczenie ustawy, do której dołączona jest sankcja kanoniczna przynajmniej nieokreślona”. Z powyższej definicji wynika, że na przestępstwo składają się dwa elementy istotne: obiektywny oraz subiektywny.

Element obiektywny przestępstwa polega na czysto zewnętrznym przekroczeniu ustawy karnej, czyli ustawy, do której dołączona jest sankcja karna przynajmniej nieokreślona. Przekroczenie ustawy ma być zewnętrzne, gdyż chodzi tu o naruszenie porządku społecznego. W przeciwnym wypadku miałyby miejsce nie przestępstwo, lecz grzech, który narusza stosunek jednostki do Boga, czyli porządek moralny. Można powiedzieć, że każde przestępstwo jest grzechem, lecz nie odwrotnie. Grzech Kościoła karze w zakresie wewnętrznym i to tylko wtedy, gdy jego sprawca podda się dobrowolnie, przestępstwo natomiast może karać nawet wbrew woli przestępcy. Przekroczenie ustawy może

¹ Wernz-Vidal, jw. VI n. 721.

być zewnętrzne, chociażby nikt nie był tego świadkiem. Dlatego np. zaciąga karę ekskomunikacji ten, kto wyznaje herezję potajemnie, w ukryciu przed innymi, jednakże zewnętrznie, w sposób podpadający pod zmysły. Nie zaciąga natomiast tej kary ten, kto popełnia herezję aktami czysto wewnętrznymi. Ma tu zastosowanie zasada: *De internis non iudicat praetor*.²

Przekroczenia ustawy można dokonać czynem, np. gdy ktoś znieważa święte postacie wbrew kan. 2320, albo też przez zaniechanie czynu, np. gdy ktoś zaniedbuje dokonać doniesienia, o którym mówi kan. 2368 § 2.

Wreszcie ustawa przekroczonej musi być chroniona sankcją karną. Sankcja karna może być określona, gdy ustawa wyraźnie ją określa tak co do istoty, jak i co do trwania, albo nieokreślona, jeżeli wybór jej pozostawia roztropnemu uznaniu sędziego lub przełożonego w słowach nakazujących lub upoważniających (kan. 2217 § 1, n. 1). A więc w prawie kanonicznym, podobnie jak i w prawie rzymskim, ma zastosowanie zasada: *nulla poena sine lege poenali*. Innymi słowy — nie można nikogo karać sądownie, jeżeli ustawa przekroczonej nie jest obwarowana sankcją karną. W zasadzie tej nie robi wyłomu kan. 2222 § 1, który pozwala przełożonemu karać poddanych nawet wtedy, gdy ustawa nie miała zagrożenia karnego, jednakże naruszenie jej wywołało znaczne zgorzenie lub było szczególnie ciężkie. Pomijając liczne na tym tle dyskusje, należy sumarycznie powiedzieć, że kanon ten zawiera ogólną sankcję karną nieokreśloną do ustaw, których przekroczenie wywoła zgorzenie, lub będzie szczególnie ciężkie. Bardziej jednak oczywiście będą zgrane kanony 2195 § 1 i 2222 § 1, gdy zasadę *nulla poena sine lege poenali* nieco zmodyfikujemy: *nulla poena sine sanctione poenali*, na co słusznie zwrócił uwagę G. Michiels.³

Przy badaniu obiektywnego elementu przestępstwa ważnym jest ustalenie, czy przestępstwo zostało dokonane, czy tylko usiłowane. Często bowiem prawodawca kościelny chce karać przestępstwo tylko dokonane w pełni, a nie usiłowane, np. w kan. 2350 § 1.

Na drugą część składową przestępstwa, tzw. element subiektywny, wskazują słowa wspomnianego kan. 2195 § 1: *moraliter imputabilis legis violatio...* Przekroczenie ustawy musi być komuś moralnie poczytalne. Nie wystarczy, że sprawca uchodzi za przyczynę fizyczną czynu zakazanego, ale musi też być przyczyną moralną. Czyn bezprawny musi być ludzki (*actus humanus*), tzn. dokonany świadomie i dobrowolnie, gdyż dzięki rozumowi i wolnej woli człowiek jest panem swoich czy-

² Wernz-Vidal, jw. VII n. 169; Jone H., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*. T. III. Paderborn 1955 s. 395.

³ Michiels G., *De delictis et poenis*. Lublin 1934 s. 72—82; Roberti F., *De delictis et poenis*. I. Romae 1938 s. 68—76; Jone jw. III s. 395.

nów. Innymi słowy, do zaistnienia przestępstwa, oprócz czystego przekroczenia ustawy, potrzebna jest wina. Wina natomiast może przejawiać się w podwójnej postaci: jako wina umyślna (*dolus*), polegająca na dobrowolnym i świadomym przekroczeniu ustawy (kan. 2200 § 1), oraz jako wina nieumyślna (*culpa*), która swe źródło ma bądź w zawinionej niezajomości przekroczonej ustawy, bądź w zaniedbaniu przedsięwzięcia należnej pilności (kan. 2199). Przy ustalaniu winy należy zwrócić uwagę na jej rodzaj i wielkość, uwzględniając przy tym wszystkie okoliczności mogące ją zwiększyć, zmniejszyć, lub zupełnie wykluczyć (kan. 2199–2208).

Ustalenie stopnia winy jest rzeczą niezmiernie ważną przy wymiarze, czy zaciąganiu kar. Np. kan. 2218 § 2 uwalnia od kar *ferendae* i *latae sententiae* nie tylko wtedy, gdy zachodzą okoliczności wykluczające zupełnie winę, lecz także wtedy, gdy wina jest w niewielkim stopniu. Wynika stąd, że czyn przestępny musi być ciężko zawiniony, by mógł być karany. Istnieje wiele przestępstw, które wywołują skutki karne dopiero wtedy, kiedy zostały popełnione przy zaistnieniu winy w najwyższym stopniu. Ma to miejsce przy zaciąganiu niektórych kar *latae sententiae*. Wtedy każda okoliczność zmniejszająca pocztytalność, czy to ze strony rozumu czy woli, uwalnia od kary (kan. 2229 § 2). Zagadnienie to najlepiej ilustruje kan. 2229, mówiąc o wpływie różnego rodzaju okoliczności na skutki karne.

Należy tu jednak mieć na uwadze domniemanie prawne, o którym mówi kan. 2200 § 2: *Posita externa legis violatione, dolus in foro externo praesumitur, donec contrarium probetur*. A więc prawo domniemywa, że sprawca obiektywnego bezprawia działa zawsze w poczuciu własnej winy. Przeto jeśli nie ma wyraźnych dowodów przeciwnych, do wszczęcia postępowania karnego, a więc i śledztwa szczegółowego, wystarczy stwierdzenie obiektywnego elementu przestępstwa.⁴

Przestępstwo zachodzi również, gdy w podobnych warunkach ma miejsce przekroczenie nakazu karnego (kan. 2195 § 2).

§ 2. PRZESTĘPSTWO NIE PRZEDAWNIONE PRAWNIE

Kan. 2233 § 1 stwierdza nie tylko potrzebę zaistnienia przestępstwa, by można było nałożyć za nie karę, ale również wskazuje na kolejny przymiot, jakim ono ma się odznaczać: „Nie można wymierzyć żadnej kary, jeśli nie ma pewności, że przestępstwo zostało popełnione, oraz nie zostało prawnie przedawnione”. A więc by mówić o skardze karnej, musi istnieć pewność, że przestępstwo nie zostało prawnie przedawnione. Stwierdzenie to ma istotny wpływ i na śledztwo. Nie ma bowiem w zasadzie sensu wszczynać śledztwa, gdy wiadomo, że przestępstwo, o któ-

⁴ Wernz-Vidal, jw. VI n. 701.

rego wykrycie chodzi, jest przedawnione, a tym samym nie można za nie karać. Mówimy „w zasadzie”, gdyż są nieliczne wyjątki, kiedy z przestępstwa nawet przedawnionego można wyciągnąć pewne prawem określone konsekwencje na wzór karnych, o czym będzie mowa niżej.

Przedawnienie, *praescriptio*, w prawie karnym oznacza wygaśnięcie po stronie kompetentnej władzy podmiotowego prawa karania w stosunku do osoby, która popełniła przestępstwo, na skutek upływu prawem przepisane go czasu.⁵ Przestępstwo przedawnione jest to, w stosunku do którego wygasła karalność.⁶

Obecnie obowiązujące przepisy o przedawnieniu karnym prawodawca kościelny umieścił w prawie formalnym w kan. 1702—1705, natomiast krótko wspomina o nich w prawie materialnym w kan. 2222 § 2, 2223 § 1 i 2240. Ten ostatni kanon wyraźnie odsyła w sprawie przedawnienia przestępstwa do prawa formalnego, z czego wynika, że przedawnienie przestępstwa prawodawca kościelny sprowadził do przedawnienia skargi zmierzającej tak do wymierzenia kary, jak i do stwierdzenia już zaciągniętej. Tak przedawnienie przestępstwa, jak i przedawnienie skargi oznacza to samo, a mianowicie niekaralność przestępstwa popełnionego przed określonym czasem.

Kodeks Prawa Kanonicznego przedawnienie przestępstwa ujął jako prawo przedmiotowe, a nie jako prawo podmiotowe oskarżonego. Wskazują na to kanony 2233 § 1 i 1702. Pierwszy z nich postanawia: „Nie można wymierzyć żadnej kary, jeśli nie ma pewności, że przestępstwo zostało popełnione, oraz nie zostało prawnie przedawnione”. A więc sędzia skoro stwierdzi, że przestępstwo jest przedawnione, winien z urzędu przerwać postępowanie karne w każdym jego stadium. Podobnie mówi kan. 1702: „Wszelka skarga kryminalna umarza się... przez upływ czasu użytecznego do wniesienia skargi kryminalnej”. A więc wystarczającym warunkiem umorzenia skargi kryminalnej jest sam upływ czasu przepisane go prawem, a nie ekscepcja wniesiona przez oskarżonego. Dlatego sędzia sam z urzędu uwzględnia przedawnienie karne. W związku z tym bezcelowe byłoby prowadzenie śledztwa, gdyby przestępstwo okazało się przedawnione.

Kan. 1702 używając wyrażenia: „wszelka skarga kryminalna umarza się”, tym samym wskazuje na to, że przedmiotem przedawnienia karnego są wszelkie przestępstwa, co do których dopuszczalna jest skarga karna.

Przed prawem kodeksowym, na podstawie dekretu Kongregacji Biskupów i Zakonników z dnia 21/22. III. 1898 r. w sprawie lubelskiej,⁷ prze-

⁵ Czajka S., Przedawnienie w prawie karnym kanonicznym. Lublin 1934 s. 18 n.

⁶ Conte a Coronata M., jw. III n. 1233.

⁷ S. C. Ep. et Reg., 21/22. III. 1898. Fontes. IV n. 2034.

stępstwa całkowicie tajne, tzn. takie, których nawet sumienne śledztwo nie zdołałoby wykryć, nie mogły być przedmiotem przedawnienia dokąd wiadomość o nich nie doszła do oskarżyciela lub sędziego śledczego. Dziś wiadomość lub niewiadomość promotora sprawiedliwości o dokonanym przestępstwie nie wpływa na bieg przedawnienia.

Gdy chodzi o przestępstwa trwałe, nałogowe lub ciągłe, o których mówi kan. 1705 § 2—3, mogą one być przedmiotem przedawnienia dopiero z chwilą ustania przestępstwa, lub popełnienia ostatniego czynu przestępnego.

Co do współudziału w przestępstwie (kan. 2209, 2231, 2230), to każda jego postać, jeżeli tylko rodzi w pewnym stopniu poczytalność dokonanego przestępstwa, jest przedmiotem przedawnienia, gdyż kan. 1702 mówi o przedawnieniu „wszelkiej skargi kryminalnej”. Współudział w przestępstwie tym bardziej podlega przedawnieniu, jeżeli prawodawca traktuje go jako osobne przestępstwo.

Także przestępstwo usiłowane (kan. 2212 § 1), niezależnie czy prawodawca traktuje je jako odrębne przestępstwo czy nie, jak również przestępstwo chybione (kan. 2212 § 2), ponieważ jest karalne, podlega przedawnieniu (kan. 2212 § 4, 2213, 2235).

Inaczej sprawa przedstawia się, gdy chodzi o przestępstwa zastrzeżone Kongregacji św. Oficjum i przestępstwa przedawnione, mające związek z przestępstwem dotychczas nie przedawnionym.

Kongregacja św. Oficjum czuwająca nad sprawami wiary i moralności (kan. 247 § 1) w postępowaniu sądowym ma właściwe sobie prawa; również niższe trybunały, w sprawach należących do trybunału św. Oficjum muszą trzymać się przepisów wydanych przez tenże trybunał (kan. 1555 § 1). Dlatego prawodawca kościelny w kan. 1703 wyjął spod przepisów prawa powszechnego o przedawnieniu wszystkie przestępstwa zastrzeżone tej Kongregacji.

Kongregacja św. Oficjum ma sobie zleconą pieczę nad czystością wiary św. i obyczajów. Jako trybunał więc według swoich przepisów rozpatruje przestępstwa godzące w wiarę lub moralność czy to w drugiej instancji w drodze apelacji od trybunału ordynariusza miejscowego, czy w pierwszej instancji wniesione wprost do niej (kan. 247 § 2). I tak nie podlegają ogólnym przepisom Kodeksu Prawa Kanonicznego o przedawnieniu przestępstwa takie, jak apostazja, herezja, schizma (kan. 2314, 2315), przestępstwa rodzące prawne podejrzenie o herezję (kan. 2316, 2319 § 1, n. 2—4, § 2, 2320, 2340, 2371), świętokradztwo (kan. 2325), sporządzanie fałszywych relikwii (kan. 2326), zapisanie się do sekty masońskiej lub innych stowarzyszeń, które za cel mają walkę z Kościołem lub z prawowładną władzą świecką (kan. 2335, 2336), bezpośrednie złamanie tajemnicy

spowiedzi św., symonia przy administrowaniu sakramentów św. (kan. 2369, 2371) itp.⁸

Również nie podlegają ogólnym przepisom prawa kanonicznego o przedawnieniu te przestępstwa, które chociaż wzięte osobno są przedawnione, mają jednak faktyczny związek z przestępstwem później dokonanym, w związku z którym toczy się postępowanie karne (kan. 1705 § 3). Zobrazować to może następujący przykład: przestępca zamordował żołnierza, by zdobyć broń; po 10 latach, a więc gdy morderstwo prawnie przedawniło się, przy pomocy zdobytej broni popełnia bratobójstwo. W tym wypadku przestępca będzie odpowiadać za oba przestępstwa, gdyż pierwsze było środkiem do popełnienia drugiego.

Czas potrzebny do przedawnienia przestępstwa określa kan. 2240 w połączeniu z kan. 1703.

Wszystkie przestępstwa, których Kodeks Prawa Kanonicznego nie wyłącza spod prawa przedawnienia, przedawniają się w ciągu trzech lat (kan. 1703, n. 1). Jest to zasada ogólna, od której są wyjątki wyraźnie przez prawo kanoniczne określone. Są one następujące:

1) Przestępstwa zniewagi przedawniają się po upływie jednego roku (kan. 1703, n. 1). Przez zniewagę należy tu rozumieć umniejszenie czyjejsz czci, jaką cieszy się u innych, za sprawą słów, czynu lub pisma (kan. 2344, 2355).

2) Przestępstwa kwalifikowane przeciwko szóstemu i siódmemu przykazaniu Bożemu przedawniają się po upływie pięciu lat (kan. 1703, n. 2). Przestępstwo kwalifikowane, to takie, które obok zasadniczej cechy, łączy w sobie jeszcze jakąś cechę dodatkową, dzięki której potęguje się złość, albo zmienia się rodzaj popełnionego czynu. Kwalifikowanym przestępstwem przeciwko szóstemu przykazaniu Bożemu jest np. publiczny konkubinat, publiczne cudzołóstwo, czyny lubieżne z osobą związaną ślubem czystości lub z osobami małoletnimi, kazirodztwo, sodomia itp. (kan. 2357—2359). Kwalifikowanym przestępstwem przeciwko siódmemu przykazaniu Bożemu jest np. kradzież świętokradzka, rabunek itp. (kan. 2354).

3) Przestępstwo symonii, czyli świętokupstwa, oraz zabójstwa przedawnia się po upływie dziesięciu lat (kan. 1703, n. 3). Symonia może być dwojakiego rodzaju: z prawa Bożego, lub z prawa kościelnego. Symonia z prawa Bożego jest to „świadoma wola kupna lub sprzedaży za cenę materialną rzeczy z istoty swej duchownej, np. sakramentów, jurysdykcji kościelnej, konsekracji, odpustów itp., albo rzeczy materialnej, tak związanej z duchową, że rzecz materialna bez duchowej w żaden sposób istnieć nie może, np. beneficjum kościelne itp., albo gdy rzecz duchowa jest przedmiotem choćby tylko częściowym kontraktu, np. konsekracja

⁸ Vermeersch-Creusen, jw. III n. 8; Roberti F., De processibus. I n. 256; Czajka S., jw. s. 136.

przy sprzedaży kielicha konsekrowanego" (kan. 727 § 1). Symonia natomiast z prawa kościelnego, to „dawanie rzeczy materialnych, złączonych z rzeczą duchową, za rzeczy materialne, złączone z duchowymi, albo nawet materialnych za materialne, jeżeli tego zabronił Kościół z powodu niebezpieczeństwa zniewagi rzeczy duchowej" (kan. 727 § 2). Przez zabójstwo należy rozumieć pozbawienie życia człowieka już narodzonego, a nie spędzenie płodu, gdyż Kodeks Prawa Kanonicznego te dwa pojęcia wyraźnie odróżnia (kan. 985, n. 4, 2350, 2354). Spędzenie płodu przedawnia się więc w ciągu trzech lat. Potwierdza to zresztą zasada, że *odiosa sunt restringenda*.

Skomplikowanym nieco zagadnieniem jest obliczanie czasu przedawnienia karnego.

Kan. 1705 § 1 stawia zasadę, że przedawnienie karne rozpoczyna swój bieg *a die patrati delicti*, czyli że termin początkowy przedawnienia, to dzień dokonania przestępstwa. Dzień należy tu rozumieć w znaczeniu prawnym, a więc dzień, w którym nastąpiły te działania lub zaniechania, które potrzebne są do istoty przestępstwa. Np. w wypadku zabójstwa przedawnienie rozpoczyna swój bieg od dnia, w którym nastąpiła śmierć, a nie od dnia, w którym przestępca strzelił.

Przy usiłowaniu przestępstwa przedawnienie rozpoczyna swój bieg od dnia, w którym przestępca dokonał ostatniej czynności wchodzącej w skład tego działania. Przy przestępstwie chybionym przedawnienie rozpoczyna swój bieg od dnia, w którym zakończono wszystkie czynności konieczne potrzebne do zaistnienia przestępstwa; przy przestępstwie trwałym — od dnia ustania stanu przestępnego (kan. 1705 § 2); przy przestępstwie nałogowym i ciągłym — po ostatnim czynie przestępnym (kan. 1705 § 3).

Zachodzi jednak poważne pytanie, jaki czas wprowadził prawodawca kościelny przy przedawnieniu — czas ciągły (*tempus continuum*), czy czas użyteczny (*tempus utile*)?

Czas ciągły jest ten, który nie zna przerwy, w którym wlicza się wszystkie dni. Czas natomiast użyteczny jest ten, który zna przerwę, o ile zachodzi jakaś przeszkoda, w którym wlicza się tylko te dni, w których ktoś wiedział, że mu przysługują do wykonania lub obrony swego prawa, albo mógł w nich działać (kan. 35).⁹

Na pierwszy rzut oka zdawało by się, że słowa kan. 1705 § 1: *Prae-scriptio... currit... in criminalibus a die patrati delicti* wskazują w sposób oczywisty, iż przy przedawnieniu karnym czas należy rozumieć w znaczeniu ciągłym, tzn. że przedawnienie skargi karnej rozpoczyna

⁹ Kan. 35: „Tempus utile illud intelligitur quod pro exercitio aut prosecutione sui iuris ita alicui competit ut ignoranti aut agere non valenti non currat; continuum, quod nullam patitur interruptionem”; Michiels G., *Normae generales*. II. Parisiis 1949 s. 274.

swój bieg od dnia popełnienia przestępstwa, niezależnie od okoliczności. Zasada ta odnosi się do wszystkich przestępstw zarówno publicznych jak i tajnych, gdyż prawodawca nie czyni tu żadnego rozróżnienia, lecz stwierdza ogólnie. Wynikało by więc, że Kodeks odstąpił od wspomnianego wyżej dekretu w sprawie lubelskiej, który spod zasady ogólnej, że czas przedawnienia karnego liczy się od dnia popełnienia przestępstwa, wyjmował przestępstwa całkowicie tajne, przy których termin początkowy przedawnienia stanowił dzień, w którym oskarżyciel lub sędzia śledczy dowiedział się o tym przestępstwie.

Są jednak kanoniści, którzy stoją na stanowisku, iż zasada dekretu w sprawie lubelskiej odnośnie do przestępstw całkowicie tajnych została i przez Kodeks przyjęta i dlatego przy przedawnieniu karnym czas należy rozumieć w znaczeniu użytecznym. Stanowisko swoje opierają na wyrażeniu kan. 1702: *Omnis criminalis actio perimitur... lapsu temporis utilis ad actionem criminalem proponendam*, oraz kan. 1703: *...tempus utile ad actionem criminalem proponendam est...* Ponieważ czas użyteczny według kan. 35 „jest to czas dla wykonania lub dochodzenia swego prawa, który tak komuś przysługuje, że mu nie płynie, jeżeli nie wiedział o swym uprawnieniu, albo też jeżeli nie mógł działać”, wobec tego należy stwierdzić, że nie płynie przedawnienie, jeżeli promotor sprawiedliwości nie wie o przestępstwie, albo jeśli z powodu jakiegokolwiek przeszkody od niego niezależnej nie mógł zająć się przestępstwem. Rozpocznie więc ono swój bieg od dnia dojścia wiadomości o przestępstwie do promotora sprawiedliwości, a gdyby ten napotkał na przeszkodę w swym działaniu, to dopiero od dnia ustania przeszkody.¹⁰

Inne stanowisko, godząc kanony 1705 § 1, 1702 i 1703, zajmuje J. Noval.¹¹ Wychodzi on z założenia, że Kodeks zniósł zasadę dekretu w sprawie lubelskiej w odniesieniu do przedawnienia przestępstw tajnych, gdyż nie czyni różnicy pomiędzy przestępstwem publicznym a tajnym. Dlatego niezależnie od wiadomości promotora sprawiedliwości o przestępstwie, czas dla przedawnienia skargi karnej biegnie od dnia dokonania przestępstwa, chyba że istnieje jakaś przeszkoda prawna, lub przeszkoda faktu publicznego, co ma na myśli kan. 1702. W ten sposób J. Noval pojęcie czasu użytecznego przy przedawnieniu zacieśnił; nie płynie on jedynie wtedy, gdy zachodzi przeszkoda prawna lub faktu publicznego; niewiadomość o przestępstwie, będąc faktem prywatnym, nie wpływa na bieg czasu.

Również zacieśnia pojęcie czasu użytecznego S. Czajka, jednakże uzasadnia to inaczej.¹² Według niego, gdybyśmy do przedawnienia karnego

¹⁰ Eichmann E., *Das Strafrecht des Codex Iuris Canonici*. Paderborn 1920 s. 74.

¹¹ Noval I., jw. IV s. 276 n.

¹² Czajka S., jw. s. 148 nn.

wprowadzili czas użyteczny w pojęciu kan. 35, a więc, który *ignoranti et agere non valenti non currat* wtedy instytucja przedawnienia karnego zostałaaby sprowadzona jedynie do dziedziny teorii, byłaby całkowicie pozbawiona znaczenia praktycznego. Przedawnienie bowiem może zazwyczaj zajść przy przestępstwach, o których władza nie wie. Trudno sobie wyobrazić przedawnienie w wypadku, gdy władza jest o nim doskonale poinformowana. Aby więc zachować praktyczne znaczenie przedawnienia karnego należy stanąć wobec alternatywy: albo odrzucić przy przedawnieniu czas użyteczny, a przyjąć czas ciągły, albo zacieśnić pojęcie czasu użytecznego. To pierwsze jest nie do przyjęcia, gdyż kan. 1702 i 1703 wyraźnie mówią o czasie użytecznym. Pozostaje więc ograniczyć pojęcie czasu użytecznego. Ponieważ pierwszy człon pojęcia czasu użytecznego *ut ignorantia non currat* uniemożliwia praktyczne zastosowanie instytucji przedawnienia, wobec tego pojęcie czasu użytecznego należy sprowadzić do członu drugiego: *ut agere non valenti non currat*.

Powyższe opinie kanonistów nie wyczerpują zagadnienia. Przy obliczaniu przedawnienia przestępstwa zdaje się jednak, że należy przyjąć czas ciągły, mimo iż w kan. 1702 i 1703 jest mowa o czasie użytecznym. Za takim stanowiskiem przemawia wiele argumentów. Przede wszystkim wprowadzenie do przedawnienia czasu użytecznego niezmiernie pomniejsza praktyczne znaczenie instytucji przedawnienia. Wprowadzenie czasu użytecznego w pojęciu ograniczonym, niezgodnym z kan. 35, jest interpretacją dowolną i nieco sztuczną. Wszystkie ustawodawstwa współczesne przy przedawnieniu przestępstwa znają czas ciągły. Dekret w sprawie lubelskiej, który dla przestępstw tajnych przewidywał czas użyteczny, spotkał się z ostrą krytyką kanonistów przedkodeksowych, którzy nie widzieli praktycznego znaczenia przedawnienia przez wprowadzenie czasu użytecznego. Dekret ten w praktyce czynił skargę karną za przestępstwa tajne skargą wieczystą.¹³ O tym, że powyższe uwagi krytyczne prawodawca kościelny chciał uwzględnić w Kodeksie Prawa Kanonicznego świadczy jego projekt. Projekt ten początkowo zawierał postanowienie, że przedawnienie skargi tak karnej, jak i spornej, rozpoczyna swój bieg od dnia, w którym można było ją formalnie wnieść: *a die quo primum proponi potuit*. W ostatniej jednak redakcji projektu powyższy przepis w odniesieniu do skargi karnej został zmieniony na: *a die patratu delicti*, co zawiera kan. 1705 § 1. Wprowadzenie tej zmiany świadczy, że przy redakcji Kodeksu zdawano sobie sprawę, iż inne zasady

¹³ Wernz - Vidal, jw. VI n. 366, nota 21: „At illa decisio in hac parte videtur fuisse fundata in falsa applicatione ad actionem criminalem principii: contra non valentem agere non currit praescriptio, quod in contentiosis suum habet iuridicum valorem. At in criminalibus illius principii applicatio est aiuridica, non enim agitur de punienda negligentia omittentis agere, qui in casu esset ipse iudex, cuius negligentiae expiatio imponi non potest praesumpto reo... Ceterum per illam dispositionem practice actio criminalis ob delictum occultum reddebatur perpetua”.

stosuje się do obliczania przedawnienia skargi cywilnej, a inne do skargi karnej. Po zmianie kan. 1705 § 1 w ostatniej redakcji Kodeksu należało konsekwentnie zmienić kan. 1702 i 1703, zastępując czas użyteczny czasem ciągłym. Jeśli tego nie uczyniono, to tylko na skutek przeoczenia.¹⁴

Aby obliczyć termin końcowy przedawnienia, należy oprzeć się na zasadach liczenia czasu, które podaje kan. 34. Zazwyczaj chwila dokonania przestępstwa nie schodzi się z początkiem dnia, stąd przedawnienie nastąpi dopiero po upływie ostatniego dnia o tej samej liczbie. Jeśli więc kradzieży dokonano w dniu 1 sierpnia 1964 r. i nie nastąpiło oskarżenie, przedawnienie tego przestępstwa nastąpi dopiero w dniu 2 sierpnia 1967 r.

Mówiąc o przedawnieniu karnym należy wspomnieć o jego zawieszeniu i przerwie.

Na istnienie w prawie kanonicznym zawieszenia przedawnienia karnego muszą konsekwentnie zgodzić się ci, którzy są zdania, że Kodeks Prawa Kanonicznego wprowadził do przedawnienia czas użyteczny. Na podstawie kan. 1702 mogą oni powiedzieć, że zawieszenie przedawnienia karnego może mieć miejsce wtedy, gdy promotor sprawiedliwości z powodu jakiejś przeszkody, np. wojny, wygnania, choroby nie mógł wnieść oskarżenia. Zawieszenie takie ustaje, gdy i przeszkoda ustaje w działaniu oskarżyciela. Jeżeli przeszkoda istniała od chwili dokonania przestępstwa, wtedy przedawnienie przestępstwa zacznie się liczyć od dnia ustania przeszkody, jeżeli zaś powstała ona w czasie biegu przedawnienia, wtedy czas przed powstaniem przeszkody i po jej ustaniu liczy się łącznie.¹⁵

Od zawieszenia przedawnienia należy odróżnić przerwę przedawnienia karnego, która niszczy całkowicie czas, który płynął na konto przedawnienia. O przerwie przedawnienia mówi kan. 1725, n. 4: „Przedawnienie przerywa się na skutek prawnie dokonanego wezwania sądowego, lub dobrowolnego stawienia się stron w sądzie”.

Wezwanie sądowe, by mogło przerwać przedawnienie, musi odpowiadać pewnym warunkom:

1) wezwanie sądowe musi odpowiadać wszystkim wymogom prawnym, zawartym w kan. 1715, a więc musi być sporządzone na piśmie, zawierać imię i nazwisko oskarżonego, oznaczenie sądu wzywającego, nakaz stawienia się przed sądem w oznaczonym dniu, o oznaczonej godzinie, powód wezwania przynajmniej w ogólnych słowach wyrażony, podpis sędziego lub jego audytora i notariusza, oraz pieczęć sądu; wezwanie sądowe, które uchybia powyższym wymogom prawnym powoduje nieważność nie tylko samego wezwania, ale i czynności procesowych; nieważne wezwanie nie jest zdolne wywołać prawnie ważnych skut-

¹⁴ Roberti F., jw. I n. 256, s. 605, nota 21.

¹⁵ Czajka S., jw. s. 157.

ków (kan. 1723, 1894); na równi z ważnym wezwaniem sądowym należy traktować samorzutne stawienie się strony w sądzie, byleby tylko notariusz fakt ten zaprotokółował (kan. 1711 § 2);

2) oskarżenie musi opierać się na słusznych podstawach i zakończyć się wyrokiem skazującym; wezwanie sądowe przy oskarżeniu bezpodstawnym, np. na skutek czyjegoś oszczerstwa, nie przerywa przedawnienia;¹⁶

3) nie może nastąpić upadek postępowania karnego; upadek postępowania ma miejsce wtedy, gdy mimo braku przeszkód, w przeciągu dwóch lat, gdy chodzi o pierwszą instancję, lub w przecigu jednego roku, gdy chodzi o drugą instancję, nie przeprowadzono żadnej czynności procesowej (kan. 1736); upadek bowiem postępowania umarza wszystkie czynności procesowe, a więc i wezwanie sądowe (kan. 1738);

4) nie może również nastąpić zrzeczenie się postępowania, gdyż powoduje ono takie same skutki prawne, co i upadek postępowania (kan. 1741); chodzi tu o zrzeczenie się sporządzone na piśmie przez promotora sprawiedliwości z upoważnienia przełożonego, stwierdzone dekretem sędziego (kan. 1740).¹⁷

Skutkiem przedawnienia przestępstwa jest to, że postępowanie karne nie może już być wszczęte, czyli popełnione przestępstwo po upływie czasu potrzebnego, o ile prawo nie wyjmuje go spod prawa przedawnienia, nie może być ścigane sędownie. Stwierdzenie faktu przedawnienia przestępstwa powinno powstrzymać ordynariusza miejscowego od zarządzenia w stosunku do tegoż przestępstwa śledztwa, sędziego śledczego od dalszego prowadzenia śledztwa, a promotora sprawiedliwości od wniesienia formalnego oskarżenia. Przedawnienie karne jest bowiem prawem przedmiotowym, a nie podmiotowym oskarżonego.

Aczkolwiek przedawnienie przestępstwa powoduje jego niekaralność, to jednak nie wyklucza ono skargi spornej o wynagrodzenie szkód, jakie wynikły z przestępstwa. Mówi o tym kan. 1704, n. 1: „Chociaż przez przedawnienie umarza się skarga kryminalna, przez to samo jednak nie umarza się skarga sporna powstała z przestępstwa o wynagrodzenie szkód”. Tłumaczy się to tym, że skargi te, aczkolwiek mają przyczynę w tym samym czynie przestępczym, to jednak zmierzają do różnego celu. Skarga kryminalna zmierza do wynagrodzenia szkody publicznej, którą jest naruszenie porządku społecznego, sporna natomiast, albo inaczej cywilna, do wynagrodzenia szkody prywatnej, wyrządzonej w związku z popełnieniem przestępstwa. Skarga cywilna przedawnia się według zasad kan. 1508—1512 (kan. 1701).

Mówiąc o skutkach przedawnienia karnego należy również mieć na

¹⁶ Wernz-Vidal, jw. VI n. 393.

¹⁷ Czajka S., jw. s. 158 nn.

uwadze przepis kan. 1704, n. 2: „Chociaż przez przedawnienie umarza się skarga kryminalna, ordynariusz może użyć środków zaradczych, o których mówi kan. 2222 § 2”. Kan. 2222 § 2 natomiast stanowi, że właściwy przełożony, nawet gdy zachodzi tylko prawdopodobieństwo dokonania przestępstwa, albo gdy skarga karna o przestępstwo na pewno dokonane przedawniła się, ma nie tylko prawo, ale i obowiązek nie dopuścić duchownego do święceń, o którego zdatności nie jest pewien, jak również dla zapobieżenia zgorzeniu, zabronić duchownemu sprawowania świętych czynności, a nawet, zachowując odnośne przepisy prawa, usunąć go z urzędu. Są to skutki administracyjne przedawnienia. Nie mają one charakteru kary, nie są odwetem za popełnione przestępstwo, nie mają na uwadze poprawy winnego, lecz zmierzają do zapobieżenia zgorzeniu, do obrony godności urzędu świętego, do dobra dusz.

Prawo przedawnienia należy odnieść nie tylko do skargi zmierzającej do nałożenia kary, ale i do skargi zmierzającej do stwierdzenia kary już zaciągniętej z mocy samego prawa (kan. 2225, 1939 § 2).

§ 3. PRZESTĘPSTWO, KTÓREGO PRZEŁOŻONY NIE DAROWAŁ

Nie może mieć miejsca postępowanie karne, gdy przestępstwo zostało darowane przez właściwego przełożonego. Wynika to z kan. 1702: *Omnis criminalis actio perimitur... condonatione legitimae potestatis*. Jest to zupełnie logiczne, bo jeśli przełożony kościelny może odpuścić karę nałożoną lub *ipso iure* zaciągniętą (kan. 2336 § 1), może konsekwentnie darować i przestępstwo, które jest fundamentem postępowania karnego i samej kary (kan. 2336 § 2).

Prawo darowania przestępstwa posiada ten przełożony, który ustawą lub nakazem ustanowił za nie karę, jego zwierzchnik i następca w urzędzie, kto otrzymał do tego upoważnienie, oraz kto ma władzę dyspensowania od ustaw karnych (kan. 2336).

Zwierzchnikiem ordynariusza miejscowego w tym wypadku jest Stolica Apostolska. Ordynariusz miejscowy w poszczególnych wypadkach może dyspensować od ustaw synodu plenarnego lub prowincjonalnego (kan. 292 § 2), może więc w poszczególnych wypadkach odpuścić i darować kary na tych synodach ustanowione. Gdy chodzi o przestępstwa i kary ustanowione prawem powszechnym, ordynariusz nie może ich odpuszczać lub darować, chyba że mu pozwala na to Kodeks Prawa Kanonicznego, lub posiada specjalne upoważnienia. Ponadto prawo w wielu wypadkach pozostawia roztropnej decyzji ordynariusza ściganie przestępstwa (kan. 1933 § 2, 1936, 1942 § 1, 1946, 1947, 1954, 2223 § 3). Przeszłość przestępstwa i kary ustanowione przez siebie czy to na synodzie diecezjalnym czy poza nim, ordynariusz może odpuszczać i darować swobodnie.

Należy tu pamiętać o wzajemnym stosunku zakresów wewnętrznego

i zewnętrznego władzy jurysdykcyjnej, na podstawie której dokonuje się darowania kary. Mówi o nim kan. 202 § 1: „Akt władzy jurysdykcyjnej czy to zwyczajnej, czy delegowanej, dokonany w zakresie zewnętrznym, ma także znaczenie w zakresie wewnętrznym, lecz nie odwrotnie”. Ponieważ jurysdykcja sądowa jest zakresu zewnętrznego, dlatego odpuszczenie przestępstwa w zakresie wewnętrznym dla postępowania karnego nie ma znaczenia.

Instytucja darowania przestępstwa, a tym samym i kary, aczkolwiek na pierwszy rzut oka, zdawać by się mogło, sprzeczna ze sprawiedliwością, jest instytucją słuszną, w pełni uzasadnioną. To prawda, że jednym z głównych elementów kary kościelnej jest odpłata za przestępstwo. Odpłaty domaga się sprawiedliwość. Na podstawie poczucia sprawiedliwości społeczeństwo ma prawo domagać się satysfakcji w postaci kary za naruszenie porządku społecznego. Granice jednak sprawiedliwości ludzkiej określać musi konieczność społeczna. Sprawiedliwości bowiem w sensie absolutnym człowiek nie może zastosować przy karaniu przestępstwa, gdyż może to uczynić jedynie Bóg. Dlatego przełożony kościelny nie ma obowiązku i nie może przeprowadzić sprawiedliwości za wszelką cenę, ale tylko w granicach konieczności społecznej. Otóż wszczęcie ścigania przestępstwa i wymiar za nie kary, choćby skądinąd sprawiedliwy nie zawsze może powodować dobro społeczne. Niekiedy większą korzyść osiągnie społeczeństwo darując przestępstwo, aniżeli ścigając je. Sąd o korzyści z darowania przestępstwa lub kary w konkretnym wypadku należy do przełożonego. Taką korzyść stanowić może np. całkowita poprawa przestępcy, naprawienie zgorzenia itp.

Niekiedy instytucji darowania przestępstwa domaga się wprost sprawiedliwość, np. ma to miejsce wtedy, gdy przewiduje się, że władza świecka ukarze lub ukarała już przestępcę na podstawie swoich ustaw karnych (kan. 2223 § 3, n. 2). Ma tu zastosowanie zasada: *ne bis in idem*, która oznacza, iż ten sam czyn przestępny nie może być ponownie przedmiotem odwetu.

§ 4. PRZESTĘPSTWO PODLEGŁE JURYSDYKCJI KOŚCIOŁA

„Bóg — mówi Leon XIII w encyklice *Immortale Dei* z 1. XI. 1885 r. — wszystkie sprawy rodzaju ludzkiego podzielił pomiędzy dwie władze, mianowicie kościelną i świecką, z których pierwszą uczynił zwierzchniczką nad rzeczami boskimi, drugą nad ludzkimi. Jedna i druga jest w swym rodzaju zwierzchnią, obie mają pewne granice swej działalności, które im określa właściwa każdej natura i w obrębie której kierują się właściwymi sobie prawami”.

Powyższe oświadczenie najwyższego urzędu nauczycielskiego Kościoła tłumaczy nam, dlaczego nie każde przestępstwo jest przedmiotem kanonicznego postępowania karnego, ale tylko podległe jurysdykcji Kościoła.

Kościół na podstawie własnego i wyłącznego prawa, tzn. prawa niezależnego od żadnej władzy ziemskiej, ale otrzymanego od Chrystusa Pana, oraz z wyłączeniem jakiegokolwiek ludzkiej ingerencji, rozpatruje sprawy dotyczące przekroczenia ustaw kościelnych (kan. 1553 § 1, n. 2), oraz sprawy karne osób, którym przysługuje przywilej sądu kościelnego, o którym mówią kan. 120, 614, 680 (kan. 1553 § 1, n. 3). Kościół natomiast nie może karać przestępstw wynikłych z przekroczenia ustaw świeckich, chyba że będzie chodziło o grzech, a nie o naprawę porządku społecznego. Dlatego z racji grzechu Kościół może karać wszelkie przestępstwa, nawet wynikłe z przekroczenia ustaw świeckich i to nie tylko w zakresie wewnętrznym, ale i zewnętrznym, będzie tu jednak zmierzał tylko do określenia winy i wymierzenia kar kościelnych (*quod attinet ad culpae definitionem et poenarum ecclesiasticarum irrogationem*) w związku z grzechem, a nie naruszeniem cywilnego porządku społecznego (kan. 1553 § 1, n. 2).

Chociaż na podstawie przywileju sądu duchowni mają być pozywani w sprawach karnych przed sędzią kościelnego, to jednak w wielu krajach duchowni podlegają sądom świeckim, a to na podstawie zwyczaju prawnego, który zniósł przywilej, względnie na podstawie konkordatu. Artykuł XXII konkordatu polskiego z r. 1925 uznał kompetencję sądów świeckich w sprawach karnych duchowieństwa.

Są jednak i takie przestępstwa, które z różnych względów podległe są zarówno Kościołowi jak i państwu, np. zbezczeszczenie kościoła, bluźnierstwo itp. Są to sprawy mieszane, tzw. *causae mixti fori*. Sprawy te rozpatruje Kościół lub państwo na podstawie tzw. prewencji (kan. 1553 § 2). Oznacza to, że ten sąd rozpatruje sprawę mieszaną, do którego wpięrow została wniesiona.

Sprawy mieszane, lub forum mieszanego, są to sprawy doczesne, mające jednak pewną dozę duchowości, albo też sprawy duchowe złączone z doczesnymi. Mogą one być sporne lub karne. Sprawa mieszana jest wtedy karna, gdy to samo przestępstwo bezpośrednio godzi w cel lub dobro tak społeczności państwowej jak i kościelnej. Jako przykład przestępstw mieszanych mogą stanowić kanony 2349—2357.

Zasada wyrażona w kan. 1553 § 2, głosząca, iż sprawy forum mieszanego rozpatruje Kościół lub państwo na podstawie prewencji, została jednak ograniczona w kan. 1933 § 3. Kanon ten mówiąc o przedmiocie procesu karnego, w § 3 postanawia: „Przy przestępstwach, które należą do forum mieszanego, ordynariusze z zasady niech nie wszczynają pro-

cesu, jeżeli przestępcą jest osoba świecka i władza świecka ukarawszy go zadośćuczyniła wystarczająco dobru publicznemu”.

Przepis powyższy został podyktowany z jednej strony istniejącymi stosunkami między Kościołem i państwem, z drugiej zaś poczuciem słuszności naturalnej. Tam gdzie istnieją uregulowane szczegółowo stosunki między Kościołem i państwem, tam łatwo jest stosować zasadę prewencji. Z uwagi jednak na to, iż w czasach obecnych obie te społeczności przeważnie żyją w separacji, Kościół nie chce karać osoby świeckiej, którą z pewnością ukarze, albo już ukarała władza świecka. Słuszność naturalna wyrażająca się w przyjętej w prawie karnym zasadzie *ne bis in idem* nie pozwala na podwójne karanie przestępcy za ten sam czyn. Kościół rezygnując z góry z karania osób świeckich za przestępstwo mieszane, tym samym umożliwia realizację powyższej zasady. Kościół postępując w ten sposób nie traci swej suwerenności w wymiarze sprawiedliwości. Wolno jednak karać tak świeckich jak i duchownych, choćby władza świecka już raz ich ukarała za to samo przestępstwo, jeżeli wymiar sprawiedliwości był niedostateczny (kan. 2223 § 3).¹⁸

§ 5. PRZESTĘPSTWO, KTÓRE NIE JEST NOTORYCZNE I CAŁKOWICIE PEWNE

Śledztwo z natury swej zmierza do wykrycia popełnionego przestępstwa oraz jego sprawców. Stąd zrozumiały jest przepis kan. 1939 § 1: „Jeżeli przestępstwo nie jest notoryczne, ani całkowicie pewne... wtedy należy przeprowadzić śledztwo szczegółowe”. Innymi słowy, nie należy przeprowadzać śledztwa, jeżeli przestępstwo jest notoryczne i całkowicie pewne.

Przestępstwo notoryczne, jest to przestępstwo znane, którego nie da się ukryć. Może ono być notoryczne prawnie lub faktycznie. Przestępstwo jest notoryczne prawnie (*notorium notorietate iuris*), jeżeli wiadomo o nim na podstawie zapadłego wyroku sądowego, który stał się prawomocny (kan. 1902, 1904), albo na podstawie sądowego przyznania się sprawcy, czyli zeznania dokonanego ustnie lub piśmiennie przez sprawcę w sądzie na swą niekorzyść, bez względu na to, czy było ono dobrowolne, czy też na skutek pytań sędziego (kan. 1750). Przestępstwo jest notoryczne faktycznie (*notorium notorietate facti*), jeżeli jest powszechnie znane i miało miejsce w takich okolicznościach, że w żaden sposób nie da się go ukryć, ani też prawnie obronić (kan. 2197, n. 2, 3), np. gdy małżeństwo nieważne, zawarte podczas trwania węzła pierwszego małżeństwa, zostało odnotowane w parafialnej księdze małżeństw.

Uzupełnieniem niejako pojęcia *notorium*, jakiego używa kan. 1939 § 1, jest wyrażenie *omnino certum*. Przestępstwo mające być przedmiotem śledztwa musi odznaczać się brakiem pewności. Przestępstwo jest pewne,

¹⁸ Wernz-Vidal, jw. VI n. 699; Roberti F., jw. I n. 64.

gdy istnieją wszystkie jego składowe elementy. Elementy przestępstwa, jak to już wspomniano wyżej, są podwójne: obiektywne i subiektywne. Element obiektywny przestępstwa zachodzi wtedy, gdy ma miejsce zewnętrzne przekroczenie ustawy karnej lub nakazu prawnego zagrożonego sankcją, element natomiast subiektywny przestępstwa zachodzi wtedy, gdy po stronie sprawcy przestępstwa miała miejsce wina. Tak przekroczenie ustawy lub nakazu, jak i wina przestępcy, ma się opierać na oczywistych i pełnych dowodach, czyli dowodach powszechnie uważanych w sądzie za wystarczające, np. zaprzysiężonych zeznaniach dwóch wiarogodnych świadków, dokumentach publicznych, domniemaniu prawnym, domniemaniu sędziowskim rozumnie i prawidłowo wyprowadzonym z faktów pewnych i bezspornych.

Jeżeli przestępstwo jest notoryczne lub całkowicie pewne, wtedy bez śledztwa można przystąpić do następnych czynności procesowych przewidzianych przez prawo, a mianowicie do nagany sądowej, lub formalnego oskarżenia (kan. 1947, 1954—1955).¹⁹

§ 6. PRZESTĘPSTWO, KTÓREGO SPRAWCA ŻYJE I JEST ZDROWY UMYŚLOWO

Na to, iż przedmiotem postępowania karnego, a więc i przedmiotem śledztwa, jest przestępstwo, którego sprawca żyje, wskazuje kan. 1702, postanawiając: *omnis criminalis actio perimitur morte rei*. Jeśli po śmierci przestępcy niemożliwa jest skarga kryminalna, tym samym bezcelowe jest śledztwo.

Tego rodzaju decyzja kan. 1702 jest jasna. Karę odcierpieć może tylko ten, kto popełnił przestępstwo. Jeśli więc sprawcy przestępstwa nie ma, nie ma przedmiotu kary. Przestępstwa w oderwaniu od przestępcy nie można w sądzie rozpatrywać. Kto znalazł się w rękach Najwyższego Sędziego — Boga, nie jest więcej podległy sędziemu ludzkiemu.²⁰

Może się zdarzyć, iż niektóre kary można by było wymierzyć po śmierci przestępcy, np. utratę majątku, grzywny itp. Tego rodzaju kary znało prawo rzymskie.²¹ Kodeks Prawa Kanonicznego jednakże nic o nich nie wspomina, lecz ogólnie stwierdza, iż kary nie należy wymierzać przestępcy po jego śmierci. Jest to stwierdzenie słuszne i zrozumiałe również w odniesieniu do kar majątkowych, gdyż wyrządzają one dolegliwość, która przecież jest istotą kary, nie sprawcy przestępstwa, lecz jego spadkobiercom. Kary pieniężne, chociaż egzekwowane są z dóbr majątkowych przestępcy, posiadają charakter osobistej dolegliwości, dlatego winien je ponieść sam przestępca żywy. Rozumowanie to w praktyce

¹⁹ Blat A., jw. IV n. 487; Wernz-Vidal, jw. VI n. 720.

²⁰ Wernz-Vidal, jw. VI n. 364: „Mors rei evidenter extinguit actionem criminali... nam mors omnia solvit, atque is, qui iam incidit in manus divini iudicis, iudici humano non amplius est subiectus”.

²¹ Dig. 48, 4, 12; Roberti F., jw. I n. 256.

potwierdzają zasady kan. 19: *Leges, quae poenam statuunt... strictae sub-sunt interpretationi*, oraz kan. 2219 § 1: *In poenis benignior est interpretatio facienda*.

Wszczęcie śledztwa i całego postępowania karnego po śmierci sprawcy przestępstwa byłoby aktem ścigania człowieka nieżyjącego. Po śmierci skazanego możliwa jest jednak apelacja wniesiona na korzyść skazanego, gdyż nie będzie to akt ścigania przestępcy, lecz jego rehabilitacji.

Należy jednak odróżnić od skargi karnej personalnej, skargę rzeczową, która i po śmierci przestępcy jest możliwa. Słuszność naturalna mówi, że np. wolno domagać się w sądzie przywrócenia rzeczy zrabowanych, chociaż sprawca rabunku już nie żyje. Skarga cywilna zmierzająca do naprawy szkód wynikłych z przestępstwa jest niezależna od skargi kryminalnej (kan. 1704, 2210).

Pewnego rodzaju wyjątkiem od zasady, iż skarga karna wygasa po śmierci przestępcy, mogą być przepisy kan. 1240 § 1 i 2262 § 1.

Kan. 1240 § 1 odmawia pogrzebu kościelnego określonej kategorii osób, o ile przed śmiercią nie okazały skruchy, kanon zaś 2262 § 1 odmawia ekskomunikowanym udziału w publicznych modłach Kościoła. Jeśli więc zajdzie potrzeba wydania wyroku deklaratywnego o popełnieniu przestępstwa, lub zaciągnięciu ekskomuniki, potrzebnego do stwierdzenia, czy powyższe zasady mają zastosowanie w danym wypadku, wolno wszcząć postępowanie sądowe. Postępowanie to nie jest pojęte jako wymierzenie kary po śmierci sprawcy przestępstwa, lecz stwierdzenie faktu, który pociągnął za sobą z góry określone skutki. Stwierdzenie tych skutków ma duże znaczenie profilaktyczne w stosunku do żyjących, gdyż zapobiega popełnieniu w przyszłości tego rodzaju przestępstw.

Choroba umysłowa sprawcy przestępstwa w odniesieniu do skargi karnej powoduje te same skutki, co i śmierć fizyczna. Istotą kary stanowi dolegliwość. By odcierpieć karę, trzeba mieć zdolność świadomego odczucia dolegliwości. Zdolności tej nie posiada człowiek dotknięty chorobą umysłową. Przeciwno tym przestępcom, którzy nie postradali całkowicie używania rozumu, można wnieść skargę karną, a tym samym i wszcząć przeciwko nim śledztwo (kan. 1650). Stwierdzenie choroby umysłowej następuje w wyniku badań lekarskich.

§ 7. PRZESTĘPSTWO, KTÓREGO SPRAWCY PRAWO NIE WYJMUJE SPOD USTAW KARNYCH

Istnieje określona kategoria osób, w stosunku do których postępowanie karne na szczeblu zwyczajnym jest niedopuszczalne. Otóż nie wolno wszczynać sprawy przez trybunały zwyczajne, a tym samym śledztwa na tym szczeblu, gdy przestępstwa dopuścili się:

1) ci, którzy w państwie piastują najwyższą władzę, ich synowie i córki, oraz ci, którzy mają prawo do bezpośredniego następstwa tronu

(kan. 1557 § 1, n. 1); przez piastujących najwyższą władzę w państwie należy rozumieć panujących prezydentów, królów oraz ich żony;²²

2) kardynałowie — od czasu, gdy zostali kreowani i ogłoszeni na konsystorzu (kan. 1557 § 1, n. 2, 233);

3) legaci Stolicy Apostolskiej (kan. 1557 § 1, n. 3); nie dotyczy to legatów honorowych, nazywanych *legati nati*, lecz rzeczywistych, którymi są: legaci *a latere* — których papież posyła w swoim imieniu dla załatwienia określonej sprawy Kościoła (kan. 266); nuncjusze — jako stali przedstawiciele dyplomatyczni w państwach katolickich, z zasady w większych stolicach; internuncjusze — przedstawiciele dyplomatyczni w państwach akatolickich lub w mniej ważnych stolicach państw katolickich; oraz delegaci apostolscy — przedstawiciele Stolicy Apostolskiej w krajach, które nie utrzymują z Kościołem oficjalnych stosunków dyplomatycznych; wszyscy legaci Stolicy Apostolskiej są wyjęci spod kompetencji zwyczajnych trybunałów *durante munere*, a więc podczas sprawowania swego urzędu (kan. 267);²³

4) biskupi — tak rezydencjalni jak i tytularni (kan. 1557 § 1, n. 3).

Sprawy karne wyżej wymienionych osób mogą być rozpatrywane jedynie przez papieża, względnie przez tego, komu papież sprawę zleci. Odnosi się to, zarówno gdy chodzi o wymierzenie kary jak i stwierdzenie kary już zaciągniętej (kan. 1557 § 1, 2227 § 1). Niewłaściwość innych sądów w sprawach karnych powyższych osób jest absolutna (kan. 1558), tzn. że wyrok wydany przez sąd absolutnie niewłaściwy jest nieusuwalnie nieważny (kan. 1892). Sąd gdy pozna swą niewłaściwość absolutną, powinien ją uwzględnić w każdym stadium swego postępowania (kan. 1611).

V. BEZPOŚREDNIA PODSTAWA ORGANIZACJI ŚLEDZTWA

Śledztwo winno poprzedzać proces kryminalny zawsze wtedy, gdy przestępstwo nie jest notoryczne, ani pewne całkowicie (kan. 1939 § 1). Wobec tego zachodzi pytanie, jaką drogą dowie się o popełnionym przestępstwie właściwy przełożony, który w związku z tym nakaze przeprowadzenie śledztwa? Otóż źródłem wiadomości dla przełożonego o popełnionym przestępstwie mają być: pogłoski i publiczna wieść, doniesienie, skarga o odszkodowanie, śledztwo ogólne przeprowadzone przez ordynariusza, względnie inna jeszcze jakaś przyczyna.¹ Powyższe źródła wiadomości o przestępstwie stanowią więc bezpośrednią podstawę organizacji śledztwa. Przyjrzyjmy się bliżej owym źródłom.

²² Noval I., jw. IV n. 64; Jone H., jw. III s. 19.

²³ Roberti F., jw. I n. 71.

¹ Kan. 1939 § 1: „Si delictum nec notorium sit nec omnino certum, sed innotuerit sive ex rumore et publica fama, sive ex denuntiatione, sive ex querela

§ 1. POGŁOSKI I PUBLICZNA WIEŚĆ

Pogłoska (*rumor*) i publiczna wieść (*publica fama*), są to pojęcia zbliżone do siebie, różniące się jednak pod względem objętościowym treści. Pogłoska zachodzi wtedy, gdy tu i ówdzie mówi się o czymś niepewnie, bez dokładnej znajomości rzeczy. Można ją nazwać głuchą wieścią. Stąd pogłoska o popełnionym przestępstwie ma miejsce wtedy, gdy w różnych miejscach na sposób pojedynczy mówi się o nim, zazwyczaj bez dokładnego wskazania autora lub świadka przestępstwa. Publiczna natomiast wieść zachodzi wtedy, gdy wiadomość o pewnej rzeczy pochodzi od znacznej części mieszkańców danej miejscowości, czy społeczności i posiada cechę prawdopodobieństwa. Publiczna przeto wieść o przestępstwie zajdzie wtedy, gdy wiadomość o nim krążyć będzie wśród znacznej części mieszkańców danej miejscowości, czy też społeczności i będzie zawierać znaczną dążność prawdopodobieństwa. Publiczna wieść zazwyczaj wskazuje na autora i świadków przestępstwa.²

Tak pogłoski, jak i publiczna wieść, by mogły stanowić podstawę do organizacji śledztwa, muszą pochodzić od ludzi zasługujących na pewien szacunek, których można obdarzyć mianem wiarogodnych. Wymóg ten stawiany był od dawna. Np. Innocenty III wydając przepisy o postępowaniu inkwizycyjnym, wymóg ten potraktował dość szczegółowo.³ Kodeks Prawa Kanonicznego o tym wyraźnie nie mówi, wskazuje jednak na to ubocznie kanon paralelny 1942 § 2, który postanawia, iż doniesieniom pochodzącym od jawnych wrogów, lub ludzi lichych obyczajów, nie należy przypisywać żadnego znaczenia.

W wypadkach wątpliwych, czy pogłoski i publiczna wieść są wiarogodne i wystarczające do wszczęcia śledztwa, decyduje jak zwykle ordynariusz (kan. 1942 § 1).

§ 2. DONIESIENIE

Doniesienie (*denuntiatio*) w znaczeniu ogólnym w procesowym prawie karnym oznacza zawiadomienie przełożonego o popełnionym przez kogoś przestępstwie.

W zależności od celu, do którego zmierza, doniesienie może być różne. I tak doniesienie jest ewangeliczne (*denuntiatio evangelica*), jeżeli donosiciel ma na celu przede wszystkim poprawę przestępcy, którego traktuje jak brata i do przełożonego odnosi się jak do ojca, który za-

damni, sive ex inquisitione generali ab Ordinario facta, sive alia quavis ratione, antequam quis citetur ad respondendum de delicto, inquisitio specialis est praemit-tenda ut constet an et quo fundamento innitatur imputatio".

² Muniz T., jw. III n. 555.

³ C. 32, X, 3.

troszczy się przestępcą jak synem. Doniesienie to można też nazwać braterskim lub ojcowskim.⁴ Doniesienie ewangeliczne oparte jest na słowach Chrystusa Pana: „I gdyby cię usłuchał, pozyskasz brata swego. Ale jeżeli ciebie nie usłucha... powiedz Kościołowi”.⁵

Doniesienie może być kanoniczne (*denuntiatio canonica*), kiedy z uwagi na dobro społeczne nakazane jest prawem kanoniczym. Przełożony, jako stróż porządku publicznego, nakazuje w pewnych wypadkach, by wierni informowali go o faktach, które godzą w dobro społeczności. I tak wierni zobowiązani są donieść przełożonemu o przeszkodach do święceń (kan. 999), o przeszkodach małżeńskich (kan. 1027), o niebezpiecznych ksiązkach (kan. 1397) itp.

Wreszcie doniesienie jest sądowe (*denuntiatio iudicialis*), jeżeli celem jego jest ukaranie przestępcy za naruszenie porządku publicznego. Doniesienie to nazywa się sądowym dlatego, iż stanowi akt przygotowawczy do organizacji procesu kryminalnego.⁶

Doniesienie przełożonemu o popełnionym przez kogoś przestępstwie nie sprzeciwia się prawu naturalnemu. Muszą jednakże zaistnieć odpowiednie warunki. I tak, by doniesienie było godziwe, musi przede wszystkim opierać się na fakcie rzeczywistym, czyli na prawdzie, gdyż inaczej byłoby oszczerstwem; musi być umotywowane słusznymi racjami, gdyż w przeciwnym wypadku byłoby zniesławieniem; wreszcie musi być zgodne z zasadami miłości bliźniego. Niekiedy doniesienie z prawa naturalnego jest obowiązkowe. Dzieje się to wtedy, gdy chodzi o osiągnięcie znacznego celu, a mianowicie o uniknięcie wielkiego zła grożącego, lub wykorzenie istniejącego, zwłaszcza gdy doniesienie to wypływa z obowiązku zawodowego lub stanu.⁷

Prawo pozytywne, opierając się na prawie naturalnym, mniej lub więcej szczegółowo traktuje o doniesieniu. W prawie rzymskim doniesienie istniało pod postacią skargi. Oskarżyciel był obowiązany wystąpić przed sądem czynnie, tzn. musiał swoje twierdzenie udowodnić, gdyż inaczej był narażony na taką karę, jaka groziła oskarżonemu, gdyby mu udowodnił popełnienie przestępstwa. Kościół swojego czasu adoptował normy rzymskiego procesu skargowego, przystosowując je do zasad chrześcijańskich.⁸

W prawie rzymskim prywatnemu oskarżycielowi trudno jednak było niekiedy udowodnić swoją skargę. Obawa samego oskarżyciela, by nie poniósł kary talionu w razie nieudowodnienia winy oskarżonemu, stała

⁴ Wernz-Vidal, jw. VI n. 716.

⁵ Mt 18, 15—17.

⁶ Muniz T., jw. III n. 549; Wernz-Vidal, jw. VI n. 716; Conte a Coronata M., jw. III n. 1456.

⁷ Oblet V., Denonciation. *Dictionnaire de theologie catholique*. XIV. Paris 1923 col. 419.

⁸ C. 7, C. II, q. 1.

się powodem powolnego wygasania zasady skargowej w procesie karnym na korzyść inkwizycyjnego, w którym występował oskarżyciel publiczny. Doniesienie sądowe w procesie inkwizycyjnym pozostało, jednakże zmieniło radykalnie swój charakter. Polegało ono odtąd na ustnym lub pisemnym powiadomieniu przełożonego o popełnionym przestępstwie, nie zobowiązując do udowodnienia winy oskarżonemu.⁹ Jeżeli doniesienie było wiarogodne, sędzia z urzędu organizował śledztwo i prowadził sprawę aż do wyroku. Donosiciel chociaż nie miał obowiązku dostarczenia dowodów przeciwko oskarżonemu, to jednak mógł występować w sądzie jako świadek.¹⁰ Gdyby donoszącemu udowodniono, iż działał bezpodstawnie i ze złej woli, nie podlegał karze talionu, lecz traktowany był jako oszczerca.¹¹

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1935 § 1 daje każdemu możliwość doniesienia o przestępstwie: *Quilibet fidelium semper potest delictum alterius denuntiare*. Powód doniesienia może być różny. Może nim być interes własny, a mianowicie chęć otrzymania zadośćuczynienia lub odszkodowania, bądź interes publiczny — naprawienie zgorzenia lub zła (kan. 1935 § 1). Donieść może każdy, chociażby nie miał prawa występowania w sądzie, czyli nie miał zdolności procesowej, jak np. małoletni, ekskomunikowani nietolerowani lub po wyroku skazującym lub stwierdzającym, gdyż donosząc, nie spełnia się jeszcze czynności sądowej, lecz tylko ją przygotowuje się.¹² Zdolność procesowa jest jednak konieczna, gdy doniesienie ma na celu tylko osiągnięcie zadośćuczynienia, lub naprawienie krzywd, gdyż wtedy ma miejsce tylko skarga cywilna (kan. 2210 § 2).

Chociaż każdy może donieść przełożonemu o przestępstwie, to jednak nie każde doniesienie ma jednakową wagę. Np. kan. 1942 § 2 nakazuje, by nie przypisywać żadnego znaczenia doniesieniom, jeżeli pochodzą one od jawnego wroga lub człowieka lichych obyczajów.¹³ Również listowym doniesieniom anonimowym nie należy przypisywać z zasady żadnej wagi, chyba że okoliczności w nich zawarte są bardzo prawdopodobne.¹⁴ Gdyby jakiś list anonimowy wskazywał na wyraźne okoliczności miejsca, czasu itp., w których przestępstwo zostało popełnione, wtedy można go

⁹ C. 24, X, V, 1; Heiner-Wynen, jw. s. 48.

¹⁰ C. 4, X, II, 20: „In omni negotio principalis persona, dicens veritatem de re sibi nota, rectissime habenda est pro teste...”

¹¹ C. 4. C. V, q. 6; c. 2, X, V, 2.

¹² Conte a Coronata M., jw. III n. 1457.

¹³ Kan. 1942 § 2: „Nihili faciendae sunt denuntiationes quae ab inimico manifesto, aut ab homine vili et indigno proveniunt”.

¹⁴ Kan. 1942 § 2: „Nihili faciendae sunt denuntiationes... anonymae iis adiunctis iisque aliis elementis carentes, quae accusationem forte probabilem reddant”; S. C. S. Off., instr. 20. II. 1866, n. 6. Fontes, IV n. 990.

użyć jako podstawy do wszczęcia śledztwa. Podobnie należy powiedzieć o doniesieniach listownych z podpisem nieczytelnym.¹⁵

Chociaż donosiciel powinien podpisać swoje doniesienie, to jednak gdy zajdą słuszne przyczyny, może zażądać, by w sądzie nie ujawniono jego nazwiska. Donoszącemu niekiedy może bardzo zależeć na tym, by oskarżony nie poznał jego nazwiska.¹⁶

Z kan. 1935 § 1 wynika, że obowiązek doniesienia o czyimś przestępstwie jest fakultatywny. Wskazuje na to słowo *potest* — „może”. Wyjątek od tej zasady zawarty jest w tymże kan. 1935 § 2: „Obowiązek doniesienia nagli, o ile ktoś do tego jest zobowiązany, czy to na podstawie ustawy czy szczegółowego nakazu prawnego, czy też z samego prawa naturalnego ze względu na niebezpieczeństwo wiary lub religii, lub inne grożące zło publiczne”.

Gdy chodzi o kanoniczne prawo pozytywne, obecnie istnieją tylko dwa wypadki, kiedy ustawa nakazuje donieść o czyimś przestępstwie, a mianowicie, gdy miała miejsce solicytacja (kan. 904), oraz gdy kapłan lub zakonnik zapisał się do sekty masońskiej (kan. 2336 § 2).

Do doniesienia o jakimś przestępstwie nakazem szczegółowym mogą zobowiązywać ordynariusze oraz przełożeni zakonni zgodnie ze swymi konstytucjami.¹⁷

Wreszcie doniesienie jest obowiązkowe z prawa naturalnego, gdy zachodzi niebezpieczeństwo zagrażające wierze, religii lub społeczeństwu.¹⁸

Należy tu jednak zaznaczyć, iż obowiązek doniesienia o przestępstwie ustaje, jeżeli przestępstwo jest tajne i nie da się go udowodnić, chyba że prawo co innego wyraźnie postanawia, np. gdy chodzi o przestępstwo solicytacji. Wynika to z kan. 1933 § 1 oraz 1937.¹⁹

Doniesienia o przestępstwie można dokonać w dwojaki sposób: na piśmie lub ustnie. Pismo z doniesieniem winno być zaopatrzone w podpis donoszącego. Ponadto w doniesieniu pisemnym winien być zaznaczony czas popełnienia przestępstwa, by można było od razu stwierdzić, czy przestępstwo jest przedawnione, czy nie.²⁰ Należy jednak wiedzieć, że gdy chodzi o przestępstwo solicytacji, to nie wystarcza prywatne doniesienie listowne, lecz musi się odbyć ustnie wobec ordynariusza miejscowego lub jego delegata, oraz wobec duchownego pełniącego obowiązki

¹⁵ S. C. Ep. et Reg., 1. XII. 1579. Fontes. IV n. 1364; Muniz T., jw. III s. 470, nota 1.

¹⁶ Conte a Coronata M., jw. III n. 1462.

¹⁷ Reiffenstuel A., jw. n. 88; Conte a Coronata M., jw. III n. 1458.

¹⁸ Biat A., jw. IV n. 481; Merkelbach B., Summa theologiae moralis. II. Brugis 1956 n. 640.

¹⁹ Kan. 1933 § 1: „Delicta quae cadunt sub criminali iudicio sunt delicta publica”; kan. 1937: „Qui delictum denuntiat debet promotori iustitiae adiumenta supeditare ad eiusdem delicti probationem”.

²⁰ Muniz T., jw. III n. 551; Conte a Coronata M., jw. III n. 1459.

notariusza, a tylko wyjątkowo za specjalnym upoważnieniem biskupa lub Kongregacji św. Oficjum osobiście i ustnie wobec samego tylko delegata lub spowiednika, bez udziału notariusza.²¹

Doniesienie tak na piśmie, jak i ustne powinno być skierowane do ordynariusza miejscowego (kan. 198), albo do kanclerza kurii biskupiej (kan. 372), dziekana (kan. 445), albo wreszcie do proboszcza (kan. 451 § 1). Przez proboszcza należy również rozumieć tych, o których mówi kan. 451 § 2. Gdyby doniesienie było ustne, należy je zaprotokółować i natychmiast przesłać ordynariuszowi (kan. 1936). Kan. 1936 podkreśla, że tylko zaprotokółowane doniesienie ustne należy przesłać ordynariuszowi, ale jest rzeczą jasną, że również doniesienie uczynione na piśmie kanclerz, dziekan, czy proboszcz mają obowiązek natychmiast przedłożyć ordynariuszowi.

W tym miejscu należy mieć na uwadze upomnienie Kongregacji św. Oficjum z dn. 15. V. 1901 r. dane przełożonym zakonnym, by nie mieszały się do żadnych spraw należących do jej kompetencji. Dlatego przełożeni zakonni nie mogą przyjąć doniesienia o przestępstwach swych poddanych, które godzą przeciwko wierze lub moralności.²²

O sposobie doniesienia pisał już papież Innocenty III. Zwrócił on uwagę, iż doniesienie w przeciwieństwie do oskarżenia, nie musi być uczynione na piśmie, ale wystarcza ustne.²³

Każdy donoszący o przestępstwie zaciąga kanoniczny obowiązek wskazania promotorowi sprawiedliwości środków dowodowych, np. podać nazwiska świadków, przedłożyć dokumenty itp. (kan. 1937).²⁴ Nie chodzi tu o przeprowadzenie dowodu, jak to miało miejsce kiedyś w procesie skargowym, gdyż to obecnie należy do promotora sprawiedliwości, ale tylko o ułatwienie przeprowadzenia dowodu przez wskazanie środków. Obowiązek powyższy sprecyzowany ustawowo po raz pierwszy znajdujemy wśród norm, jakimi rządzi się Trybunał św. Roty Rzymskiej.²⁵

²¹ S. C. S. Off., 20. II. 1866, n. 6, 8. Fontes. IV n. 190; Cerato P., De delicto sollicitationis. Patavii 1922 n. 118—122.

²² S. C. S. Off., 15. V. 1901. Collectanea S. C. de Prop. Fide, n. 2212: „Uti pluries a Summis Pontificibus sancitum est, in rebus ad S. Officium spectantibus nullo modo ad Superiores Regulares pertinere subditorum suorum causas agnoscere, nulloque proinde titulo aut praetextu posse eos vel debere, nisi de expresso S. Congregationis mandato, de his inquirere, denuntiationes recipere, testes interrogare, reos excutare, iudicium instituere, sententiam ferre, aut alia quavis ratione vel modo in eis sese immiscere vel manus apponere, sed quos Religiosi viri ex suis subditis vel confratribus vel etiam superioribus huiusmodi criminum (praesertim quod ad abusum sacramentalis confessionis spectat) reos vel suspectos noverint, strictim teneri, absque ulla cum aliis quibuscumque communicatione, nulla petita venia, nullaque facta fraterna correptione aut monitione praemissa, eos S. Officio aut locorum Ordinariis incunctanter denuntiare”.

²³ C. 16, X, V, 1: „Quando crimen in modum denuntiationis opponitur, non est inscriptio necessaria; sed cum in modum accusationis oportet inscribi...”

²⁴ Reiffenstuel A., jw. n. 95, 96.

²⁵ Regulae servandae in iudiciis apud S. R. Rotae Tribunal, 4. VIII. 1910, § 41 n. 1. AAS 2 (1910) 783.

W kanonicznym procesie kryminalnym jest jeden wypadek, kiedy postępowania karnego nie wolno wszcząć z innego powodu, jak tylko doniesienia. Mówi o tym kan. 1938 § 1: „Aby można było wnieść skargę kryminalną w sprawach krzywd lub zniesławienia, konieczne jest uprzednie doniesienie albo skarga pokrzywdzonego”. W kanonie powyższym wyrażenie *denuntiatio* i *querela* oznaczają to samo, tj. zwykle doniesienie, z tą różnicą, że *querela* to doniesienie uczynione przez osobę pokrzywdzoną przez przestępstwo. Skarga wniesiona przez osobę pokrzywdzoną może być jednocześnie skargą cywilną, zmierzającą do naprawienia szkód wynikłych z przestępstwa, ale nie musi nią być. Skargę sporządza pokrzywdzony zgodnie z kan. 1936, a więc na piśmie lub ustnie, wobec ordynariusza, lub kanclerza kurii, dziekana, lub proboszcza. Skargę ustną protokółuje się i przesyła ordynariuszowi. Jeżeli skarga pokrzywdzonego nie zawiera roszczeń o naprawienie krzywd, należy potraktować ją jako zwykle doniesienie, mające na celu przygotowanie tylko skargi karnej. Skarga taka winna zawierać jednak opis faktyczny sprawy, oraz winna wskazywać środki dowodowe, z których będzie mógł skorzystać promotor sprawiedliwości.²⁶

Od postanowienia ogólnego zawartego w kan. 1938 § 1 istnieje jednak wyjątek, zawarty w § 2 tegoż kanonu. Postanawia on: „Gdy chodzi o krzywdę lub ciężkie zniesławienie zadane duchownemu lub zakonnikowi, zwłaszcza obdarzonemu godnością, albo gdy zadał je komuś duchowny lub zakonnik, skargę kryminalną można wnieść także z urzędu”, tzn. przez promotora sprawiedliwości. Racja powyższego wyjątku jest jasna. Krzywda lub zniesławienie zadane duchownemu lub zakonnikowi, albo wyrządzone przez duchownego lub zakonnika, godzi w stan duchowny względnie zakonny. Kościołowi natomiast zależy bardzo na tym, by stany te cieszyły się powszechnym szacunkiem ze względu na swoją misję. Krzywda zadana duchownemu lub zakonnikowi jest większa, niż zadana osobie prywatnej. Jeżeli duchowny lub zakonnik są obdarzeni godnością, krzywda im zadana jest jeszcze większą zniewagą dla ich stanu, gdyż jako tacy w sposób szczególniejszy reprezentują swój stan.²⁷

Poza powyższymi wypadkami sprawy o krzywdę rządzą się normami takimi, jakie stosuje się do skarg cywilnych, a więc pokrzywdzony może się jej zrzec (kan. 2210).

§ 3. SKARGA O ODSZKODOWANIE

Skarga o odszkodowanie (*querela damni*), o której mowa w kan. 1939 § 1, to skarga cywilna, mająca na celu naprawienie szkody, jaka wynikła z popełnionego przestępstwa (kan. 2210 § 2).

²⁶ Conte a Coronata M., jw. III n. 1460.

²⁷ Conte a Coronata M., jw., III n. 1460.

Przestępstwo narusza dwojakie prawo: publiczne i prywatne. Stąd szkoda wynikła z przestępstwa może być dwojaka: publiczna i prywatna.²⁸ Tej dwojakiej szkodzie odpowiada podwójna skarga: kryminalna (*actio criminalis*) i cywilna (*actio contentiosa*). Pierwsza zmierza do wymierzenia lub stwierdzenia kary, druga zaś do naprawienia szkód prywatnych, jakie wynikły z przestępstwa.²⁹

Skarga o odszkodowanie jest skargą prywatną, zmierza bowiem do naprawienia szkody prywatnej. Prawo wniesienia jej przysługuje osobie, która na skutek przestępstwa została pokrzywdzona. Jest to skarga rzeczowa, gdyż może być skierowana nie tylko przeciwko przestępcy, ale także przeciwko każdemu, kto jest w posiadaniu rzeczy, którą ktoś przez przestępstwo utracił. Jak każda skarga cywilna, tak i o odszkodowanie, nie jest skargą konieczną, gdyż osoba pokrzywdzona przez przestępstwo może zrezygnować z prawa skargi.

Otóż gdy osoba pokrzywdzona wniesie skargę o naprawienie szkody wynikłej z przestępstwa, będzie to okazją dla ordynariusza do zorganizowania śledztwa w sprawie przestępstwa, z którego wynikła szkoda prywatna, ale już w tym celu, aby później sprawcę przestępstwa ukarać za szkodę publiczną wyrządzoną społeczności.

Decyzja o tym, czy wniesiona skarga o odszkodowanie zawiera wystarczające dane do wszczęcia śledztwa, należy do ordynariusza (kan. 1942 § 1).

§ 4. ŚLEDZTWO OGÓLNE

Śledztwo ogólne (*inquisitio generalis*), o którym jest mowa w kan. 1939 § 1, zachodzi wtedy, gdy właściwy przełożony na podstawie swego urzędu bada w ogólności, czy na terenie podległym jego jurysdykcji poddani zachowują ustawy kościelne, czy nie popełnia się przestępstw, czy nie krążą wieści lub nie zachodzi podejrzenie o popełnionym przestępstwie.³⁰ Tego rodzaju śledztwo z urzędu przysługuje przede wszystkim ordynariuszowi miejsca. Przeprowadza on je głównie podczas wizytacji swojej diecezji.³¹ Nic nie stoi na przeszkodzie, by tego rodzaju śledztwo ogólne przeprowadzał również delegat ordynariusza miejsca wizytujący parafię, gdyż śledztwo ogólne należy do całości wizytacji biskupiej (kan. 343 § 1).

Śledztwo ogólne w celu wykrycia przestępstwa wśród poddanych może ordynariusz również przeprowadzić poza wizytacją, podczas sprawowania swego urzędu duszpasterskiego. Odbywać się ono może w różny

²⁸ Roberti F., De delictis et poenis. I n. 153, 155.

²⁹ Roberti F., jw. I n. 208.

³⁰ Wernz F., Ius decretalium. V. Prati 1913 n. 843.

³¹ Lega M., De iudiciis ecclesiasticis. IV. Romae 1901 n. 141: „Generalis inquisitio exercetur per assiduam vigilantiam quae curat praevenire crimina... quam potissimum exercent in sacra dioecesi visitatione; quamque partim delegare possunt, et planum est”.

sposób. Np. śledztwem ogólnym będzie przesłuchiwanie w określonych odstępach czasu dziekanów co do stanu moralnego księży ich dekanatów, czy też proboszczów, co do stanu moralnego ich parafii itp. Krótko mówiąc, śledztwo ogólne będzie miało miejsce podczas sprawowania ogólnego nadzoru pasterskiego (kan. 336, 343 § 1).

Śledztwo ogólne przeprowadza również wikariusz generalny, gdyż i on podpada pod miano ordynariusza miejscowego (kan. 198 § 1).

O śledztwie ogólnym Kodeks Prawa Kanonicznego wspomina jedynie w kan. 1939 § 1. Mówi o nim wpađkowo, o ile jest ono podstawą organizacji śledztwa szczegółowego.

§ 5. INNE BEZPOŚREDNIE PODSTAWY ORGANIZACJI ŚLEDZTWA

Kan. 1939 § 1 wylicza wyraźnie tylko cztery przyczyny, jako bezpośrednie podstawy organizacji śledztwa, a mianowicie: pogłoski i publiczne wieści, doniesienie, skargę o odszkodowanie, oraz śledztwo ogólne przeprowadzone przez ordynariusza. Przyczyny te nie są wyliczone taksatywnie, lecz przykładowo, o czym świadczy wyrażenie: *sive alia quavis ratione*. Przez to wyrażenie należy rozumieć każdą inną przyczynę, różną od wyliczonej, która jest dla przełożonego źródłem wiadomości o popełnionym przez kogoś przestępstwie. Np. może to być skarga uczyniona przez delegację parafii przeciwko własnemu proboszczowi, wzmianka, która ukazała się w prasie itp. Praktycznie rzecz biorąc, do wszczęcia śledztwa wystarcza wiadomość zaczerpnięta z wszelkiego źródła o popełnionym przez kogoś przestępstwie. Wyjątek jedynie stanowi tu kan. 1942 § 2, który mówi, że żadnego znaczenia nie należy przypisywać doniesieniom, które pochodzą od jawnego wroga lub od człowieka lichych obyczajów; pismom anonimowym można dać wiarę lub nie, zależnie od zawartych w nich okoliczności.

W każdym wypadku sąd o tym, czy coś jest wystarczającym powodem do rozpoczęcia śledztwa, należy do ordynariusza miejscowego (kan. 1942 § 1). Ordynariusz zaś, aby w tej sprawie mógł wydać roztropną decyzję, powinien po otrzymaniu wiadomości o jakimś przestępstwie, a przed rozpoczęciem śledztwa szczegółowego, przeprowadzić w miarę możliwości i ostrożnie informacyjne badanie pozasądowe, np. przesłuchując w danej sprawie dziekana lub proboszcza.³² Oficjalne bowiem rozpoczęcie śledztwa, które później okaże się bezpodstawne, pozostawia niemiłe skutki, zwłaszcza dla podejrzanego o przestępstwo.

³² Wernz - Vidal, jw. VI n. 720.

VI. SPOSÓB PRZEPROWADZENIA ŚLEDZTWA

§ 1. CZYNNOSCI WSTĘPNE ŚLEDZTWA

Ordynariusz miejscowy zdecydowawszy na podstawie zebranego materiału informacyjnego o potrzebie śledztwa (kan. 1942 § 1), specjalnym dekretem mianuje sędziego śledczego, wyznaczając jednocześnie notariusza do prowadzenia protokołu. Ordynariusz wystawia nominację opiewającą na dany wypadek, a nie do ogółu spraw (kan. 1941 § 1). W ten sposób sędzia śledczy zyskuje władzę delegowaną.

Sędzia śledczy zanim rozpocznie właściwe czynności śledcze, obowiązany jest złożyć przysięgę, że zachowa tajemnicę i wiernie wypełni powierzony sobie urząd (kan. 1941 § 2). Przysięgę tę składa wobec ordynariusza lub jego delegata. Tak formularz przysięgi, podpisany przez składającego i przyjmującego, jak i dekret nominacyjny, względnie jego odpis, należy załączyć do akt śledczych. Dopiero po złożeniu przysięgi sędzia śledczy może przystąpić z urzędu do czynności zasadniczych śledztwa.

§ 2. CZYNNOSCI ZASADNICZE ŚLEDZTWA

Sędzia śledczy przystępując do czynności śledczych, musi jasno i wyraźnie zdawać sobie sprawę, do jakiego celu ma zmierzać powierzone śledztwo, gdyż tylko wtedy będzie mógł je odpowiednio zorganizować i przeprowadzić. A więc musi wiedzieć, iż poprzez śledztwo ma zebrać dowody, by stwierdzić, czy przestępstwo, o którym doszła wieść, zostało rzeczywiście popełnione, oraz czy popełniła je osoba, na którą padło podejrzenie. Mając to na uwadze, jak również szczegóły wstępne usłyszane od ordynariusza miejscowego, sędzia śledczy układa odpowiedni plan postępowania śledczego.

Zasadnicze więc postępowanie śledcze będzie zmierzało do nagromadzenia dowodów o fakcie przestępstwa oraz sprawcy i jego poczytalności.

Celem lepszego przeprowadzenia śledztwa sędzia śledczy winien osobno zbierać dowody na okoliczność popełnienia przestępstwa, a osobno na okoliczność poczytalności przestępstwa. Dlatego nie powinien dochodzić, kto np. dokonał zniewagi świętych postaci, zanim nie przekona się, że znieważenie to rzeczywiście nastąpiło.¹ Gdy przestępstwo jest trwałe, tj. pozostawiające po sobie ślady, np. podpalenie pozostawia po sobie zgliszcza, zabójstwo pozostawia martwe zwłoki, świętokradzkie włamanie do tabernakulum — rozbicie drzwiczek itp., stwierdzenie faktu przestępstwa nie jest trudne. W takim wypadku sędzia śledczy powinien osobiście lub za pośrednictwem swego notariusza, lub najlepiej razem z nim, udać się na miejsce popełnionego przestępstwa i tam naocznie przekonać się

¹ Reiffenstuel A., jw. n. 201; Schmalzgrueber F., jw. n. 512.

o fakcie przestępstwa, sporządzając o tym protokół i dołączając do niego w miarę możliwości dowody rzeczowe. Gdy ślady przestępstwa zostały już starte, albo gdy przestępstwo jest przemijające, które nie pozostawiło po sobie żadnych śladów, np. zniewaga słowna, cudzołóstwo, bluźnierstwo, do przekonania się o fakcie przestępstwa wystarczy zeznanie świadków, oraz rozumne poszlaki.²

Przy stwierdzaniu, kto popełnił przestępstwo, sędzia śledczy winien mieć na uwadze subiektywną stronę przestępcy, czyli wszystko to, co może świadczyć o jego winie, rodzaju winy, okolicznościach wykluczających, zmniejszających i zwiększających poczytalność. Niekiedy nie zwracanie uwagi na powyższy element subiektywny przestępstwa naraża sędziego śledczego na stratę czasu i pracy.³

Sędzia śledczy może korzystać z wszelkiego rodzaju dowodów, byleby były one zgodne z naturą śledztwa. Głównym jednak i najczęstszym dowodem, jaki będzie miał do dyspozycji, będzie dowód ze świadków. Sędzia śledczy może wzywać i przesłuchiwać osoby, które coś wiedzą o sprawie, o którą chodzi (kan. 1944 § 1). W związku z tym sędzia śledczy obowiązany jest znać przepisy prawa odnoszące się do świadków (kan. 1754—1791). Szczególnie zaś winien zwrócić uwagę na zdolność świadków do świadczenia, gdyż w przeciwnym wypadku cała jego praca może stać się bezużyteczna.

Świadcami mogą być wszyscy, których prawo zupełnie lub częściowo wyraźnie nie wyklucza od składania zeznań w charakterze świadka (kan. 1756). Prawo kanoniczne wymienia trzy kategorie świadków, którzy są wykluczeni od składania zeznań, względnie mają ograniczoną zdolność świadczenia. Są to tzw. świadkowie niezdadni, podejrzani, oraz niezdolni (kan. 1757).

Z prawa naturalnego niezdadnymi do składania zeznań w charakterze świadków są ci wszyscy, którzy nie posiadają odpowiedniego organu fizycznego, za pomocą którego można poznać dany fakt, oraz pozbawieni używania rozumu.⁴ Dlatego np. głusi, czy ślepi nie są zdolni do świadczenia, gdy chodzi o wydarzenia, które można było poznać tylko za pomocą spostrzeżeń słuchowych czy wzrokowych. Również dzieci, obłąkani, jako pozbawieni używania rozumu, nie mogą być świadkami. Na równi z tymi ostatnimi należy też traktować tych, którzy nie habitualnie, lecz aktualnie na podstawie przyczyny przejściowej są pozbawieni używania rozumu, jak pijani, zahipnotyzowani itp.

Z prawa natomiast pozytywnego, zawartego w kan. 1757 § 1, niezdadne do świadczenia są te osoby, które posiadają używanie rozumu

² Reiffenstuel A., jw. n. 204; Schmalzgrueber F., jw. n. 512.

³ Conte a Coronata M., jw. III n. 1464.

⁴ Myrcha M., Dowód ze świadków w procesie kanonicznym. Lublin 1936 s. 57 nn.

w niedostatecznym stopniu, oraz niedojrzali,⁵ czyli chłopcy do lat czterunastu i dziewczęta do lat dwunastu (kan. 88 § 2).⁶

Jako podejrzani nie mogą składać zeznań w charakterze świadków ekskomunikowani, krzywoprzysięzcy i zniesławieni, gdy zapadł na nich wyrok skazujący lub stwierdzający, ludzie lichych obyczajów, którzy dlatego nie zasługują na wiarę, oraz jawni i wielcy wrogowie stron (kan. 1756 § 2). Ponieważ świadkowie z zasady składają przysięgę przed zeznaniem (kan. 1767 § 1), dlatego należy wnioskować, że i nieochrzczeni są wykluczeni od składania zeznań.⁷ W sprawach jednak ważnych, gdy brak jest właściwych świadków, tak nieochrzczeni, jak i akatolicy ochrzczeni, mogą być przesłuchani, nawet bez uprzedniego złożenia przysięgi. Lecz tego rodzaju zeznania nie będą miały znaczenia dowodu, lecz poszlak (kan. 1758).⁸

Wreszcie dość liczną grupę osób prawo kanoniczne uznaje za świadków niezdolnych (kan. 1757 § 3). I tak niezdolnym do świadczenia jest przede wszystkim sam przestępca we własnej sprawie. Wynika to z zasady: *nemo actor et testis*. Świadczenie bowiem przestępcy będzie zawsze budzić podejrzenie, jako pozbawione obiektywności. W śledztwie dochodzi jeszcze ten wzgląd, iż powołanie podejrzanego o przestępstwo spowodowało by rozgłos, czego zabrania kan. 1943.

Niezdolnymi świadkami są ci wszyscy, którzy będą później brali udział w procesie, jak promotor sprawiedliwości, adwokat lub doradca, sędzia i jego asystenci, jak asesor, instruktor, notariusz i woźny. Występując w roli świadka, mogliby swój urząd potraktować zbyt subiektywnie (kan. 1757 § 3, n. 1).

Niezdolnymi świadkami są kapłani w odniesieniu do spraw, o których dowiedzieli się ze spowiedzi, chociażby zostali przez penitenta zwolnieni z obowiązku zachowania tajemnicy spowiedzi. W ogóle wiadomości zasłyszane z okazji spowiedzi w jakikolwiek sposób, w sądzie nie mogą mieć żadnego znaczenia (kan. 1757 § 3, n. 2).

Wreszcie niezdolnymi świadkami w sprawach kryminalnych jest małżonek w sprawie współmałżonka, krewny i powinowaty w sprawie krewnego i powinowatego w jakimkolwiek stopniu linii prostej, oraz w pierwszym linii bocznej (kan. 1757 § 3, n. 3). Jest to zupełnie zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę to, iż psychika nasza wzdryga się na samą myśl świadczenia przeciw osobom bliskim, złączonym węzłem małżeńskim lub krwi. Ponadto osoby wymienione będą zawsze świadczyć na korzyść

⁵ Kan. 1757 § 1: „Ut non idonei repelluntur a testimonio ferendo impuberes et mente debiles”.

⁶ Myrcha M., jw. s. 63 nn.

⁷ Pirhing E., *Ius canonicum*. Dilingae 1675 I. II, tit. 20, sect. 1, n. 61—64.

⁸ Myrcha M., jw. s. 67.

swoich bliskich, nie tylko zatajając prawdę, ale nawet niekiedy świadomie przedstawiając fakty niezgodnie z prawdą.⁹

Kan. 1944 § 2 poleca, by przy odbieraniu zeznań świadków podczas śledztwa w miarę możliwości zachować przepisy zawarte w kan. 1770—1781. Przystosujmy je do natury śledztwa.

Miejscem przesłuchania świadków jest siedziba sądu (kan. 1770 § 1). Miejsce to jest najodpowiedniejsze ze względu na swoją powagę. Są jednak wypadki, kiedy sędzia śledczy nie będzie mógł zachować powyższego przepisu prawa. I tak świadków, którzy z powodu choroby lub innej przeszkody fizycznej lub psychicznej, albo specjalnego trybu życia, np. w zakonie za klauzurą, nie mogą udać się do siedziby sądu, sędzia śledczy przesłuchuje ich w miejscu ich pobytu (kan. 1770 § 2). Takich, o ile to możliwe, najlepiej przesłuchać w miejscowej kancelarii parafialnej.

Gdyby świadkowie przebywali poza diecezją i nie mogli bez wielkiej niedogodności stanąć przed sędzią śledczym w siedzibie sądu, sędzia śledczy powinien zwrócić się do sądu miejsca ich pobytu z prośbą o przesłuchanie ich według przesłanych pytań i instrukcji (kan. 1770 § 2, n. 3). Sędzia śledczy działa w imieniu biskupa rezydencjalnego, dlatego działalność jego nie może przekraczać granic, w których tenże biskup sprawuje swoją jurysdykcję (kan. 201 § 1—2).

Świadków, którzy mieszkają w obrębie diecezji, lecz tak daleko od siedziby sądu, iż bez wielkiej niedogodności nie mogą stanąć w niej, sędzia śledczy również powinien przesłuchać w miejscu ich pobytu (kan. 1770 § 2, n. 4). Ze względu na niebezpieczeństwo rozgłosu, sędzia śledczy nie może w tym wypadku delegować do odebrania zeznań świadków innego kapłana. Nie pozwala mu reszta na to charakter jego władzy, która jest delegowana *ad casum* i bez upoważnienia ordynariusza nie może być innym subdelegowana (kan. 199 § 4).

W miarę możliwości świadków nie należy szukać poza miejscem popełnionego przestępstwa, gdyż świadkowie miejscowi najlepsze mogą dać świadectwo; chodzi także o to, by osób podejrzanych o przestępstwo nie narażać na zniesławienie w innej miejscowości, gdzie cieszą się powagą i dobrą sławą.¹⁰

Przy przesłuchaniu świadków nie może być obecny w żadnym wypadku podejrzany przestępca, gdyż wymaga tego tajemnica śledztwa. W sądzie niekiedy sędzia może pozwolić na obecność stron przy przesłuchaniu świadków (kan. 1771), natura jednak śledztwa na to nie pozwala. Świadków należy przesłuchiwać z osobna i w nieobecności innych świad-

⁹ Myrcha M., jw. s. 74 n.

¹⁰ Grabowski I., Proces kanoniczny w nowym kodeksie. *Polonia Sacra*. Kraków 1920 nr 4 s. 93.

ków (kan. 1772 § 1). Oczywiście, że przepis ten nie obowiązuje pod groźbą nieważności zeznań, gdyż ustawa unieważniająca musi być wyraźna i nie budzić żadnych wątpliwości (kan. 11).

Świadek przed zeznaniem powinien złożyć przysięgę, że powie prawdę i że zachowa tajemnicę (kan. 1944 § 1). Przed odebraniem przysięgi sędzia śledczy powinien pouczyć świadka o świętości przysięgi oraz o karach za krzywoprzysięstwo (kan. 2323). Przysięgę składa świadek według ogólnie przyjętych w sądzie norm. Zwolnieni są od składania przysięgi wszyscy nieochrzczeni, oraz apostości i inni akatolicy ochrzczeni, o ile nie chcą jej złożyć. Zeznania tych, którzy nie składają przysięgi, należy traktować jako poszlaki, a nie dowody (kan. 1758).

Przesłuchania dokonuje sędzia śledczy za pomocą zadawanych pytań. Dobrą jest rzeczą, jeśli ma je przygotowane na piśmie. Pytania te powinny być dwójakiego rodzaju: ogólne i szczegółowe. Pytania ogólne, tzw. *generalia*, dotyczą osoby świadka; będzie w nich chodziło o imię i nazwisko, imiona rodziców, wiek, wyznanie, wykształcenie, zawód, miejsce zamieszkania, praktyki religijne, stosunek do oskarżonego itp. Pytania szczegółowe, tzw. *specialia* dotyczą samej sprawy, o wyświelenie której chodzi.

Pytania winny być konkretne, krótkie, nie mogą obejmować kilku rzeczy naraz, nie mogą być dwuznaczne, podstępne, podchwytliwe, sugestywne, obraźliwe, nie mogą odnosić się do innej sprawy, niż tej, o którą chodzi w śledztwie (kan. 1775).¹¹ Pytania sędzia śledczy musi tak zadawać, by z odpowiedzi świadka można było dowiedzieć się, skąd, kiedy i jak świadek dowiedział się o tym, co twierdzi (kan. 1774).

Pytań świadkowi nigdy nie należy podawać do wiadomości przed przesłuchaniem, aby nie narażać śledztwa na rozgłos, a także by odpowiedzi były bardziej zgodne z prawdą (kan. 1774).

Odpowiedzi świadka powinien notariusz zapisać dosłownie, w pierwszej osobie, chyba że chodzi o szczegóły mało ważne, wtedy wystarczy podać tylko treść odpowiedzi (kan. 1778). Ponadto notariusz powinien w protokóle zaznaczyć to wszystko, co zeznaniu nadaje pewne kwalifikacje, względnie rzuca pewne światło na sprawę, np. czy świadek złożył przysięgę, czy też odmówił jej, lub został zwolniony (kan. 1779).¹²

Może się zdarzyć, że zeznania różnych świadków w tej samej sprawie są niezgodne, a dla sprawy istotne, równocześnie nie ma innej możliwości wykrycia prawdy. Wtedy sędzia śledczy, podobnie jak sędzia zwyczajny, może przeprowadzić konfrontację świadków (kan. 1772).¹³ Na konfrontację świadka z oskarżonym natura śledztwa nie pozwala.

¹¹ Wernz-Vidal, jw. VI n. 472.

¹² Wernz-Vidal, jw. VI n. 473.

¹³ Wernz-Vidal, jw. VI n. 474.

Po złożeniu zeznań należy świadkowi odczytać protokół, aby dać mu możliwość do uzupełnienia lub sprostowania ich. Uzupełnienie i sprostowanie zeznań umieszcza się na końcu protokołu. Gdy świadek oświadczy, że nie ma już nic do powiedzenia, należy odebrać od niego przysięgę, że zeznał prawdę i że zachowa tajemnicę. Ta ostatnia zwłaszcza przysięga w śledztwie ma duże znaczenie, gdyż zabezpiecza ona dobrą sławę oskarżonego, który przecież może okazać się niewinny.¹⁴ Protokół zeznań podpisuje świadek, oraz sędzia śledczy i notariusz.

Gdyby przed zamknięciem śledztwa sędzia śledczy uważał za stosowne ponownie przesłuchać świadka co do tych samych lub innych faktów, jakie w międzyczasie się wyłonią, może to uczynić, byleby nie zachodziło niebezpieczeństwo zmywy lub przekupstwa (kan. 1781).

Zachodzi jednak pytanie, czy sędzia śledczy może przesłuchiwać podejrzanego podczas śledztwa. Wiadomo jest, że podejrzanym nie może występować w śledztwie w charakterze świadka w swojej sprawie (kan. 1757 § 3). Chodzi natomiast o to, czy można przesłuchiwać podejrzanego w tym celu, aby zdobyć dowód z przyznania się. F. Bączkowicz mówiąc, iż śledztwo szczegółowe polega na „przesłuchaniu podejrzanego i osób, które o przestępstwie lub jego sprawcy mogą coś wiedzieć”,¹⁵ tym samym stwierdza, iż podejrzanego o przestępstwo sędzia śledczy może przesłuchiwać. Innego natomiast zdania są M. Conte a Coronata oraz A. Błat, którzy właśnie widzą różnicę między starym prawem, a kodeksowym w tym, iż pierwsze pozwalało na wezwanie przestępcy przez sędziego śledczego, drugie natomiast tego nie uznaje.¹⁶ Prawo przedkodeksowe pozwalało na przesłuchanie podczas śledztwa podejrzanego, gdyż sędzia śledczy był jednocześnie oskarżycielem i sędzią, prawo natomiast kodeksowe te urzędy rozgranicza. Gdyby podczas śledztwa przesłuchiowano podejrzanego, przestało by ono być tajne, co jest sprzeczne z wolą prawodawcy (kan. 1943). A zresztą prawodawca wyraźnie pozwala na przesłuchanie podejrzanego przestępcy dopiero po zamknięciu śledztwa (kan. 1946 § 2, n. 2—3).

Prawo śledcze podkreśla wyraźnie i stanowczo, iż śledztwo całe winno być przeprowadzone tajnie;¹⁷ tajnie w odniesieniu do samego faktu, oraz osoby podejrzanego o przestępstwo.¹⁸ Również winno być prowadzone bardzo ostrożnie, tak by wieść o przestępstwie nie rozniosła się i by czyjeś dobre imię nie zostało narażone na niebezpieczeństwo zniesławienia.¹⁹ Śledztwo bowiem może nie osiągnąć swego celu, gdy jest prowadzone

¹⁴ Wernz-Vidal, jw. VI n. 473.

¹⁵ Bączkowicz-Baron-Stawinoga, jw. III n. 195.

¹⁶ Conte a Coronata M., jw. III n. 1465; Błat A., jw. IV n. 492.

¹⁷ Kan. 1943: „Inquisitio secreta semper esse debet”.

¹⁸ Błat A., jw. IV n. 491.

¹⁹ Kan. 1943: „...et cautissime ducenda ne rumor delicti diffundatur, neve bonum cuiusquam nomen in discrimen vocetur”.

z rozgłosem. Ponadto każdy ma prawo do dobrej sławy; dokąd tedy przestępstwo nie stało się pewnym, nie wolno nikogo narażać na zniesławienie. Tak sędzia śledczy jak i ordynariusz winni unikać wszystkiego, co by mogło pomniejszyć dobre imię podejrzanego. Zachowanie w tajemnicy faktu śledztwa, jak i osoby podejrzanego o popełnienie przestępstwa, z góry wyklucza narażenie go na jakąkolwiek szkodę. Do zachowania powyższej tajemnicy służy przysięga *de secreto servando* sędziego śledczego oraz przesłuchanych świadków, jak również ogólne zachowanie się i sposób przeprowadzenia śledztwa przez sędziego śledczego. Dlatego planując organizację śledztwa i przeprowadzając je, sędzia śledczy musi stale mieć na uwadze to, iż winno ono mieć cechę tajnego.

Przepis o ostrożnym postępowaniu śledczym nie jest nowy, gdyż spotykamy go już w ustawach Innocentego III.²⁰ Tego rodzaju praktykę potwierdziła również Kongregacja Biskupów i Zakonników dokumentem z dnia 1. XII. 1579.²¹

§ 3. CZYNNOSCI KONCOWE ŚLEDZTWA

Sędzia śledczy zebrawszy wszelkie możliwe dowody na okoliczność faktu przestępstwa oraz jego poczytalności, musi je właściwie ocenić. Na ich podstawie, oraz na podstawie własnych spostrzeżeń składa na piśmie swoje *votum* i wraz z zebranymi aktami przedkłada ordynariuszowi miejsca.²² Gdyby sędzia śledczy na podstawie zebranego materiału dowodowego nie mógł wyrobić sobie właściwego zdania o całej sprawie, ma prawo zwrócić się o poradę do promotora sprawiedliwości, dając mu nawet do wglądu wszystkie akta (kan. 1945).

Tego rodzaju zakończenie śledztwa jest zupełnie czymś nowym w prawie kanonicznym. W dawnym bowiem prawie śledztwo mogło zakończyć się skazaniem podejrzanego o przestępstwo.²³ W obecnym prawie kodeksowym jest to niemożliwe, gdyż sędzia śledczy jest delegowany przez biskupa tylko do przeprowadzenia dochodzenia, a nie do sądenia. Dowody, które sędzia śledczy zebrał podczas śledztwa stanowić mogą tylko podstawę do wniesienia skargi kryminalnej, a nie do skazania bezpośrednio.

Z chwilą przekazania akt śledczych ordynariuszowi miejsca, władza sędziego śledczego wygasa.

Kodeks Prawa Kanonicznego wspomina tylko o *votum* sędziego śledczego, które otrzymuje ordynariusz. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by ordynariusz żądał również *votum* od promotora sprawiedliwości. Tego

²⁰ C. 24, X, V, 1.

²¹ S. C. Ep. et Reg., 1. XII. 1579. Fontes. IV n. 1364.

²² Kan. 1946 § 1: „Expleta inquisitione, inquisitor, addito suffragio suo, omnia referat ad Ordinarium”.

²³ Muniz T., jw. III n. 560.

rodzaju zwyczaj jest zalecany przez niektórych autorów. Promotor bowiem jest bezpośrednio zainteresowany śledztwem, on przecież będzie podejrzanego o przestępstwo oskarżał.²⁴

VII. SKUTKI PRAWNE ŚLEDZTWA

Ordynariusz miejscowy otrzymawszy od sędziego śledczego ponumerowane i spięte akta śledztwa powinien je pilnie zbadać osobiście lub przez oficjała, dając mu do tego specjalne zlecenie. Tenże ordynariusz, lub na podstawie specjalnego zlecenia oficjał, zarządza dekretem dalsze postępowanie. Należy tu wspomnieć, iż wikariusz generalny, choć przysługuje mu miano ordynariusza miejscowego, najprawdopodobniej również potrzebuje specjalnego zlecenia, by mógł wydać dekret o skutkach śledztwa.¹ Chodzi tu bowiem o materię, która jest ściśle związana z władzą sądową.

Skutki prawne śledztwa mogą być trojaki, w zależności od jego wyniku.

§ 1. ZŁOŻENIE AKT ŚLEDZTWA W TAJNYM ARCHIWUM KURII

Jeśli akta śledztwa wykazały, iż doniesienie, które było podstawą organizacji śledztwa, było bezpodstawne, należy je złożyć w tajnym archiwum kurii biskupiej.²

Złożenie akt śledczych w archiwum kurialnym nie oznacza, iż skarga karna została już przekreślona. Jeśli w międzyczasie zaistnieją nowe wystarczające dowody, a przestępstwo nie ulegnie przedawnieniu, akta złożone w archiwum można będzie uzupełnić i wtedy będą mogły stanowić wystarczającą podstawę do dalszego postępowania.³ Dlatego nawet w tym wypadku śledztwa nie należy traktować jako bezużytecznego.

Kodeks zaznacza, iż akta śledcze należy złożyć w archiwum kurialnym tylko w wypadku stwierdzenia bezpodstawnego doniesienia. Z kontekstu jednak kan. 1946 § 1 i § 2 wynika, iż wyraz *denuntiatio* — „doniesienie” należy brać nie w ścisłym znaczeniu sądowym, lecz w znaczeniu szerszym, jako wszelką podstawę prawną śledztwa, a więc także pogłoski, publiczną wieść itp.⁴

Doniesienie, pogłoski itp. należy uważać za bezpodstawne, gdy brak jest właściwych dowodów na okoliczność przestępstwa i jego poczytalności. W szczególności bezpodstawność ta zachodzi:

²⁴ Muniz T., jw. III n. 570.

¹ Jone H., jw. III s. 268.

² Kan. 1946 § 2, n. 1: „Ordinarius vel de eius speciali mandato officialis suo decreto iubeat ut: si appareat denuntiationem solido fundamento esse destitutam, id declaretur in actis et acta ipsa in secreto Curiae archivo reponantur”.

³ Wernz-Vidal, jw. VI n. 725, nota 10.

⁴ Blat A., jw. IV n. 494; Vermeersch-Creusen, jw. III n. 266; Conte a Coronata M., jw. III n. 1465.

1) jeżeli brak jest w ogóle, albo poważnych dowodów co do zaistnienia przestępstwa;

2) jeżeli fakt przestępstwa jest pewny, ale przestępca jest nieznan, względnie słabe są pod tym względem dowody;

3) jeżeli tak przestępstwo jak i jego sprawca są na podstawie zebranych dowodów pewne, lecz zważywszy na okoliczność czasu, okazuje się, że przestępstwo zostało przedawnione, chyba że łączy się z innym przestępstwem dotychczas nie przedawnionym, według kan. 1703 i 1705; jeżeli przestępstwo zostało przedawnione, ordynariusz może jedynie skorzystać z władzy, jaką mu daje kan. 2222 § 2;

4) jeżeli fakt przestępstwa i jego sprawca jest znany, lecz zachodzą okoliczności wykluczające poczytalność przestępcy, czyli brak jest elementu subiektywnego przestępstwa; należy jednak pamiętać zasadę kan. 2200 § 2, iż winę umyślną w zakresie zewnętrznym domniemywa się, gdy ma miejsce przekroczenie ustawy, dopóki nie udowodni się inaczej;

5) wreszcie jeżeli zebrane dowody są niepełne, bez znaczenia prawnego, a więc nie opierają się na zeznaniach świadków wiarogodnych, lecz podejranych, albo też zebrane poszlaki są małej wagi itp.⁵

§ 2. ZŁOŻENIE AKT ŚLEDZTWA W TAJNYM ARCHIWUM KURII, NADZÓR, EWENTUALNE PRZESŁUCHANIE ORAZ UPOMNIENIE PODEJRZANEGO

Jeżeli zebrany materiał śledczy dostarcza poszlak przestępstwa, lecz nie wystarczających do wniesienia skargi kryminalnej, akta śledztwa należy złożyć w tajnym archiwum kurialnym, a tymczasem roztoczyć nadzór nad podejrzanym; gdyby ordynariusz uważał to za roztropne, można podejrzanego przesłuchać. Gdyby natomiast okazało się, że podejrany znajduje się w bliskiej okazji popełnienia przestępstwa, lub też śledztwo rzuciło poważne podejrzenie co do popełnienia przestępstwa, ordynariusz winien takiego upomnieć.⁶

Złożenie akt śledztwa w archiwum kurialnym dokonuje się tutaj również na podstawie dekretu ordynariusza lub oficjała, o ile ten otrzymał od ordynariusza specjalne polecenie. Złożone w archiwum akta śledcze można będzie później, gdy dojdą nowe dowody i poszlaki, wykorzystać ponownie do dalszego prowadzenia sprawy.

Nadzór, o którym mówi kan. 1946 § 2, n. 2, należy rozumieć nie w pojęciu kan. 2306 i 2311, gdyż taki suponuje uprzednie przesłuchanie podejrzanego, ale jako baczne zwrócenie uwagi ordynariusza lub kogoś

⁵ Wernz-Vidal, jw. VI n. 725; Conte a Coronata M., jw. III n. 1465.

⁶ Kan. 1946 § 2, n. 2: „Si indicia criminis habeantur, sed nondum sufficientia ad accusatoriam actionem instituendam, acta in eodem archivo servantur et invigiletur interim moribus imputati, qui pro prudenti Ordinarii iudicio erit opportune super re audiendus, et si casus ferat, monendus ad normam can. 2307”.

w jego imieniu na postępowanie podejrzanego.⁷ Chodzi tu jednak nie o postępowanie w ogóle, ale tylko w odniesieniu do przestępstwa, o które chodziło w śledztwie.⁸ Tego rodzaju nadzór będzie dalszym ciągiem śledztwa, gdyż uzupełni dotychczasowy materiał śledczy.

Przesłuchanie, o którym mówi wspomniany wyżej kanon, nie jest sądowe, dlatego nie poprzedza go formalna cytacja. Ordynariusz winien zaważać podejrzanego na przesłuchanie tak, by ten nie wiedział z góry, iż chodzi o podejrzenie popełnienia przestępstwa.

Ordynariusz wezwawszy podejrzanego do siebie, powinien mu jasno przedstawić zarzut, jaki powstał przeciwko niemu w wyniku śledztwa, oraz wskazać na poszlaki, które go obciążają. Podejrzany wtedy będzie miał możliwość usunąć podejrzenie, jeśli będzie ono bezpodstawne, względnie potwierdzi je przez przyznanie się pozasądowe.

Nic nie stoi na przeszkodzie, by tego rodzaju przesłuchanie pozasądowe odbyło się również drogą listowną, zwłaszcza gdy stawienie się przed ordynariuszem stanowi dla podejrzanego dużą trudność.⁹

Upomnienie nie jest pozostawione roztropności ordynariusza, jak przesłuchanie. Winno ono odbyć się, gdy się okaże, że podejrzany znajduje się w bliskiej okazji popełnienia przestępstwa, lub gdy śledztwo pod tym względem rzuciło na niego poważne podejrzenie (kan. 2307).

W upomnieniu ordynariusza będzie chodzić o pouczenie i zwrócenie uwagi podejrzanemu, co ma czynić, względnie czego zaniechać na przyszłość.

Upomnienie, jak to wynika z kan. 2309, może być publiczne lub tajne. Kan. 1946 § 2, n. 2 nie wspomina, jakie to ma być upomnienie, wobec tego o rodzaju upomnienia powinna zadecydować roztropność ordynariusza.¹⁰ Jeśli podejrzenie popełnienia przestępstwa nie jest publiczne, lepiej jest, by upomnienie było tajne. Upomnienie nawet tajne, ponieważ jest ono kanoniczne, powinno być udokumentowane (kan. 2309 § 5). Dokument udzielonego upomnienia winien być przechowywany w tajnym archiwum kurialnym, łącznie z aktami śledczymi, tak by o nim wiadano, gdy w świetle nowych dowodów czy poszlak podejmie się akta śledcze do dalszego prowadzenia sprawy.¹¹

Upomnienia może ordynariusz udzielić bądź osobiście bądź przez swego zastępcę (kan. 2307).

⁷ Muniz T., jw. III n. 573; Wernz-Vidal, jw. VI n. 725; Conte a Coronata M., jw. III n. 1465.

⁸ Conte a Coronata M., jw. III n. 1465.

⁹ Wernz-Vidal, jw. VI n. 725.

¹⁰ Wernz-Vidal, jw. VI n. 725.

¹¹ Wernz-Vidal, jw. VI n. 725.

§ 3. WEZWANIE I PRZESŁUCHANIE PODEJRZANEGO

Jeśli śledztwo dostarczyło pewnych lub przynajmniej prawdopodobnych i wystarczających do wniesienia skargi kryminalnej argumentów, należy podejrzanego o przestępstwo zawezwać na przesłuchanie oraz sprawę prowadzić dalej, zgodnie z odnośnymi kanonami.¹² O przesłuchaniu podejrzanego decyduje dekret ordynariusza lub upoważnionego specjalnie oficjała.

Argumenty pewne (*certa argumenta*) zachodzą wtedy, gdy ma miejsce dowód pełny, który wedle obowiązujących przepisów prawnych sam wystarcza do ustalenia prawdziwości faktów. Argumentem pewnym są np. zeznania zgodne dwóch wiarogodnych świadków, dokument urzędowy, domniemanie kwalifikowane itp.

Argument natomiast prawdopodobny (*argumentum probabile*) zachodzi wtedy, gdy ma miejsce dowód półpełny, który sam nie wystarcza do ustalenia prawdziwości faktu, lecz połączony z pewną okolicznością, np. domniemaniem sędziowskim, dokumentem prywatnym itp. może stanowić dowód pełny. Dlatego argumentem prawdopodobnym może być np. dowód z zeznań jednego świadka, z domniemania zwykłego, z prywatnego pisma.¹³ Argumentem prawdopodobnym i wystarczającym nie może być samo wewnętrzne przekonanie przełożonego. Argument ten musi być zewnętrzny (kan. 1933 § 1).

Wezwania na przesłuchanie podejrzanego dokonuje ordynariusz, albo na podstawie specjalnego zlecenia oficjała. Należy pamiętać, iż wzywa się podejrzanego o przestępstwo do stawienia się, a nie do odpowiadania na zarzuty skargi kryminalnej, gdyż ta jeszcze nie wpłynęła do sądu. Dlatego przyczyna stawienia się przed ordynariuszem winna być wyrażona ogólnie, a nie szczegółowo.¹⁴ Również samego przesłuchania podejrzanego dokonuje ordynariusz, lub na podstawie specjalnego zlecenia oficjała.

Przesłuchanie odbywa się na podstawie pytań uprzednio w tym celu przygotowanych i w sposób podobny jak świadków, podejrzanym jednak nie składa przysięgi, że powie prawdę (kan. 1830 § 2).

Protokół zeznania podpisuje przesłuchany, ordynariusz względnie oficjał, oraz notariusz.¹⁵

Ordynariusz, w zależności od wyniku przesłuchania wydaje decyzję, czy podejrzanemu należy udzielić nagany sądowej, czy też akta śledcze przekazać promotorowi sprawiedliwości, aby ten wniósł na forum sądowe formalną skargę kryminalną, zgodnie z kan. 1947 nn.

¹² Kan. 1948 § 2, n. 3: „Si denique certa vel saltem probabilia et sufficientia ad accusationem instituendam argumenta praesto sint, citetur reus ad comparandum et procedatur ad ulteriora ad normam canonum qui sequuntur”.

¹³ Wernz-Vidal, jw. VI n. 594; Conte a Coronata M., jw. III n. 1272, 1465.

¹⁴ Wernz-Vidal, jw. VI n. 725.

¹⁵ Muniz T., jw. III n. 576; Conte a Coronata M., jw. III n. 1465.

Gdyby śledztwo wykazało, iż sprawcą przestępstwa jest osoba podległa innemu ordynariuszowi, wtedy temu ostatniemu należy przesłać wszelkie zebrane podczas śledztwa informacje, które niekiedy nawet bez uzupełnienia mogą stanowić podstawę do wniesienia skargi przed jego sądem.¹⁶ Jurysdykcję bowiem sądową można wykonywać tylko nad poddanym i w granicach własnego terytorium (kan. 201 § 2).

¹⁶ Wernz-Vidal, jw. VI n. 725, nota 11.



ŚWIĘTA MARYJNE U RÓŻNYCH NARODÓW (1914—1960)

W propriach diecezjalnych i zakonnych, w dyrektoriatkach zakonów, które dają krótkie notatki o świętach partykularnych dla klasztorów rozsianych w różnych częściach świata, znalazłem około 120 różnych święt maryjnych. W niniejszym studium liturgiczno-mariologicznym podaję tylko katalog święt maryjnych, związanych z pewnymi krajami, a pomijam święta maryjne zakonne. Powiązanie święta maryjnego z danym krajem może być potrójne. Albo święto maryjne jest ustanowione specjalnie dla tego narodu; albo ma związek z sanktuarium maryjnym w tym kraju, albo to jest święto pochodzące z innego kraju, ale przez Stolicę Apostolską wyznaczone temu krajowi jako święto patronalne.

Niektóre narody nie miały dotąd specjalnych święt maryjnych. W bardzo bogatym proprium irlandzkim, czy angielskim, nie można było dotąd znaleźć partykularnego święta maryjnego. Włochy i Francja posiadają bardzo dużo specjalnych święt maryjnych. Aby ustalić pełny katalog święt maryjnych potrzeba zbadać propria wszystkich diecezji włoskich i francuskich. Niniejszy katalog święt maryjnych nie jest kompletny, ale i z niego można odczuć pieśń Maryi: „Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody”. (Łk 1, 48).

ŚWIĘTA MARYJNE NARODU POLSKIEGO

ŚWIĘTO NMP KRÓLOWEJ POLSKI — 3 maja — *BMV Reginae Poloniae* — w całej Polsce do 1962 r. — 2 klasy, od 1963 r. — 1 klasy.

Król Jan Kazimierz ślubował we Lwowie, 1 kwietnia 1656 r., że w Polsce będzie specjalne święto Królowej Polski. Ślub ten został spełniony dopiero w XX wieku. We Lwowie powstało Bractwo Królowej Polski, które miało praktykę w 1 niedzielę maja czcić opiekę Maryi nad Polską. Usankcjonował tę praktykę św. Pius X, który w 1909 r. ustanowił liturgiczne święto Królowej Polski na niedzielę pierwszą maja, dla diecezji lwowskiej i przemyskiej, jako święto 1 klasy z oktawą.

Oficjum na święto Królowej Polski było z komunálu święt MB., a w 6 lekcji czytano modlitwę św. Augustyna, która się kończyła modlitwą Polaków: „Przyjmij hołd sług twoich, którzy w tym kraju miesz-

kają, którzy w licznych i wielkich niebezpieczeństwach Twojej, o Maryjo, opieki doznali. I na podziękowanie za dobrodziejstwa Twoje od Piusa Dziesiątego otrzymali święto pod tytułem Królowej Polski, aby Ciebie, Strażniczkę wierną, poznali, wzywali i czcili”.

W 1914 r. przeniesiono to święto z 1 niedz. maja, na dzień 2 maja.¹ W 1925 r. Pius XI rozciągnął to święto na wszystkie diecezje polskie i wyznaczył temu świętu dzień 3 maja, który już od dawna był świętem narodowym, w którym była obchodzona rocznica Konstytucji 3 Maja. W 1930 r. 15 stycznia Stolica Apostolska aprobowała dla święta Królowej Polski własne oficjum *Benedicta es tu* i własną Mszę *Gaudeamus*. Oficjum to nie jest zbyt oryginalne. Hymn do Laudesów jest wzięty z oficjum Wspomożycielki Wiernych, tylko jest krótszy o jedną zwrotkę. We Mszy o Królowej Polski nie umieszczono wariantów do Mszy wotywnych.²

W proprium polskim z 1938 r. podano notatkę, że święto Królowej Polski jest świętem 1 kl. z oktawą w trzech diecezjach: częstochowskiej, lwowskiej i przemyskiej, w innych diecezjach jest — 2 kl. W czasie ostatniej wojny dla wrogiej cenzury ukrywano to święto w rubrycelach, drukując pod 3 maja tylko *Festum BMV*, bez *Reginae Poloniae*.

Po 1945 r. święto Królowej Polski stopniowo rozszerzało się na diecezje Ziem Odzyskanych. Dla diecezji warmińskiej są 2 dekry w sprawie święta Królowej Polski. Pierwszy Prymasa Polski Kard. Hlonda z dn. 28. III. 1946 r., który powołując się na swe nadzwyczajne uprawnienia, zarządza w diecezji warmińskiej święto Królowej Polski na 3 lata. Drugi to dekret SRC z dn. 15. X. 1949 r. wprowadzający, bez żadnych ograniczeń, na zawsze, w diecezji warmińskiej święto NMP. Królowej Polski.³

W czasie Wielkiej Nowenny powstały Soboty Królowej Polski. Wieczorem w każdą sobotę wolno odprawiać wotywę ze święta Królowej Polski, jako wotywę 2 klasy. Stosownie do rubryk w wotywach o Królowej Polski trzeba zamienić antyfonę na introit. Zamiast *Gaudeamus*, który treścią do wotywy nie pasuje, trzeba wziąć introit z komunału świąt MB. *Salve, sancta Parens*, z tegoż komunału trzeba również wziąć, poza czasem wielkanocnym, graduał, z alelujnym wersetem, względnie z traktusem.

Dekretem SRC z dn. 31. VIII. 1962 r. Stolica Apostolska ogłosiła, że Polska ma 3 głównych patronów: NMP. Królowę Polski, św. Wojciecha

¹ *Officia propria Archidioecesis Leopoliensis Rit. Lat., Ratisbona, 1917, s. 15: Die 2 maji Beatissimae M. V. Reginae Regni Poloniae, Patronae principalis Archidioeceseos, duplex I cl. cum octava. Officia propria dioecesis Premisliensis Rit. Lat. Ratisbona, 1916, pars verna, s. 23: Die 2 maji BMV. Reginae Poloniae.*

² (*Folium separatum Breviarii*) Die 3 Maji BMV. Reginae Poloniae, duplex II classis, Katowicis, 1930, s. 12, z dekretem SRC. z dn. 15. I. 1930. (*Folium separatum Missalis*) Die 3 Maji BMV Reginae Poloniae, Tornaci, 1930, z aprobatą diecezji katowickiej.

³ *Warm. WD II* (1946), nr 2, s. 21; *V* (1949), nr 6, s. 1.

i św. Stanisława. I odtąd święto 3 maja w całej Polsce, jako święto Patronalne, jest świętem 1 klasy.⁴ Dopiero od 1962 r. święto Królowej Polski nabrało pełnego swego wyrazu.

ŚWIĘTO NMP CZĘSTOCHOWSKIEJ — 26 sierpnia — *BMV Claromontanae seu Częstochoviensis* — obecnie w całej Polsce 1 klasy.

Święto NMP Częstochowskiej zatwierdził dla diecezji wrocławskiej, w obrębie której była wtedy Częstochowa, św. Pius X, w 1904 r. na pierwszą środę po św. Bartłomieju, gdyż według tradycji, w tym dniu obraz cudowny w 1382 r. na Jasnej Górze umieszczony został.¹ W 1382 r. Wielkanoc była 6 kwietnia, więc w owym roku środa po św. Bartłomieju była 27 sierpnia. Wkrótce to święto przeszło na inne diecezje. Proprium polskie mszalne, bez daty i miejsca wydania, ale wydane przed 1914 r., wylicza diecezje, w których było święto NMP Częstochowskiej: W diecezji wrocławskiej święto NMP Częstochowskiej było w niedzielę po 24 sierpnia, w krakowskiej — w niedzielę po oktawie Wniebowzięcia, w diec. warszawskiej i płockiej we środę po św. Bartłomieju. Kartka drukowana do brewiarza w 1909 r. podaje, że oficjum na święto jest z Wniebowzięcia, z lekcją 6-tą historyczną, na końcu której jest wzmianka, że to święto ustanowił św. Pius X.²

Przy reformie kalendarzy diecezjalnych w 1914 r., kiedy na pewien czas rozpadł się patronał polski, bo każda diecezja osobno wydała swoje proprium, święto NMP. Częstochowskiej zostało w diecezji wrocławskiej, jako święto 2 klasy,³ w diecezji krakowskiej⁴ i gnieźnieńsko-poznańskiej, jako święto 3 klasy.⁵ Jak poprzednio tak i w tych propriach wskazano, że oficjum ma być z Wniebowzięcia, tylko była 6 lekcja historyczna, znana już z 1909 r.

Pius XI aprobował w 1935 r. własne oficjum na święto NMP Częst. „Ego mater pulchrae dilectionis” i własną Mszę „Fundamenta ejus” które stały się ozdobą patronału polskiego.⁶ Paulini, przy okazji zatwierdzenia

⁴ *Warm. WD. XVIII* (1963), nr 4, s. 4.

¹ *Missae propriae Poloniae et Sueciae, Ratisbona, 1909.* Przy notatce o Mszy na święto NMP. Częstochowskiej jest wzmianka, że to święto jest z dekretu SRC. z dn. 12. IV. 1904. O. Jędrzejewski A.: *Jasna Góra. Historia klasztoru i obrazu MB. Częstochowskiej. Częstochowa 1946,* na str. 235 podaje, że święto wprowadzone zostało w 1906 r.

² (*Folium separatum Breviarii*): In Sollemnitate *BMV. Claromontanae, Tornaci, 1909,* 2 strony.

³ *Proprium Officiorum pro clero Regni Poloniae Provinciae Varsaviensis, Ratisbonae, s. a. (po 1914, przed 1925), pars aest. str. 35.*

⁴ *Proprium officiorum pro clero dioecesis Cracoviensis S. Sedi Apostolicae immediate subjectae, Ratisbona, 1915, pars aest. str. 41—44.*

⁵ *Officia propria dioecesium Gnesnensis et Posnaniensis, Ratisbona, 1916, pars aest. str. 24—27.*

⁶ *Proprium Officiorum pro clero Poloniae, Ratisbona, 1938, pars aest. s. 121—136: oficjum „Ego mater” na święto NMP. Częstochowskiej. Identyczne oficjum*

własnego oficjum na święto NMP Częst., na to święto opracowali piękne elogium do dodatku *Martyrologium*: „Święto NMP Jasnogórskiej, której obraz czczony, według podania, miał być namalowany przez św. Łukasza, a który na Jasnej Górze został umieszczony przez księcia Władysława w 1382 r. i odtąd zostaje pod opieką naszego zakonu i przez nas jest czczony najpobożniej, jako obraz naszej Patronki i Opiekunki. Jej święto, ustanowione przez Piusa X, Pius XI podniósł do klasy 1 i w całym naszym zakonie pozwolił odprawiać z własnym oficjum i własną Mszą”.⁷ Z elogium paulińskiego można wnioskować, że paulini obchodzą święto NMP. Częst. wszędzie, gdzie są ich klasztory, a więc i na Węgrzech i w Ameryce. W powyższym elogium wzmiankuje się o 2 papieżach, którzy przyczynili się do święta NMP. Częst., natomiast w lekcjach obecnych 2 nokturnu, na końcu lekcji 6 wpisano tylko imię Piusa XI, który aprobował własne oficjum na święto Jasnogórskiej, a pominięto imię św. Piusa X, który ustanowił to święto.

W proprium polskim, z aprobatą arcyb. Nowowiejskiego, z 1938 r. są wyliczone diecezje polskie, które przyjęły do 1938 r. święto NMP Częstochowskiej. Było to święto w 14 diecezjach polskich, o 3 różnych klasach. Jako I klasy było to święto w 3 diecezjach: Gnieźnieńskiej, Poznańskiej i Częstochowskiej (w mieście Częstochowie z oktawą). Jako 2 klasy — w diec. Włocławskiej, jako 3 klasy (dxm.) w 10 diecezjach. Nie było święta NMP Częstochowskiej w 7 diecezjach polskich: w Chełmińskiej, Wileńskiej, Tarnowskiej, Łuckiej, Lwowskiej, Przemyskiej i Katowickiej. Ten zasięg święta NMP Częstochowskiej uwydatniony w proprium polskim w 1938 r. przetrwał prawnie do 1956 r. z tym zaznaczeniem, że w Roku Maryjnym 1954 święto NMP Częstochowskiej rozciągnięto na diecezję chełmińską.

W 1956 r. po wielkich uroczystościach 300-lecia ślubów kazimierzowych, obchodzonych w Częstochowie, Stolica Apostolska, dekretem SRC z dn. 26 października, podniosła święto NMP Częstochowskiej do świąt 1 klasy i rozciągnęła to święto na wszystkie diecezje polskie, łącznie z diecezjami Ziemi Odzyskanych.⁸ W nowym kalendarzu liturgicznym

znajduje się w proprium paulińskim: *Festa nec non Officia propria Sanctorum Patronorum Ordinis S. Pauli I Eremitae*, Roma 1938, s. 113—136; *Missae propriae diocesis Poloniae*, Ratisbona, 1941, s. 26: „Fundamenta eius” własna Msza NMP. Częstochowskiej.

⁷ Appendix ad *Matrylogium Romanum* in qua exhibentur Patroni Ordinis S. Pauli I Eremitae, Roma 1938, s. 11, Die 26. VIII: „Festum BMV. Claromontanae, cuius Imago veneranda a sancto Luca depicta fuisse traditur; et quae in Claro Monte, anno post Nativitatem Domini 1382, a Ladislao Principe collocata abhinc sub tutela Ordinis nostri manet et a nobis ut Patrona et Protectrix sanctissima pie colitur. Ejus festum a Pio Decimo Pontifice Maximo institutum, Pius Papa Undecimus ad ritum primae classis cum Octava evexit ac in toto Ordine nostro celebrari indulsit, Officio et Missa propriis.

polskim, aprobowanym przez Stolicę Apostolską 18 grudnia 1963 r. święto NMP Częstochowskiej zostało świętem 1 klasy.⁹

Msza własna święta *Fundamenta eius* bardzo się rozpowszechniła w całej Polsce w latach Wielkiej Nowenny. Z polecenia X. Prymasa była wotywa o NMP. Częstochowskiej odprawiana: 1) Na rozpoczęcie każdego nowego roku nowenny — w 1 niedzielę maja; 2) Jako wotywa 1 klasy w czasie peregrynacji obrazu MB. Jasnogórskiej, w kościele tym, do którego ten obraz przybył; 3) Jako wotywa 1 klasy — w czasie czuwania soborowego. W Sanktuarium Jasnogórskim w zakrystii jest wywieszony dekret Prymasa z pozwoleniem na odprawianie Mszy wotywniej o NMP Częstochowskiej *Fundamenta eius*. Ta wotywa jako wotywa 1 kl. odprawia się prawie codziennie przed cudownym obrazem jako Msza główna. Jako wotywa 2 klasy jest odprawiana przez kapłanów pielgrzymów nie tylko w kaplicy lecz też i w Bazylice Jasnogórskiej. Jako 3 klasy odprawiają miejscowi kapłani przed cudownym obrazem Jasnogórskim.

Z wprowadzeniem święta NMP. Częstochowskiej rozpoczął się w sposób przedziwny rozrost kultu Naszej Pani Jasnogórskiej.

ŚWIĘTO NMP OSTROBRAMSKIEJ — 16 listopada — *BMV. Matris Misericordiae ad Portam Acialem Vilnae* — do 1962 r. wszędzie 2 klasy.

To święto jest związane z obrazem MB, który znajduje się w Wilnie, w kaplicy zbudowanej na bramie, która pozostała po murach obronnych, otaczających ongiś Wilno. Kaplica ostrobramska przylega do kościoła św. Teresy i do klasztoru OO. Karmelitów Bosych, którzy byli stróżami obrazu NMP Ostrobramskiej przez lat 218 (od 1626 do 1844) i którzy wrócili do Ostrej Bramy w 1936 r. Obraz NMP Ostrobramskiej jest ukończony w 1927 r.¹

Święto NMP Ostrobramskiej ustanowił św. Pius X w 1914 roku dla diecezji wileńskiej.² W 1926 r. święto rozszerzyło się na diecezję pińską, w 1947 r. na diecezję łomżyńską, w 1963 r. na diecezję warmińską. Karmelici Bosi mają je od 1946 r. w swojej prowincji polskiej.

Oficjum własne na święto NMP Ostrobramskiej i Mszę własną ułożył

⁹ Dekret SRC z dn. 26. X. 1956 r. o podniesieniu święta NMP. Częst. do 1 klasy i rozciągnięciu tego święta na całą Polskę, wydrukowany w *Warm. Wiad. Diec. XI* (1956), nr 4, s. 4: „Dioecesium Poloniae-Sacra Rituum Congregatio, vigore facultatum sibi a Ss.mo Domino Nostro Pio Papa XII specialiter tributarum, attentis peculiaribus expositis adiunctis, benigne annuit pro gratia iuxta preces, et festum BMV. Claromontanae in posterum ritu duplici 1 classis in universa Polonia recolendum indulisit...”

⁹ Maszynopis: Calendarium perpetuum in usum dioecesium Poloniae a SRC. appr. 18. XII. 1963, s. 33.

¹ Sieczka T.: Kult obrazu NMP. Ostrobramskiej w dziejowym rozwoju. Wilno 1934.

² Officia propria dioecesis Vilmensis iuxta Calendarium a S. Sede adprobaturum, Vilnae, s. a. (z cenzurą niemiecką, więc w 1915 lub nieco później), s. 141—158.

ks. Jan Kurczewski, wybitny kaznodzieja (zmarł na ambonie) i autor dzieł „Biskupstwo Wileńskie” i „Kościół Zamkowy”.

Święto NMP Ostrobramskiej zastąpiło w diecezji wileńskiej święto Opieki NMP (*Patrocinii BMV*), które było w kalendarzu diecezji wileńskiej do 1914 r.³ Święto Opieki NMP ustanowił Klemens XI (1700—1721) w 1713 r. w państwie austriackim i Hiszpańskim. W Polsce pozwolił obchodzić to święto Klemens XII (1730—1740) w 1735 r. Święto Opieki NMP bardzo się rozpowszechniło. Do 1914 r. było to święto w Breviariach Rzymskich, w dziale *pro aliquibus locis*,⁴ było we wszystkich diecezjach polskich,⁵ i w diecezji warmińskiej.⁶ Po 1914 r. święto Opieki NMP jakby zaginęło, zostało tylko w kalendarzu bonifratrów.⁷ Święto Opieki NMP było obchodzone w 2 lub 3 niedzielę listopada.

To święto Opieki NMP zatryumfowało w Wilnie, w Ostrej Bramie. Tam obchodzono oktawę Opieki NMP przez 9 wieczorów, od soboty przed 2 niedz. listopada do 3 niedz. listopada. Wtedy przed kaplicą ostrobramską gromadziły się tysięczne tłumy, bez względu na pogodę, i przy deszczu i przy śnieżycy, na nabożeństwo zwane pospolicie Opieki MB. Porządek nabożeństwa Opieki NMP. był następujący:

1. Pieśń przy odsłonięciu obrazu NMP. Ostrobramskiej:
„Witaj Panno, nieustanną czcią wszystkich ludzi”.
2. Odśpiewanie przez chór z orkiestrą smyczkową Litanii Loretańskiej, według kompozycji Moniuszki. Moniuszko skomponował kilka Litanii Ostrobramskich, na to święto Opieki NMP.
3. Kazanie maryjne co dzień głoszone przez innego kaznodzieję.
4. Litania loretańska odmawiana z ludem.
5. „Pod Twoją obronę” — śpiewana przez lud.
6. Modlitwa zawsze w Ostrej Bramie odmawiana „O Pani moja”.
7. Pieśń przy zasłonięciu obrazu MB. Ostrobramskiej „O Jasności i Świątłości nieba całego”.⁸

Dlatego święto NMP Ostrobramskiej jest w połowie listopada, ponieważ w wieczory listopadowe tłumy gromadziły się przed kaplicą ostrobramską. A dzień 16 listopada wybrano świętu Ostrobramskiej tylko dla

³ Directorium pro dioecesi Vilnensi pro anno 1901, s. 96: 11. XI. Dominica. Patrocinii BMV dxm; pro anno 1909, s. 67: 16. XI. Patrocinii BMV. Przypadkowo święto Opieki NMP z niedzieli przeniesiono na 16 listopada.

⁴ Breviarium Romanum Ratisbona, 1903, w dziale „pro aliquibus locis” s. 338: Patrocinii BMV.

⁵ Officia propria SS. Patronorum Poloniae et Sueciae, Ratisbona, 1899, pars autumn. s. 122.

⁶ Officia propria festorum dioecesis Warmiensis, Ratisbona, 1908, pars autumn. s. 19.

⁷ Officia propria recitanda a PP. Sacerdotibus allisque clericis in sacris constitutis Ordinis S. Joannis de Deo, Ratisbona 1922, pars autumn., s. 106—107

⁸ Sieczka T.: Dzieje święta Opieki N. M. P. Ostrobramskiej. Wilno 1930, s. 15, 27—31.

tęgo, że w 1914 r. ten dzień w kalendarzu powszechnym był całkiem wolny. Wtedy św. Gertrudy było 15. XI, dopiero w 1932 r. gdy na 15. XI ustanowiono święto św. Alberta, św. Gertrudę przesunięto na 16 listopada.

Do nazwy święta NMP. Ostrobramskiej dodano jeszcze *Matris Misericordiae*, ponieważ na Ostrej Bramie jest taki napis *Mater Misericordiae*. W diecezji wileńskiej nie było święta NMP Miłosierdzia. Jest święto NMP. Miłosierdzia w kalendarzu oblatów⁹ i w kalendarzu Zgromadzenia XX. od Krwi Przenajdroższej, którzy łączą to święto z cudownym obrazem NMP w Rimini.¹⁰ Jednak ani jedno zgromadzenie, ani drugie, w swoim oficjum na święto Matki Miłosierdzia, nie rozpracowały tematu miłosierdzia Maryi.

Pieśnią na cześć Matki Miłosierdzia jest oficjum ostrobramskie. W tym oficjum *Mater Misericordiae* występuje 6 razy (w oracji, w wersecie obu nieszporów, w invitorium, w 7 responsorium). Nazywa się Maryja Królową Miłosierdzia — *Regina misericordiae* — w ant. do Magnificat w II nieszporach. Maryja w tym oficjum mówi, że w Niej wypełnił Bóg miłosierdzie swoje: *Laudate Dominum Deum nostrum, qui non deseruit sperantes in se, et in me, Ancilla sua, adimplevit misericordiam suam, quam promisit* (ant. 4 w nieszporach i laudesach). W rękach Jej są skarby zmiłowania: *In manibus tuis sunt thesauri miserationum Domini* (R. 5). Maryja jest niezawodna w miłosierdziu: *Misericordia mea non recedat* (Resp. 1). Czczymy Matkę Miłosierdzia, aby na nas oczy swoje miłosierne obróciła i byśmy za Jej wstawiennictwem miłosierdzie Boże otrzymali.

Przy reformie propriów w 1914 r. proprium polskie zostało wzbogacone o piękne oficjum maryjne, Matki Miłosierdzia, „tej co w Ostrej świeci Bramie”.

SWIĘTO WIELKIEJ PANI WĘGIER

B. M. V. Magnae Hungarorum Dominae — 8 października, we wszystkich diecezjach Węgier, jako święto 2 klasy, obecnie 1 klasy.

Geneza święta. Święto Wielkiej Pani Węgier opiera się na tradycji, że św. Stefan umierając przekazał naród węgierski pod opiekę Maryi. Umierając w święto Wniebowzięcia miał, jako ostatnie swoje słowa wypowiedzieć następującą modlitwę: „Królowo nieba, dostojna odnowicielko świata, Twojej opiece powierzam Kościół na Węgrzech, z jego biskupami i klerem, z możnowładcami i ludem, i tak zegnając Ciebie na ziemi, w ręce Twoje oddaję ducha mego”.

⁹ *Officia propria pro Congregatione Missionariorum Oblatorum BMV Immac., Ratisbona, 1915, pars verna, s. 3—5: Die 11 Maji, BMV de Misericordia.*

¹⁰ *Officia propria Congregationis Missionariorum Pretiosissimi Sanguinis D. N. J. C., Roma 1915, s. 7—14: Die 12 Maji BMV Misericordiae Matris.*

Święto Wielkiej Pani Węgier zostało zaprowadzone na Węgrzech przez Leona XIII dnia 1 lipca 1896, na prośbę Prymasa Węgier kardynała Vaszary. Zwyczajem tamtych lat wyznaczono to święto na niedzielę, mianowicie na 2 niedzielę października. Przez 18 lat była niedziela Wielkiej Pani Węgier. W 1914 r. wyznaczono temu świętu datę 8 października.¹

Oficjum tego święta. Oficjum święta Wielkiej Pani Węgier bazuje na oficjum 8 grudnia Niepokalanego Poczęcia. Antyfony do psalmów w jutrzni i laudesach, wersety jutrzni, responsoria w jutrzni i godzinach mniejszych, capitula — wzięte są z 8 grudnia. Własne dla tego oficjum są: invitorium, hymny, lekcje i wersety w nieszpórach i laudesach. W 2 nokturnie nie ma lekcji historycznych o kulcie Maryi na Węgrzech. Lekcja 4 i 5 to *Sermo S. Bernardi*, ale lekcja 6 jest specjalna: *Oratio Pauli Eszterhazy Palatini Regni Hungariae*: „Wspomnij, chwalebna Bogurodzico, Wielka Pani Węgier, Najświętsza Panno Maryjo! Wspomnij na dziedzictwo Twoje, które Tobie przekazał sługa Twój wierny, pierwszy król nasz i apostoł nasz, św. Stefan...” Również św. Stefan wspomniany jest w oracji, z określeniem *protorex*: *...concede propitius, ut, quam protorege beato Stephano auctore, Magnam Dominam celebramus et Patronam veneramur...* Ciekawe są wersety w nieszpórach i laudesach, rymowane na wzór średniowiecznych: *Salve, Magna Domina, caelorum Regina. Nostri Patrona, in auxilium festina!* (W I nieszpórach, jeżeli gdziekolwiek były). *Virgo immaculata, Magna Domina Hungarorum! Videamus fac Regem, in aula Sanctorum!* (W II nieszpórach). Werset laudesów jest nierymowany, w nim Węgry są nazwane rodziną Maryi: *Magna Domina, virgo Dei Genitrix Maria. Filium pro familia Mariana interpella.*

Innych świąt maryjnych specjalnych Węgrzy nie posiadają. Dotychczas nie posiadali świąt związanych z obrazami Matki Bożej.²

ŚWIĘTO NMP PATRONKI BAWARII

BMV. Patronae Bavariae — w pierwszą sobotę maja (święto ruchome od 1 do 7 maja) w Bawarii (w 8 diecezjach: Monachium-Freising, Augsburg, Passava, Ratisbona, Bamberg, Eichstätt, Spira, Würzburg), 1 klasy.

Geneza święta. Kult NMP jako Patronki Bawarii datuje się od 1620 r. od zwycięstwa Maksymiliana pod Białą Górą, który na swoim pałacu umieścił napis *Patronae Boiariae*. Koncentrował się ten kult wkoło figury Madonny, która w 1620 r., z katedry monachijskiej wyniesiona, została umieszczona na rynku w Monachium.¹

Liturgiczny kult NMP jako Patronki Bawarii datuje się od 1916 r. Na

¹ Rado P.: *Enchiridion Liturgicum*. Roma 1961, s. 1861.

² *Officia propria Regni Hungariae*. Ratisbonae 1937, pars autum. s. 46—53. *Missae propriae dioecesium Regni Hungariae*. Tornaci 1931, s. 27—29.

¹ Rado, *Ench. Lit.* str. 1361.

prośbę króla bawarskiego Ludwika III i kardynała monachijskiego Bettingera, Benedykt XV ogłosił 22 kwietnia 1916 r. NMP Patronką Bawarii, pozwalając, aby uroczystość zewnętrzna, bez oficjum, była w niedzielę po Wniebowstąpieniu. W ślad za tym dekretem, przyszedł drugi dekret o wprowadzeniu święta NMP Patronki Bawarii na 14 maja 1 klasy z oktawą,² pozostawiając jednocześnie *sollemnitate externam* w niedzielę po Wniebowstąpieniu.³ Na prośbę kardynała Faulhabera Kongregacja Obrzędów dn. 27. III. 1935 r. wydała dekret zatwierdzający nowe oficjum i nową Mszę na święto Patronki Bawarii, przenosząc to święto na sobotę pierwszą maja, znosząc też oktawę tego święta.⁴ Zmiana oficjum była potrzebna, choćby dlatego, że upadło królestwo Bawarii, trzeba więc było z modlitw usunąć wyrazy: „król”, „królestwo”.

O f i c j u m. Pierwsze oficjum z 1916 r. było rymowane, zapożyczone chyba z ksiąg średniowiecznych. Antyfony do psalmów w nieszpórach i jutrzni, a także responsoria jutrzeźne były rymowane. Drugie oficjum, z 1935 jest raczej formy nowoczesnej. Lekcje historyczne 2 nokturnu w oficjum z 1916 r. były takiej treści: 1 lekcja — o pobożności Maksymiliana po zwycięstwie pod Białą Górą w 1620 r. 2 lekcja — podaje wzmianki o sanktuariach maryjnych w Bawarii, wymieniając również Alttöttig. 3 lekcja wspomina organizacje czczące Maryję. Lekcje 2 nokturnu w oficjum 1935 r. otrzymały nową redakcję, zatrzymując treść omówioną.

W oficjum z 1916 r. były specjalne bawarskie antyfony do kantykw. Antyfona do *Magnificat* w I nieszpórach: *Descende de coelo, filia Principis, pulchrosque gressus figere Boicis dignare terris, qua vocaris, inclita magna Patrona regni*. Antyfona do *Magnificat*, w II nieszpórach: *Occurre vctis et Bavoros reges adfla benigni Numinis halitu, tu, robur afflictataeque scutum et dulce decus Patriaeque Mater, Maria*. Antyfona do *Benedictus*: *Juditha nostrae pulchra Bethuliae, tu spes senatus, tu populi salus, regisque natorumque et urbis gloria laetitiaeque causa*. Odpadły te antyfony w 1935 r., jak również odpadł werset, z II nieszpórów: *Rem, regem, regimen, regionem, religionem, Conserva Bavaris, Virgo Patrona, tuis*. W no-

² (Breviarii folium separatum) 14. Maji, BMV Patronae Bavariae. Ratisbona, 1917, s. 14. Na s. 14 wydrukowany dekret SRC z dn. 13. XII. 1916 o wprowadzeniu święta Patronki Bawarii.

³ Missae propriae dioecesis Augustanae. Ratisbonae 1921, s. 6: 14. V In Sollemnitate BMV Patronae Bavariae, z taką rubryką: Juxta Rescr. SRC 22 Novembr. 1916 Sollemnitas externa hujus festi quotannis peragitur in universa ditione Bavariae Dominica infra Octavam Ascensionis Domini...”; Missae propriae dioecesis Ratisbonensis. Ratisbonae 1920 s. 10. Missae propriae dioecesis Spirensis, Ratisbonae 1921, s. 3; Missae propriae archidioecesis Monacensis et Frisingensis, s. 17—21; Missae propriae dioecesis Herbipolensis (Würzburg). Ratisbonae 1927, s. 12—15. Msza stara, z 1916 r. lecz już jest termin podany: Sabbato I Maji.

⁴ Nowe oficjum wydrukowane (w Breviarii folium separatum) Ratisbone 1935, na s. 10 dekret SRC z dn. 27. III. 1935. Nowa Msza o NMP Patronce Bawarii (wydrukowana w folium separatum) Ratisbonae 1935. R. a d o omawia tylko oficjum z 1916, nie zna późniejszych zmian.

wym oficjum pozostał tylko werset: *Ora pro nobis magna Patrona Bavariae. Ut digni efficiamur promissionibus Christi.*

Innych specjalnych świąt maryjnych niemieckie diecezje nie posiadają.

FRANCUSKIE ŚWIĘTA MARYJNE

1. Paryskie święta maryjne

WOTYWNE ŚWIĘTO NMP. W PARYŻU — 18 sierpnia — *Festum BMV ob votum Ludovici XIII* — 3 klasy w całej diecezji Paryskiej.

W proprium paryskim jest pod 18 sierpnia lekcja IV z historią tego święta maryjnego. Ludwik XIII (1610—1643) wydał edykt 10 lutego 1638 następującej treści: „Obierając Najświętszą Maryję Pannę za Patronkę Królestwa naszego, Jej oddajemy i poświęcamy berło nasze i koronę naszą i nas wszystkich. Aby pamięć o tym poświęceniu nie zaginęła, rozkazujemy, aby po niesporach Wniebowzięcia NMP. odbywała się uroczysta procesja we wszystkich kościołach naszego państwa, w kościołach katedralnych, kolegiackich i parafialnych, w miastach i na wsi. Rozkazujemy, aby w tej procesji uczestniczyli dostojnicy miejscowi...” Anna Austriacka, rządząc po śmierci męża Ludwika XIII ponowiła to zarządzenie. A to święto jest pamiątką poświęcenia narodu (francuskiego) NMP.

Oficjum na to święto jest z komunału świąt MB oprócz oracji własnej, wersetu, antyfon do kantyków oraz lekcji 2 nokturnu. Oracja tego oficjum wymienia Francję i ślubu Ludwika XIII: *...Oculis misericordiae Francorum respicere digneris imperium, quod tutelae ejusdem Virginis rex piissimus voto perpetuo commendavit.*¹

Wydaje się, że ślubu Ludwika XIII w jakimś stopniu wpłynęły na ślubu Jana Kazimierza we Lwowie 1. IV. 1656. Pamiątką ślubów Króla Polskiego jest święto NMP. Królowej Polski, które choć późno zakwitło, jednak objęło całą Polskę, gdy pamiątką ślubów Króla Francji Ludwika XIII uwydatniła się w święcie, które jest tylko w jednej diecezji.

ŚWIĘTO NIEPOKALANEGO SERCA NMP., UCIECZKI GRZESZNIKÓW — 16 stycznia — *Immaculati Cordis BMV sub titulo Refugium Peccatorum* — w całej archidiecezji paryskiej 2 klasy, w kościołach zaś, gdzie istnieje arcybractwo o tej nazwie, 1 klasy.

Święto to jest związane z arcybractwem Niepokalanego Serca Maryi dla nawracania grzeszników, którego siedziba jest w Paryżu przy kościele NMP Zwycięskiej. Grzegorz XVI ustanowił to święto. Pius IX przez Legata swego ukoronował obraz MB w kościele tego Arcybractwa. Oficjum

¹ Officia propria archidioecesis Parisiensis. Parisiis, 1918, pars aestivalis, s. 125—131

na to święto jest całkiem oryginalne, a Msza rozpoczyna się od słów: *Tu, Domine, miserator et misericors* i posiada ciekawe oracje.

To święto Niepokalanego Serca NMP. Uciezki Grzeszników, 16. I. jest głównym świętem, 1 klasy w Zgromadzeniu XX Ducha Św., obok drugiego święta Niepokalanego Serca, 22. VIII., również 1 klasy.²

OBJAWIENIE SIĘ NMP NIEPOKALANEJ OD CUDOWNEGO MEDALIKA — 27 listopada — *Manifestationis Virg. Mariae a Sacro Numismate* — w archidiecezji paryskiej 3 klasy.

Święto to jest wybitnie paryskie, bo objawienie Cudownego Medalika Niepokalanej było w Paryżu 27 listopada 1830 r. na *Rue du Bac*, w kościele SS. Szarytek. Jednak wprowadzone zostało przede wszystkim dla Zgromadzenia XX Misjonarzy św. Wincentego a Paulo, jako święto 2 klasy, przez Leona XIII dn. 26. IX. 1894, z zaznaczeniem, że może być rozciągnięte na diecezje i Zgromadzenia Zakonne, które poproszą o to święto Stolicę Apostolską. Rozpowszechniało się do 1914 r., po 1914 r. zostało w Zgromadzeniach Zakonnych: np. u Kamilianów, Oblatów, w Zgromadzeniu Towarzystwa Maryi św. L. G. Montfort, u asumpcjonistek.

Oficjum zasadniczo jest z Niepokalanego Poczęcia. W lekcjach 2 nokturnu czyta się historię Cudownego Medalika Niepokalanej. W lekcji 4-ej, że NMP objawiła ten medalik św. Katarzynie Labouré; w lekcji 5-ej, czytamy że pod wpływem tego medalika nawrócił się w Rzymie, w kościele św. Andrzeja della Fratte, dn. 20. I. 1842, żyd Ratisbonne; w lekcji 6 czytamy, że cudowny medalik Niepokalanej jest w takiej czci w Kościele, jak Różaniec, czy szkaplerz Karmelitański.³

2. Inne święta maryjne we Francji

1. ŚWIĘTO OBJAWIENIA SIĘ NMP. W PONTMAIN — 17 stycznia — *BMV de Ponte Medani* — w diecezji Nantes (*Nannetensis*) — 3 klasy. To święto jest związane z objawieniem się NMP 17 stycznia 1871 r. w Pontmain, w diecezji Laval (*Vallequidonensis*).

Oficjum na to święto jest własne. W lekcjach 2 nokturnu jest podany

² Off. pr. Parisiensis, pars hiem., s. 27—40; Supplementum generale (Missalis) praesertim pro Gallia et Canada, Tornaci 1948, s. 4: 16. I. Immaculati Cordis BMV sub titulo Refugium Peccatorum; Ordo Divini Officii ad usum Congregationis Sancti Spiritus sub invocatione Immaculati Cordis BMV pro anno 1962. Parisiis 1962, s. 6, 16. I.

³ Off. pr. Parisiensis, pars autum., s. 78—88; Officia propria Congregationis Missionis. Ratisbona 1915, pars autum. s. 18—25; Missae propriae Congregationis Missionis. Ratisbona 1921, s. 1. Ordo Divini Officii ad usum Congregationis Missionis pro anno 1958. Parisiis 1958, s. 67. Święta Katarzyna Labouré, Lyon, s. a. (druk polski 40 stron, z mnóstwem ilustracji, wydany z okazji kanonizacji Sw. Katarzyny Labouré w 1947 r.).

szczegółowy opis objawienia się NMP w Pontmain. Św. Pius X ustanowił święto NMP z Pontmain najpierw dla diecezji Laval, które potem rozszerzyło się i na diecezję Nantes.⁴

2. ŚWIĘTO NMP. LYOŃSKIEJ — w sobotę po niedzieli Białej — *BMV de Foroveteri* — w archidiecezji Lyon (*Lugdunensis*), — 2 klasy.

Oficjum na to święto jest własne. W lekcjach 2 nokturnu jest podana historia kultu NMP Lyońskiej. W 9 wieku zbudowano na dawnym rynku Trajana świątynię NMP Dobrej Rady. Do tej świątyni pielgrzymował św. Tomasz arcybiskup Kantuaryjski. Pielgrzymowali też królowie francuscy. Świątynia ta uległa zniszczeniu. Przywrócił ją kultowi Bożemu Pius VII i w niej odprawił Mszę św. W 1870 r. w czasie wojny niemiecko-francuskiej, arcybiskup Lyonu w tym sanktuarium wobec wiernych uczynił ślub, że rozbuduje to sanktuarium, jeżeli wojna jego diecezji nie zniszczy. Po zakończeniu wojny niemiecko-francuskiej wybudowano wspaniałą świątynię Matce Boskiej na Starym Rynku w Lyonie i konsekracja jej odbyła się w 1896 r., w 1400-lecie przyjęcia Chrztu przez Klodowika, króla Francji. Leon XIII tę świątynię podniósł do godności Bazyliki i ustanowił specjalne święto NMP Lyońskiej na Starym Rynku, na dzień 22. I., w którym Pius VII starą świątynię przywrócił kultowi Bożemu. Św. Pius X przeniósł termin tego święta z 22. I. na sobotę po niedzieli Białej.⁵

To święto jest też w Zgromadzeniu XX Eucharystianów (Eymardystów: *Congregatio Presbyterorum a SSmo Sacramento*) — którzy zatrzymali jednak dawny termin tego święta — 22 stycznia.⁶

3. ŚWIĘTO NMP. PATRONKI LILLE — 28 października — *BMV Cancellatae, Patronae civitatis et dioecesis Insulensis ac tit. Cathedralis* — w diecezji Lille (*Insulensis*), 1 klasy, dawniej z oktawą.

Oficjum na święto z komunału świąt MB tylko lekcje są własne do 3 nokturnów. W 2-gim nokturnie jest podana historia kultu Maryi w Lille, a zwłaszcza w Jej sanktuarium w Lille, w którym odbyło się uroczyste poświęcenie Maryi miasta i diecezji. I dlatego święto to jest 28 października. Jest jeszcze drugorzędne święto związane z tym Sanktuarium w Lille.

4. ŚWIĘTO WSPOMNIENIA CUDÓW MB. W LILLE — 14 czerwca — *In commemoratione Miraculorum BMV titulo Cancellatae* — w całej diecezji Lille 3 klasy. Całe oficjum na to święto jest z komunału świąt MB.;

⁴ *Officia propria dioecesis Nannetensis. Turonibus 1918, pars hiem., s. 24—33.*

⁵ *Proprium Lugdunense. Lugduni 1935, pars verna, s. 63—72.*

⁶ *Proprium officiorum pro Congregatione Presbyterorum a SSmo Sacramento. Turonibus, 1928, pars hiem. 1—4.*

nawet w 2-gim nokturnie nie ma wzmianki o tych cudach MB w Sanktuarium w Lille.⁷

5. ŚWIĘTO NMP. Z DUNKIERKI — 11 września — *BMV Dominae Nostrae de Dunis*, w Dunkierce 2 klasy, w całej zaś diecezji Lille, 3 klasy.

Oficjum na to święto z komunału świąt MB tylko do 2 nokturnu są lekcje historyczne. Według tych lekcji w 1403 r. gdy odbudowywano Dunkierkę, w pobliżu morza, robotnicy wykopali figurkę MB. Na tym miejscu zbudowano kaplicę i umieszczono w niej posązek wykopany. Do tej kaplicy pielgrzymowali żeglarze i rybacy. Mieszkańcy Dunkierki kaplicę zawsze otaczali wielką czcią i od MB doznali wiele łask. W 1903 r. w 500-lecie znalezienia odbyła się z wielką uroczystością koronacja tej figury MB.⁸

6. ŚWIĘTO NMP. DOBREJ POMOCY — 24 maja — *BMV sub titulo de Bono Succursu* — w archidiecezji Rouen (*Rotomagensis*) 2 klasy.

Oficjum jest z komunału świąt MB, własne są 2 hymny i lekcje do 2 nokturnu. W 2 nokturnie czyta się fragment Listu Apostolskiego Benedykta XV z dn. 28. III. 1919 r. o nadaniu godności Bazyliki Mniejszej Sanktuarium NMP Dobrej Pomocy w Rouen. Do najświetniejszych kościołów Francji należy kościół NMP Dobrej Pomocy w Rouen. Pierwotny kościół z XV w. z cudownym obrazem MB został zniszczony przez kalwinów. Na jego miejscu wzniesiono bardzo piękną świątynię, do której pielgrzymują ze wszystkich dzielnic Francji przez cały rok, a zwłaszcza w 2-gi dzień Wielkiejnocy i Zielonych Świątek. Obraz NMP w tym Sanktuarium został uroczystie ukoronowany 24 maja 1880 r., a Sanktuarium w 1919 r. zostało podniesione do godności Bazyliki. Święto tego Sanktuarium jest 24 maja, bo to rocznica koronacji w nim obrazu MB.⁹

7. ŚWIĘTO NMP. OSWOBODZICIELKI — 17 sierpnia — *BMV Liberatoricis* — w całej diecezji Bajeux (*Bajocensis*) 2 klasy.¹⁰

8. ŚWIĘTO NMP SALETYŃSKIEJ — 19 września — *BMV a La Salette Reconciliatricis Peccatorum, Patronae praecipuae Congregationis Missionariorum BMV a La Salette* — w Zgromadzeniu XX Saletynów 1 klasy. W Zgromadzeniu zaś XX Misjonarzy Świętej Rodziny 2 klasy.

Święto MB. Saletyńskiej jest wprowadzone w 1943 r. na pamiątkę zjawienia się MB 19 września 1846 r. w sobotę, przed św. MB Bolesnej, w La Salette, we Francji, w departamencie Isere, koło miasta Grenoble,

⁷ Officia propria Ecclesiae Insulensis (Lille). Turonibus 1937, pars autum., s. 37—59; pars aestiva, s. 53—59.

⁸ jw. pars autum., s. 16—21.

⁹ Officia propria ad usum Archidioecesis Rotomagensis, pars verna, s. 45—52

¹⁰ Ordo Divini Officii recitandi a Canonicis Regularibus S. Augustini Congr. SS. Salvatoris Lateranensis, pro anno 1952. Roma 1951, notka partykularna pod 17. VIII.

w pobliżu Corps, w górach alpejskich. Oficjum i Msza św. o NMP. Saletyńskiej są własne. W 2-gim nokturnie w ogóle nie ma wzmianki o zjawieniu się NMP w La Salette.¹¹

Do świąt partykularnych maryjnych we Francji od 1890 do 1907 r. należało święto 11 lutego Objawienia się NMP w Lourdes 11. II. 1858. Święto to było ustanowione w 1890 r. tylko dla diecezji Tarbes, w której znajduje się Lourdes (od 1912 r. ta diecezja nazywa się *Tarbiensis et Lourdensis*). Na 50-lecie Objawienia się NMP w Lourdes św. Pius X rozciągnął to święto dn. 13. XI. 1907 r. na cały świat.

ŚWIĘTO NMP POCIESZYCIELKI STRAPIONYCH, PATRONKI LUKSEMBURGU

W sobotę przed niedzielą 4 po Wielkiejnocy — *In Sollemnitate BMV Consolatricis Afflictorum, titularis Ecclesiae Cathedralis et Patronae Patriae Luxemburgensis*, 1 klasy, do 1955 r. z oktawą.

Oficjum na to święto zasadniczo z komunалу świąt MB, własne są antyfony do kantyków i własne lekcje z patrystyki, do 2 i 3 nokturnu, na całą oktawę. Nie ma lekcji historycznej.¹ Msza na to święto jest własna: *Ave, spes nostra*, z bardzo ciekawymi oracjami.²

Dyrektorium diecezji Luksemburskiej podaje szczególne uwagi co do obchodu oktawy tego święta w mieście Luksemburg i w całej diecezji Luksemburskiej, liczącej 360 kościołów, a 267 parafii. Z notatek dyrektorium luksemburskiego można wywnioskować, że to święto jest od 1802 r., że było do 1914 r. w niedzielę 4 po Wielkiejnocy, dopiero w 1914 r. przeniesiono je na poprzedzającą sobotę. W ciągu oktawy w całej diecezji Luksemburskiej we wszystkich kościołach rano była Msza św. o Pocieszycielce Strapionych, z wystawieniem Najśw. Sakramentu, a wieczorem nabożeństwo maryjne. W 5 niedzielę po Wielkiejnocy, w dawną oktawę, w Luksemburgu odbywa się przez miasto wielka procesja teoforyczna, w której również noszą obraz Pocieszycielki Strapionych.³ To święto Luksemburskie należy odróżnić od popularnego święta Najśw. Maryi Panny Pocieszenia (*BMV de Consolatione*).

¹¹ (Folium separatum Mszalne i brewiarzowe) 19. IX. *BMV a La Salette Reconciliatricis Peccatorum*. Roma 1943. *Ordo Divini Officii recitandi juxta Kalendarium Congr. Missionariorum BMV a La Salette, pro anno 1950*. Neapoli 1949, s. 85; *Wi-n-o w s k a M.: Kto mi łyz powróci*. Rzym 1952.

¹ Oficjum tego święta jest w proprium diecezji Belgijskich: *Officia propria Dioecesis Namurcensis*. Tournai 1914, Pars Verna, s. 21—39: *Sabbato ante Dom. IV post Pascha. In ducatu Luxemburgensi, Sanctae Mariae Matris Jesu, sub Titulo Consolatricis Afflictorum, Patronae Principalis*.

² Msza na to święto jest w mszalnym proprium Belgijskim: *Missae Propriae Sanctorum Belgii*. Tornaci 1933 i 1948, s. 20 oraz *Missae Propriae Dioecesis Luxemburgensis*. Ratisbonae 1921, s. 5—7.

³ *Directorium Romano-Luxemburgense seu ordo divini officii recitandi Sacrique peragendi ad usum cleri dioecesis Luxemburgensis, pro anno 1925*, s. 32—33.

ŚWIĘTA MARYJNE WE WŁOSZECH

1. Dwa święta NMP Pocieszenia

Dwa są święta NMP Pocieszenia. Jedno augustiańskie, związane ze świętem św. Augustyna, starsze, bo od 1675, do 1914 r. o charakterze międzynarodowym; drugie święto turyńskie, młodsze, bo od Leona XIII, o charakterze regionalnym.

AUGUSTIAŃSKIE ŚWIĘTO NMP POCIESZENIA — wypada w sobotę po św. Augustynie, jest świętem 1 kl. w całym zakonie augustiańskim. — *Sabb. post festum S. Augustini, In Sollemnitate BMV de Consolatione, Societatis cincturatorum Patronae*, dx. 1 cl.¹ Jest to święto opieki NMP nad zakonem augustianów eremitów i święto Bractwa NMP Pocieszenia, rozpowszechnianego przez Augustianów. Członkowie tego bractwa nosili pasek NMP Pocieszenia. A noszenie paska na cześć Maryi jest oparte na legendzie, że w Palermo w 1315 r. pewna kobieta ciężko chora ujrzała Maryję, która ją przepasała paskiem i chora po tej wizji ozdrowiała.²

W Polsce augustianie rozpowszechnili bractwo NMP Pocieszenia i dlatego w Polsce to święto było obchodzone do 1914 r. ale raczej jako *sollemnitas externa, bez oficjum*, bowiem augustiańska niedziela NMP Pocieszenia, była w Polsce do 1914 r. niedzielą św. Joachima, Protektora Polski. Powstały w Polsce kościoły pod wezwaniem NMP Pocieszenia i dlatego propria mszalne i brewiarzowe polskie wydane w 1925 r. mają w dodatku oficjum MB Pocieszenia, dla tych kościołów, które mają taki tytuł.³

TURYŃSKIE ŚWIĘTO NMP POCIESZENIA — 20 czerwca — *BMV de Consolatione* — w archid. Turyńskiej 1 klasy, w diec. Saluzzo 3 kl.

To święto wiąże się z sanktuarium maryjnym NMP Pocieszenia w Turynie. Według lekcji 2 nokturnu w proprium turyńskim historia tego sanktuarium jest następująca: W XI wieku marchion Harduin puczony w chorobie przez MB zbudował w Turynie kościół pod tytułem NMP Pocieszenia. Kościół ten runął, a obraz MB czczony w tym kościele również zaginął. W 1104 r. przybył ślepiec do Turynu i 20 czerwca wskazał gdzie znajduje się obraz NMP Pocieszenia ze zrujnowanego kościoła i cudownie odzyskał wzrok. Zbudowano nowy kościół w Turynie NMP

¹ Proprium Officiorum Ordinis Eremitarum S. Augustini. Turonibus 1930, pars aestiva, s. 87—92; Augustiańskie święto BM Pocieszenia przyjęły do swego proprium Asumpcjonistki: Officia propria Congregationis Sororum ab Assumptione BMV. Turonibus 1916, pars aest. s. 61—70.

² Rado, Ench. Lit. s. 1359.

³ Proprium Officiorum pro clero dioecesium R. Poloniae. Tornaci 1925, pars aestiva, Supplementum, Proprium officiorum pro ecclesiis particularibus dioecesium R. Poloniae, s. 212.

Pocieszenia, do którego wiekami napływali pielgrzymi. Do tego sanktuarium pielgrzymowali: św. Karol Boromeusz i św. Franciszek Salezy, papież Marcin V (1417—1431) i Pius VII. W 1835 obraz NMP Pocieszenia w Turynie został ukoronowany. Leon XIII wprowadził święto związane z sanktuarium maryjnym w Turynie i wyznaczył na 20 czerwca, dzień odnalezienia obrazu. A św. Pius X w 1904, w 800 lecie znalezienia obrazu NMP Pocieszenia w Turynie, turyńskie święto Pocieszenia NMP 20 czerwca obchodzone, podniósł do 1 klasy.⁴

Jest w Turynie drugie sanktuarium maryjne, salezjańskie Wspomożycielki Wiernych, święto tego sanktuarium, 24 maja jest też w całej archid. turyńskiej, ale jako święto 3 klasy.⁵ Jest też święto Opieki NMP 7 września.⁶

2. Inne partykularne święta maryjne we Włoszech

W archidiecezji Genueńskiej (*Genova-Januensis*) są trzy święta maryjne specjalne:

OBJAWIENIE NMP MIŁOSIERDZIA — 18 marca — *In Apparitione BMV de Misericordia*.

In Apparitione BMV vulgo „della Guardia” — 29 sierpnia w całej archidiecezji Genueńskiej, a w katedrze w Genui, w następnym dniu, 30 sierpnia, ponieważ 29. VIII jest święto 1 klasy Ścięcia św. Jana.

W mszalnym proprium genueńskim, z 1924 r. nad formularzem mszalnym na to święto jest obraz trzech pagórków, na jednym Maryja ukazuje się żeńcowi, na drugim wspaniałe sanktuarium, na trzecim kapliczka. W diecezji Chiavari to święto jeszcze miało swoją niedzielę, pierwszą września i ma dłuższy tytuł. *BMV titulo ab Excubiis (vulgo della Guardia)*.

ROCZNICA KORONACJI OBRAZU NMP POD WEZWANIEM ŁASKAWOŚCI I POMOCY — 28 listopada — tylko w kościele katedralnym — *In ecclesia Metropolitana, In coronatione BMV sub titulo Pietatis et Succursus*.¹

W diecezji Chiavari (*Clavarensis*), położonej w sąsiedztwie Genui, są ciekawe święta maryjne:

1. ŚWIĘTO NMP RAJSKIEJ, PATRONKI MIASTA CHIAVARI — 2 lipca — *BMV de Horto Titularis Ecclesiae Cathedralis, Civitatis Clava-*

⁴ Officia propria Metropolitanæ Ecclesiae Taurinensis. Taurini 1940, pars aest. s. 30—37; 20. Junii, BMV. de Consolatione, dx 1 cl.; Officia propria in usum dioeceseos Salutiarum. Taurini 1915, pars aest. s. 8.

⁵ Off. pr. archd. Taurinensis, pars verna, 24. V. BMV. Auxilium Chr. duplex majus, s. 33—39.

⁶ jw., pars autum, s. 12. Die 7 septembris Patrocinii BMV, dxm.

rensis et suae jurisdictionis Patronae principalis. Msza na to święto specjalna: *Sicut hortus*. Święto Nawiedzenia NMP w tej diecezji przenoszone stale na 3 lipca. W dniu oktawy, 9 lipca, to święto ma dłuższy tytuł: *In octava Manifestationis BMV titulo de Horto*.

2. ŚWIĘTO NMP Z GÓRY ALLEGRO, Patronki miasta Rapallo — również 2 lipca — *BMV titulo de Monte Allegro, Patronae principalis*. Miasto Rapallo jest w diecezji Chiavari. Dla tego miasta jest specjalny dodatek w proprium. Również i w tym mieście 3 lipca Nawiedzenia NMP, a 4 lipca brali święto ogólnie diecezjalne: *BMV de Horto*.

3. ŚWIĘTO NMP CUDOWNEJ — 15 września — *BMV Prodigiorum*. Z oracji tego święta można wywnioskować, że jest związane z obrazem łaskami słynącym.²

ŚWIĘTO NMP SAWOŃSKIEJ — 18 marca — *In Apparitione BMV de Misericordia* w diecezji Savona i w diecezji Albenga (*Albiganensis*), 3 klasy.

W lekcjach 2 nokturnu jest historia sanktuarium sawońskiego. Savona, drugie miasto w Ligurii cieszyła się szczególną opieką Maryi. Dn. 18 marca 1536 r. pewien pobożny mieszkaniec Sawony ujrzał nad potokiem NMP jaśniejącą przedziwnym blaskiem, która wezwała miasto do pokuty. Miasto usłuchało tego głosu i odbyło pokutę, a na miejscu zjawienia NMP zbudowało wpierw mały kościółek, potem wspaniałe sanktuarium, z figurą MB, ściągającą pielgrzymów. Pius VII, wracając z tułaczki do Rzymu, 10 maja 1815 roku sam, wobec 10 kardynałów ukoronował sawońską figurę NMP i ustanowił święto Objawienia NMP Miłosierdzia w Sawonie.³

ŚWIĘTO OBJAWIENIA NMP W CARAVAGGIO — 26 maja — *In Apparitione BMV in Prato Mazzolengo prope Caravagium*, w diecezji Cremona, 2 klasy.

W lekcjach 2 nokturnu jest podana historia sanktuarium pod Caravaggio. W 1432 r. dnia 26 maja, w pobliżu Caravaggio, diecezji Cremona, w okręgu Bergamo, o zachodzie słońca, kobiecie Joannie, niosącej zażętą trawę, ukazała się MB. Maryja powiedziała, że przyszła pokój oznajmić, że to miejsce będzie sławne. Na miejscu zjawienia Maryi wytrysło źródło, z którego woda leczyła chorych. Grzegorz XIV (1590—1), który uprzednio był biskupem Kremony, ustanowił liturgiczne święto związane z sanktuarium pod Caravaggio. W 1710 r. obraz NMP pod Caravaggio został uroczystie ukoronowany. 26 maja pielgrzymują do tego sanktua-

¹ Proprium Missarum pro Metropolitana Ecclesia Januensi ejusque Archidioecesi. Roma 1924, s. 5, 10, 21.

² Proprium Missarum sanctae Claverensis Ecclesiae. Roma 1920, s. 4, 5, 7, 9, 14.

³ Officia propria dioeceseos Albiganensis. Taurini 1919, pars verna, s. 2—13.

rium chorzy. Św. Pius X aprobował na to święto własną Mszę i własne oficjum.⁴

ŚWIĘTO NMP PATRONKI FERRARY — 8 lipca — *BMV Matris Gratiarum, Patronae principalis Civitatis et Archidioecesis Ferrariensis*, 1 kl., dawniej z oktawą. Oficjum jest z komunalu świąt MB, lekcje własne, bez żadnej wzmianki o szczególniejszym charakterze tego święta.⁵

ŚWIĘTO OBJAWIENIA NMP NA GÓRZE BERICO W VICENZA — 25 sierpnia — *In Apparitione BMV in Monte Berico*, w diecezji Vicenza (*Vicetinae*), 2 klasy.

Na to święto jest w proprium historyczna lekcja 6, według której widać, że to jest święto na podziękowanie Maryi za ocalenie miasta Vicenza w czasie zarazy, grasującej w latach 1404—1428 w ówczesnej Republice Weneckiej. Wtedy Maryja litując się nad miastem Vicenza objawiła się na górze Berico, tuż przy mieście położonej, i poleciła na tej górze kościół wybudować, a zaraza ustanie. Budowę rozpoczęli 25 sierpnia i ukończyli w ciągu 3 miesięcy i zaraza ustała. Na pamiątkę objawienia Maryi i ustania zarazy, mieszkańcy miasta Vicenza świętują 25 sierpnia.⁶

ŚWIĘTO ROCZNICY PRZYBYCIA OBRAZU NMP DO RAWENNY -- 8 kwietnia — *In Adventu Imaginis BMV ad Portum* — w archid. Raweńskiej, 3 kl. Msza na to święto *In medio populi* jest całkiem oryginalna.⁷

ŚWIĘTO NMP MOSTOWEJ, PATRONKI NARNI — 15 maja — *BMV de Ponte, Patronae principalis civitatis et dioecesis Narniensis*, 1 klasy.

Święto aprobował Pius XII w 1954 r. i w dekrete podał historię narnińskiego sanktuarium. W 1714 r. pewien młodzieniec idąc na polowanie, koło mostu w mieście Narni, ujrzał MB. Na tym miejscu zbudowano kościół na kształt sanktuarium w Loretto. Kościół ten konsekrowany został w 1728 r. a obraz NMP w tym kościele został uroczystie ukoronowany w 1754 r.⁸

ŚWIĘTO PATRONKI TUSCJI — 15 maja — *BMV Matris Gratiarum seu de Montenegro, Patronae principalis totius Tusciae*, 1 cl.⁹

⁴ Officia propria dioecesis Cremonensis. Ratisbona 1914, pars verna, s. 18—32

⁵ Officia propria sanctorum ad usum cleri Archidioecesis Ferrariensis. Taurini 1915, pars aestiva, s. 1—13,

⁶ Officia propria Vicetinae dioeceseos. Taurini 1914, pars aestiva, s. 34—36.

⁷ Missae propriae dioecesis Ravennatensis. Taurini 1917, s. 11.

⁸ AAS. XLVI (1954), nr 17, s. 758—760.

⁹ Ordo div. off. in usum Canonic. Reg. Lat. pro anno 1964, notatka partykularna pod 15. V.

ŚWIĘTO OPIEKI NMP NAD MIASTEM URBINO — 16 listopada — *Patrocinium BMV* w mieście Urbino 2 klasy, w całej archid. Urbino 3 kl. Oficjum całe jest z komunału, bez żadnych dodatków.¹⁰

ŚWIĘTO SANKTUARIUM CAIVANO — w poniedziałek po 2 niedzieli maja — *BMV vulgo de Campileone*, w całej diecezji Aversa (koło Neapolu), 3 kl.

Oficjum na to święto jest z komunału świąt MB. Jest tylko lekcja 6 o sanktuarium Caivano. Niedaleko Caivano, w diecezji Aversa, na polu zwanym Campileone zbudowano kościół. W tym kościele obraz NMP zasłynął łaskami. Został ukoronowany w 1805 r. w 2 niedzielę maja. Św. Pius X na tę niedzielę koronacyjną, na 2 niedz. maja ustanowił święto dla tego sanktuarium, 1 klasy, które w 1914 roku przeniesione zostało z niedzieli na poniedziałek po 2 niedzieli maja.¹¹

ŚWIĘTO NMP OD UPRAWY ROLI (ROLNIKÓW) — w sobotę przed 2 niedzielą po Wielkiejnocy — w mieście Parabita, w diecezji Nardo (*Neritonensis*, na półwyspie Apulia), 1 klasy, dawniej z oktawą. — *BMV ab Agricultura*.

Całe oficjum z komunału świąt MB, ale na oktawę dobrane są lekcje z Ojców Kościoła o pracy na roli. Nie ma lekcji historycznej o genezie tego święta.¹²

ŚWIĘTO UKORONOWANEJ NMP W MIEŚCIE NARDO — w sobotę przed 1 niedzielą sierpnia — *In civitate episcopali BMV Incoronatae*, 3 klasy.

Oficjum całe z komunału świąt MB, tylko lekcje 2 i 3 nokturnu są własne, dopasowane do Koronowanej. Homilia jest na genealogię według św. Mateusza.¹²

ŚWIĘTO NMP LITERACKIEJ, PATRONKI MESSYNY — 3 czerwca — *BMV a Sacris Litteris, Principalis Patronae urbis et dioecesis Messanensis*, 1 klasy, dawniej z oktawą.

Nie ma lekcji historycznych, o genezie tego święta. Wydaje się, że opiera się na legendzie, że w Messynie przechowuje się list MB, stąd powstało Bractwo Literackie, istniejące przy Katedrze Warszawskiej, które też było ongiś rozpowszechnione w diecezji poznańskiej.

W archid. Messyńskiej, w porze letniej są po kolei aż trzy oryginalne święta maryjne. Ale proprium messyńskie dla żadnego z tych świąt nie podaje lekcji historycznych. Oto są dwa inne święta w archid. Messyna:

¹⁰ Officia propria in usum Urbinatensis Archidioeceseos. Taurini 1914, pars autum. s. 11.

¹¹ Proprium sanctorum pro civitate et dioecesi Aversana. Taurini 1916, pars verna, s. 36—42.

¹² Officia propria sanctorum in usum dioeceseos Neritonensis. Taurini 1916, pars verna, s. 23—30; pars aestiva, s. 18—21.

BMV de Monte Alto — 12 czerwca — 3 klasy. *BMV de Scala* — 2 sierpnia — 3 klasy.¹³

Nie jest to pełny katalog włoskich świąt maryjnych. Ilość ich chyba trzeba byłoby pomnożyć, po przejrzeniu propriów wszystkich diecezji włoskich.

HISZPAŃSKIE ŚWIĘTA MARYJNE

Dwa święta maryjne w rzymskim kalendarzu powszechnym są pochodzenia hiszpańskiego: święto Imienia Maryi (12. IX) i święto NMP od Wykupu Niewolników (24. IX).

Święto Imienia Maryi najpierw było obchodzone w Hiszpanii. Leon X ustanowił to święto w 1513 r. dla diec. Cuenca (*Conchensis*). Na cały świat zostało wprowadzone w 1683 r., po zwycięstwie Sobieskiego pod Wiedniem.

Święto NMP od Wykupu, jest pryncypalnym świętem zakonu mercedystów (mercedariuszy — *Ordo B. Mariae de Mercede redemptionis captivorum*), którzy mają to święto od 1615 roku.¹ Do kalendarza powszechnego zostało wpisane w 1696. W Hiszpanii to święto ma dłuższą nazwę: *In Descensione BMV de Mercede Redemptorum Captivorum* i ma piękne oficjum własne.

Specjalne święta maryjne hiszpańskie są następujące:

ŚWIĘTO NMP NA KOLUMNIE W SARAGOSSIE — 12 października, w Aragonii 1 klasy, jako głównej Patronki Aragonii, w całej zaś Hiszpanii, 2 kl. (*In Commemoratione BMV de Columna*).

Kult Maryi w sanktuarium saragoskim opiera się na legendzie o pobycie św. Jakuba Starszego Ap. w Hiszpanii. To św. Jakub pierwszą kaplicę Matce Boskiej zbudował w Hiszpanii. Święto NMP z Kolumny wprowadził Klemens XII (1730—1740), Pius VII (1800—1823) podniósł to święto do 1 kl. i rozciągnął na całą Aragonię oraz zaaprobował własne oficjum na to święto. Pius IX w 1862 r., z okazji kanonizacji hiszpana św. Michała de Sanctis, przychyłając się do prośb wielu biskupów z całej Hiszpanii, rozciągnął to święto na całą Hiszpanię.² W 1954 r. w październiku odbył się w Saragossie, u św. Kolumny, Krajowy Kongres Maryjny, z Legatem

¹³ Officia propria archidioecesis Messanensis et archimandratatus SS. Salvatoris in unum collecta. Neapoli 1936, pars aestiva, s. 5—15, 45.

¹ R a d o, Ench. Lit. s. 1355.

² Officia propria Sanctorum quae in Hispania ex concessione Apostolica recitantur. Ratisbonae 1916, pars autumn., s. 11—16; Officia propria dioecesis Canariensis (Wysp Kanaryjskich). Ratisbonae 1916, pars autumn. s. 16; Officia propria Sanctorum quae ex concessione Apostolica in dioecesi Calaguritana et Calceatensi recitantur. Ratisbonae, 1920 (Proprium dla diecezji Calahorra, połączonej z d. Calzadą) pars autumn., s. 35.

papieskim. Pius XII przemawiał 12. X (w święto NMP. z Kolumny) przez radio po hiszpańsku do wiernych zgromadzonych na tym Kongresie.³ Również Pius XII wspomniał o saragoskim sanktuarium maryjnym w dekreście poprzedzającym kanonizację św. Józefa Pignatelli, że ten święty urodził się w pobliżu przesławnej świątyni hiszpańskiej NMP na Kolumnie w Saragocie.⁴

Piękne jest oficjum na święto NMP na Kolumnie, że ta kolumna maryjna przyświeca Hiszpanii na drodze jej dziejów: *Columnam duces habuimus ignotae viae*.

Święto NMP z Kolumny przedostało się z Hiszpanii do Ameryki Płd. i było w Argentynie i Urugwaju.

ŚWIĘTO NMP GWADELUPSKIEJ, PATRONKI ESTREMADURY — 6 września — 1 kl. (*BMV de Guadalupe, Patronae principalis, Extremaduræ*).

Jest to święto związane z sanktuarium maryjnym w Hiszpanii w Guadalupe. Nazwę Guadalupe przeszczepiono do Meksyku i w Meksyku inne jest sanktuarium maryjne też w Guadalupe. NMP Guadalupejskiej w Meksyku jest 12 grudnia. Kult NMP Gwadalupskiej hiszpańskiej jest od XIII wieku, ale święto jest późniejsze, powstałe bowiem za św. Piusa X.⁵

ŚWIĘTO NMP Z MONTE SERRATO, PATRONKI KATALONII — 27 kwietnia. (*BMV de Monte Serrato, Patronae Catalauniae, in tota provincia ecclesiastica Tarraconensi*).

Kult NMP w Montserrat jest z IX wieku. W 880 r. znaleziono obraz NMP w rozpadlinach skalnych. Zbudowano na tej górze klasztor, który jest centrum pobożności katalończyków. Święto NMP z *Monte Serrato* ustanowił Leon XIII na niedzielę po 25 kwietnia, w 1914 r. to święto otrzymało datę 27 kwietnia i jest świętem 1 klasy w metropolii Tarakońskiej, która obejmuje 8 diecezji: Tarragona, Barcelona, Gerona, Lerida, Solsona, Tortosa, Urgel i Vich.⁶ W 1947 r. Pius XII mianował kardynała Tarragony Legatem swoim na uroczystości umieszczenia starożytnego obrazu MB w Montserrat na nowym tronie.⁷

ŚWIĘTO OBJAWIENIA NMP W ARANZANII — 9 września — w diecezji Kordubeńskiej (*Cordoba-Cordubensis*) — 1 klasy.⁸

³ AAS. XLVI (1954), nr 15, s. 652—3.

⁴ AAS. XLVI (1954), nr 9, s. 374.

⁵ *Officia propria dioecesis Placentinae. Ratisbonae 1921, pars autumn., s. 6—22.*

⁶ *Missae propriae quae ex concessione Apostolica in Hispania celebrantur. Ratisbonae 1921, s. 19; R a d o, Ench. Lit., s. 1361.*

⁷ AAS. XXXIX (1947), nr 11, s. 442—3.

⁸ *Ordo Divini recitandi a Canonicis Regularibus SS. Salvatoris Lateranensibus pro anno 1961. Supplementum pro Canonissis Reg. S. Augustini Congr. a N. D. —*

ŚWIĘTO NMP MATKI OPUSZCZONYCH (*BMV Matris Desertorum*) — 9 maja — w diec. Walencja.⁸

PORTUGALSKIE ŚWIĘTA MARYJNE

W Portugalii są specjalne 3 święta maryjne:

ŚWIĘTO NMP FATIMSKIEJ — 13 maja — (*BMV a Sacratissimo Rosario de Fatima*).

To święto również jest obchodzone w nowopowstałej diecezji Warangal, w Indii, jako święto głównej Patronki.

Oficjum jest z komuną świąt MB a Msza ze święta NMP Różańcowej.¹

ŚWIĘTO NMP KRÓLOWEJ MĘCZENNIKÓW — 13 maja — w patriarchalnej diecezji lizbońskiej — 3 klasy. (*Dedicatio S. Mariae de Martyribus*).

Bonifacy IV (609—615), 13 maja 610 r. poświęcił w Rzymie pogański Panteon na katolicki kościół i nowej świątyni nadał tytuł MB i Wszystkich świętych i ustanowił na 13 maja święto BM i Wszystkich świętych. Grzegorz IV (827—844) przeniósł to święto z 13 maja na 1 listopada i to święto zwiemy dziś Wszystkich świętych. Natomiast w Martyrologium Rzymskim do dziś² a w mszałach do 1570 r. była 13 maja *Commemoratio Dedicacionis BMV ad Martyres*.³

Rzymskie święto rocznicy konsekracji Panteonu i jego tytułu do dziś zachowało się w swoisty sposób w Portugalii, jako tytuł i rocznica konsekracji wotywnego kościoła MB Męczenników w Lizbonie zbudowanego na miejscu pogrzebanych rycerzy, którzy polegli w walce o wyzwolenie Portugalii z niewoli mahometańskiej. To święto NMP Królowej Męczenników ustanowił Pius IX w 1851 r. Oficjum tego święta jest z komuną świąt MB, tylko są własne lekcje 3 nokturnów i własne są capitula.⁴

Hospital a Misericordia Jesu et Hispaniae, s. 94, 103. Ordo Div. off. Scholarum Piarum pro anno 1956, s. 129.

¹ AAS. XLVII (1955), nr 14, s. 668.

² Martyrologium Romanum (wyd. Marietti z 1927), 13. V. 1 loco: Romae Dedicatio Ecclesiae S. Mariae ad Martyres, quam beatus Bonifatius Papa Quartus, expurgato deorum omnium veteri fano, quod Pantheon vocabatur, in honorem beatæ semper Virginis Mariae et omnium Martyrum dedicavit tempore Phocæ Imperatoris. Ipsius vero Dedicacionis annum solemnitatem postmodum Summus Pontifex item Quartus ab universa Ecclesia, in honorem quidem omnium Sanctorum, Kalendis Novembris agendum esse constituit.

³ Chronologia Polska, Warszawa, 1957, str. 142, 150, 156, 160, 179, 209.

⁴ Officia propria pro dioecesibus Lusitaniae præter Bracharensem et Colonias Orientales. Tornaci 1934, pars verna, s. 82—89.

ŚWIĘTO NMP Z GÓRY FUNCHALEŃSKIEJ, NA MADERZE — 9 października — Patronki miasta Funchal, w mieście tym 1 klasy, dawniej z oktawą, w diecezji Funchaleńskiej 2 klasy. (*BMV de Monte, Patronae principalis Civitatis Funchalen et minus principalis Dioecesis*).

Jest to święto wotywnie, na podziękowanie NMP za ocalenie miasta Funchal w czasie straszliwej burzy w 1803 r. W 1419 r. Portugalczycy odnaleźli wyspę Maderę i pierwszy kościół maryjny zbudowali w Funchal. Ta miejscowość rozrosła się w miasto. W 1514 r. powstała diecezja Funchaleńska (*Funchalensis*). Wśród wielu kościołów w mieście Funchal, najślawniejszy jest kościół NMP na Górze. Mieszkańcy Funchal w różnych nieszczęściach uciekali się pod opiekę Maryi, królującej w sanktuarium na górze. Największy atak modlitw przypuścili do MB 9 października 1803 r., gdy straszliwa burza rozszalała się nad miastem. Gdy ta burza ustała, 13 listopada tegoż roku, biskup diecezjalny, kler i lud obrali NMP na Patronkę miasta Funchal i ślubem zobowiązali się co rok świętować 9. X. Pius VII zatwierdził i elekcję Patronki i święto 9. X, a Benedykt XV zatwierdził na to święto lekcję 6, o opiece Maryi nad miastem Funchal.⁵

ŚWIĘTA MARYJNE W ZIEMI ŚWIĘTEJ

Palestyna, ojczyzna Maryi Najświętszej, zostająca pod opieką OO. Franciszkanów, szczególnych czcicieli Niepokalanej, również poczyniła wkład w rozwój świąt maryjnych. Dwa są święta specjalnie palestyńskie:

ŚWIĘTO NMP KRÓLOWEJ PALESTYNY — w niedzielę po Wniebowzięciu, 1 klasy, w całej patriarchalnej diecezji jerozolimskiej. Oficjum jest z Wniebowzięcia, z odrębnymi lekcjami.¹ Święto to jest od 1932 r.^{1a}

ŚWIĘTO NMP WIECZERNIKOWEJ — *BMV de Coenaculo* — w sobotę po Wniebowstąpieniu, 3 klasy, w całej diecezji jerozolimskiej.²

Ze względu na to, że Góra Karmel jest w Palestynie, święto 16 lipca

⁵ Jw. pars autumn., s. 30—35; *Officia propria Sanctorum pro dioecibus Brigantina, Conimbricensi, Funchalensi, Lamencensi et Leirenensi*. Tornaci 1930, pars autumn., s. 17—34.

¹ *Ordo divini officii recitandi pro Anno Domini 1957 in dioecesi Hierosolimitana, Jerusalem: s. 71: 18. VIII. Dom. BMV. Reginae Palaestinae, Patronae Dioec. Patr. dupl. 1 cl. Off. ut in festo Assumptionis, praeter lect.; Kalendarium Terrae Sanctae in commodum Fr. Min. S. P. N. Francisci Almae Custodiae Terrae Sanctae pro Anno Domini 1953. Hierosolimis (1952), s. 100: In dioecesi Hierosolimitana, 16. VIII Dom. Festum BMV. Reginae Palaestinae Patronae Dioeceseos Patriarchalis, d. 1 cl.*

^{1a} *Głos św. Franciszka*, Wyd. OO. Franciszkanów na Śląsku, Góra św. Anny, XXV (1932), s. 249: Pius XI zatwierdził wezwanie „Królowo Palestyny” i ustanowił święto Królowej Palestyny, na niedzielę w oktawie Wniebowzięcia.

² *Ordo dioec. Hierosol. 1957, s. 50.*

NMP z Góry Karmelu jest świętem 1 klasy.³ Dzieciństwo Maryi upłynęło w Jerozolimie, więc święto Jej dzieciństwa — Ofiarowanie NMP, 21 listopada jest świętem 2 klasy.⁴ Także świętem 2 klasy jest dzień 23 stycznia — Zaślubiny NMP ze św. Józefem.⁵

JAPOŃSKIE ŚWIĘTO MARYJNE

W Japonii jest 17 marca specjalne święto pod nazwą: NMP OD ZNALEZIENIA CHRZEŚCIJAN W 1865 ROKU. *BMV de Inventione Christianorum A. D. 1865.*¹

Historia tego święta jest następująca: Chrześcijaństwo zaszczeplone w Japonii przez św. Franciszka Ksawerego zostało okrutnymi prześladowaniami prawie całkowicie zduszone. Sądzono, że chrześcijan w Japonii nie ma, gdy misjonarze przybyli do Japonii w 1858 r., aby od nowa zacząć pracę. W 1861 r. w Jokohamie poświęcono pierwszą kaplicę katolicką. I do tej kaplicy 17 marca 1865 r. przybyli Japończycy, oznajmując, że są chrześcijanami, że przez 2 wieki będąc bez kapłanów katolickich, przekazali z pokolenia na pokolenia chrzest, wiarę i moralność chrześcijańską. W piersiach naszych bije serce takie same jak twoje — rzekli do misjonarza — u nas na wsi prawie wszyscy mają jedno serce. Takich ośrodków, w których mimo prześladowań przetrwali chrześcijanie w Japonii, było 20. W 1867 r., 14 czerwca uroczystie poświęcono w Japonii statwę NMP z napisem: „Najświętsza Panno, Opiekunko Japonii, módl się za nami. — Na pamiątkę dnia 17 marca 1865”.²

CHIŃSKIE ŚWIĘTO MARYJNE

ŚWIĘTO KRÓLOWEJ CHIN wypada 31 maja. Jest to święto ustanowione przez Piusa XII, w 1941 r. Pełną nazwę ma: NMP Wszechpośredniczki Łask, Królowej Chin, 1 klasy. (*BMV omnium gratiarum Mediatricis et Reginae Sinarum*).¹ Skrócona nazwa: *Reginae Sinarum*.²

Oficjum jest Wszechpośredniczki Łask, z krótkim dodatkiem do 6 lekcji, że NMP jest Patronką Chin. Pius XII w dwóch pismach swoich użył tego zwrotu *Sinarum Regina*, w Liście Apostolskim, z dn. 18. I. 1952 r. i w Encylice *Ad Sinarum gentem*, z dn. 7. X. 1954.³

³ Jw., s. 62: 16. VII. In Comm. BMV. de Monte Carmelo, dupl. 1 cl.

⁴ Jw., s. 97: 21. XI. Praesentatio BMV, dupl. 2 cl.

⁵ Jw., s. 23: Desponsatio BMV. cum S. Joseph, dupl. 2 cl.

¹ Ordo Soc. Verbi Divini, 1936, str. 182; 1956, str. 56; 1961, st. 81.

² J. Hołubowicz: Dzieje Chrześcijaństwa w Japonii. Kraków 1887, s. 94—98, 119.

¹ Ordo Divini Off. Soc. Verbi Divini, pro an. 1964, s. 110.

² Ordo Divini Officii ad usum Societatis Parisiensis Missionum ad Exteros, pro anno 1963. Hongkong, Maison de Bethanie: 31. V. In Sinis. BMV Reginae Sinarum, 1 cl. (ab. an. 1941). W tej rubryce jest wydrukowany dodatek do lekcji 6.

³ AAS XLIV (1952), nr 3, s. 153—158; XLVII (1954), nr 1, s. 5—14.

ŚWIĘTA MARYJNE W STANACH ZJEDNOCZONYCH

W Stanach Zjednoczonych nie ma specjalnych świąt maryjnych. Ze świąt partykularnych w St. Zjednoczonych występują następujące święta maryjne:

NMP z Gwadalupe — 12 grudnia, w 8 diecezjach. NMP od Szybkiej Pomocy — 15 stycznia, 1 kl. w 5 diecezjach prowincji kościelnej New Orleans. (*BMV a Promptu Succursu, Patronae praecipuae Novae Aureliae et Provinciae Ecclesiasticae*).¹ NMP Nieustającej Pomocy — 27 czerwca, w diecezji Savannah-Atlanta, w Stanie Georgia.²

Wielodiecezjalne rubrycele, które zaznaczają święta poszczególnych diecezji i oracje w rocznice biskupów, jednak innych świąt maryjnych nie wymieniają.³ Natomiast do 1914 r. niektóre diecezje Stanów Zjednoczonych umieszczały w swoich kalendarzach liturgicznych obficie święta maryjne, nawet bardzo rzadkie. W prowincjach kościelnych św. Ludwika i Milwaukee było 20 partykularnych świąt maryjnych, między którymi były i takie święta: Niepokalanego Serca Maryi, Ucieczki Grzeszników, w ostatnią niedzielę po Epifanii; Matki Dobrego Pasterza, w 2 niedz. po Wielkiejnocy; Królowej Wszystkich Świętych i Matki Pięknej Miłości — 31 maja; Pokory NMP — 17 czerwca; Cudów NMP — 9 lipca; Wspomożycielki Konających — w ostatnią niedzielę lipca; Uzdrowienia Chorych — w 2 niedzielę sierpnia; Pocieszycielki Strapionych — 3 września; Czystości NMP — 27 paźd.; Opieki NMP — w niedzielę po oktawie Wszystkich Św.⁴

MEKSYKAŃSKIE ŚWIĘTA MARYJNE

1. Święto NMP Gwadelupskiej — Patronki Ameryki Łacińskiej

BMV de Guadalupe-Patronae primariae Nationis Mexicanae et totius Americae Latinae — 12 grudnia, 1 klasy (dawniej z oktawą obciętą).

Geneza święta. Od 13 wieku znany był obraz NMP w Hiszpanii, w Guadalupe. Gdy Hiszpanie przybyli do Meksyku, w 1531 r., od 9 do 12 grudnia, na górze Tepejaceńskiej ukazywała się NMP rodowitemu Meksykaninowi, nowo ochrzczoneму Janowi Dydakowi (Juan Diego). W czasie tych objawień w sposób przedziwny znalazł się obraz Matki

¹ Ordo Soc. Verbi Divini pro an. 1964, s. 46.

² Proprium Missarum quae in aliquibus Dioecesibus Statuum Foederatorum Americae celebrantur. Neo-Eboraci 1944.

³ Ordo Divini Officii recitandi in usum Archidioecesis Washingtonensis, provinciarum Baltimor, Neo-Eboraci, Boston, Philadelph., Novarc., Hartford. anno 1953. Novi-Eboraci; Ordo Divini Officii in usum Archidioecesis Detroitensis, dioecesium Marguettensis, Grandormensis, Lansingensis, Saginavensis, anno 1962. Novi-Eboraci.

⁴ Proprium (Missarum) Sanctorum provinciarum S. Ludovici et Milwaukiensis. Ratisbonae 1898, s. 39. Missae Sanctorum in provinciis S. Ludovici et Milwaukiensis iuxta indultum SRC celebrandae. Mechliniae 1898, s. 32.

Boskiej, podobny do obrazu MB w Gwadalupie hiszpańskiej. To miejsce objawień NMP w Meksyku nazwano Gwadalupą. Do tego miejsca szły pielgrzymki. Pobożni doznawali nadzwyczajnych łask. W 1695 zbudowano tu wspaniałą świątynię. A gdy w 1737 r. ustała zaraza w Meksyku, na synodzie plenarnym biskupi meksykańscy w 1756 r. obwołali NMP Gwadalupską Patronką Meksyku, co zatwierdził Benedykt XIV, i on miał ustanowić święto NMP Gwadalupskiej. W 1895 r., 12. XII. odbyła się Koronacja obrazu NMP Gwadalupskiej w Meksyku. Św. Pius X ogłosił NMP Gwadalupską Patronką całej Ameryki Łacińskiej.¹

Święto NMP Gwadalupskiej należy do świąt najstarszych związanych z obrazami MB łaskami słynącymi. I jest to święto partykularne o największym zasięgu, bo obejmuje 23 państwa i 300 diecezji. Jest we wszystkich państwach Ameryki Płd. i Środkowej, było też i w Stanach Zjednoczonych.² I pod wpływem Meksyku wprowadzono też podobne święto w Hiszpanii, związane z innym obrazem MB Gwadalupskiej hiszpańskiej, które ma tą samą nazwę, ale inną datę — 6 września i inne oficjum.³

Oficjum i Msza św. Oficjum na święto NMP Gwadalupskiej jest pełne dumy meksykańskiej, że mają takie maryjne sanktuarium, że jeszcze na wpeł pogańskiemu ludowi meksykańskiemu objawiła się Maryja: *Populus qui ambulat in tenebris, vidit lucem magnam* (Ant. 5 w Mat.). Objawiła się tym Maryja, którzy jeszcze do Niej nie modlili się: *Inventa sum a non quaerentibus me, palam apparui iis, qui me non interrogabant.* (Ant. 2 w Mat.). Napływ pielgrzymów zaznaczony jest w antyfonie do Magnificat: *Leva in circuitu oculos tuos et vide: omnes isti congregati sunt, venerunt tibi: filii tui de longe venient.* Bogate są lekcje historyczne w 2 noktornie. W laudesach jest hymn św. Anzelma *Alma Parens, omni carens corruptelae macula...* Msza kompilowana: Intr.: *Salve*, Lekcja *Ego quasi vitis* (Eccli. 24, 23—31, jak w wig. Wniebowzięcia, Ew. z 2. VII. Własne: antyfona na offertorium: *Elegi et sanctificavi locum istum, ut sit ibi nomen meum, et permaneant oculi mei et cor meum cunctis diebus* (2 Paralip 7, 16) I własna antyfona komunijna: *Non fecit taliter omni nationi: et iudicia sua non manifestavit eis* (Ps 147, 20).⁴

2. Inne święta Maryjne w Meksyku

Oprócz świąt maryjnych z kalendarza powszechnego, oprócz święta NMP Gwadalupskiej, które jest najbardziej świętem meksykańskim,

¹ Officia propria sanctorum pro dioecesibus Mexicanis. Ratisbonae 1939, pars hiem. s. 3—10; R a d o, Ench. Lit. s. 1362.

² (Missalis) Proprium provinciarum S. Ludovici et Milwaukensis. Ratisbonae 1898, s. 4.

³ Officia propria dioecesis Placentinae. Ratisbonae 1921, pars autumn. 6. IX. BMV de Guadalupe.

⁴ Supplementum (Missarum) pro America Latina. Tournai 1938, s. 1.

które z Meksyku rozprzestrzeniło się na całą Amerykę Środkową i Południową, proprium meksykańskie posiada jeszcze 10 świąt maryjnych, z tych 5 jest we wszystkich diecezjach meksykańskich, a 5 w poszczególnych diecezjach.

W 33 diecezjach, to jest we wszystkich, były następujące święta: Oczekiwanie porodu przez NMP — 18 grudnia, 3 kl. (duplex majus), NMP Wspomożycielki Wiernych — 24 maja, 3 kl. (duplex majus), NMP² Wszechpośredniczki Łask — 31 maja, 3 kl. (duplex majus), NMP Anielskiej — 2 sierpnia, 2 kl. (raczej święto odrębne, od święta franciszkańskiego w tym dniu), NMP Lekarki (*BMV titulo de los Remedios*) — 1 września, 3 kl. (dxm). Całe oficjum tego święta jest z komunału świąt Matki Bożej.

W poszczególnych zaś diecezjach były następujące święta:

NMP UZDROWIENIA CHORYCH (*BMV sub titulo Salus Infirmorum*) — 16 grudnia, 2 klasy, w diecezji Morelińskiej (*Morelia* inaczej nazywa się *Michoacen*). Oficjum jest wzięte z proprium kamilianów, tylko bez lekcji 6 historycznej.

NMP MATKI ŚWIĘTEJ NADZIEJI (*BMV titulo Mater sanctae Spei*) — 14 lutego, w diecezji Zamora (*Zamorensis in Mexico*), 2 klasy.

Oficjum jest z komunału świąt Matki Bożej, tylko w końcu 6 lekcji jest jedno długie zdanie o sanktuarium maryjnym w Jakonie (*colitur in pago Jacoensi*), w pobliżu Zamory, w Meksyku. Jest tam obraz MB, który od bardzo dawna nazywano *de Radice*, lecz Pius IX polecił nazywać obrazem św. Nadzieji. A Leon XIII pozwolił ten obraz ukoronować. Był to pierwszy obraz MB koronowany w Ameryce. Św. Pius X ustanowił święto tego sanktuarium maryjnego, wyznaczając dzień 14 lutego, aby w tym dniu pamiętano rocznicę koronacji tego obrazu.¹

NMP Z PUEBLITO — *BMV del Pueblito*, w sobotę przed niedzielą 2 po Wielkiejnocy, 2 klasy, w diecezji Queretaro (*Queretaro*). Oficjum jest z komunału świąt MB, brakuje jakiejś wzmianki o tym święcie, są 3 własne antyfony do kantykwów.²

ŚWIĘTO NMP MATKI ŚWIATŁOŚCI — *BMV Matris Luminis, tituli Ecclesiae Cath. et Patronae princ. Dioecesis Leonensis* (Leon, diecezja w Meksyku, a jest jeszcze diec. Leon w Nikaragua), 1 kl., w piątek po niedzieli Wniebowstąpienia.

¹ Officia propria pro dioecibus Mexicanis. Ratisbonae 1939: Pars hiem. s. 10—18, 16. XII. *EMV Salus Infirmorum*; s. 18—28, 18. XII. *Expectatio Partus*; s. 45—48, 14. II, *Mater S. Spei*; Pars verna: s. 41—46, 24. V *Auxilium Christianorum*; s. 48—57, 31. V *Omnium grat. Mediatricis*. Pars aest. s. 97—101, 2. VIII. *BMV. Angelorum*; s. 130, 1. IX. *BMV. de los Remedios*.

Oficjum z komunału świąt MB, w końcu lekcji 6 jest wzmianka o tym sanktuarium. Obraz NMP Matki Światłości, z Dzieciątkiem Jezus, został w 1702 r. przywieziony z Sycylii i umieszczony w kościele w Leonie. Ten kościół w 1862 został katedrą. Pius IX ogłosił NMP Matkę Światłości Patronką całej diecezji Leon. Koronacja tego obrazu odbyła się w 1901 r. w obecności 16 biskupów meksykańskich. Obraz ten jest znany w całym Meksyku, pod wezwaniem NMP Matki Światłości są kościoły i ołtarze i bractwa.³

ŚWIĘTO NMP UCIECZKI GRZESZNIKÓW — (*BMV titulo Refugium Peccatorum, Titularis Ecclesiae Cathedralis et Patronae princ. dioecesis*). 4 lipca w całej diecezji Tamaulipańskiej, 1 klasy. (*In dioecesi Tamaulipas. Tamaulipas albo Ciudad Victoria, nazwa w Anuario Pont. Civitatis Victoriae o Tamaulipan., z rezydencją biskupią w Tampico, diecezja mała, licząca 28 parafii*).

Oficjum całe z komunału MB, bez najmniejszego dodatku.⁴ Inne jest święto NMP Uciezki Grzeszników w diecezji paryskiej, związane z Arcybractwem Niepokalanego Serca Maryi dla nawracania grzeszników.⁵

ARGENTYŃSKIE ŚWIĘTA MARYJNE

ŚWIĘTO NMP Z DOLINY KATAMARKI. To święto w propriach argentyńskich występuje pod dwoma określeniami i pod dwoma terminami. W proprium archd. Buenos Aires (*Bonaerensis*) występuje w sobotę przed 2 niedzielą po Wielkiejnocy pod nazwą *Coronationis BMV de Valle Catamarcensi*. W tę sobotę jest to święto w diec. *Catamarca*.¹ W innych propriach argentyńskich to święto nazywa się *BMV de Valle* i jest pod datą — 20 kwietnia. Oficjum na święto jest własne. Posiada to oficjum 2 hymny własne: *O, Virgo, salve, candida* i *Te Redemptoris Dominique nostri*, posiada oryginalne capitula oraz historyczną lekcję 6, poszerzoną w 1918 r. Według tej lekcji brewiarzowej, historia sanktuarium Katamarki jest następująca:

W dolinie *Catamarca*, leżącej podlego góry *Ambato*, w XVII w. Hiszpan *Emmanuel Salazar* znalazł obraz *Niepokalanej*. Wpierw ten obraz znajdował się u niego w domu, potem umieszczono go w kościele. Indianie pogańscy mieli wielki respekt przed tym obrazem. A koloniści hiszpańscy obwołali w trudnościach swoich NMP z tego obrazu jako Patronkę tej okolicy, około roku 1688. W 1891, w niedzielę 2 po Wielkiejnocy, 12. IV.

² *Officia propria sanctorum quae in dioecesi de Queretaro ex Apostolica concessione recitantur. Ratisbonae 1922: s. 37—42.*

³ *Off. pr. Mexicana, pars ver. s. 19—22.*

⁴ *Jw. pars aest. s. 61.*

⁵ *Off. pr. archd. Parisiensis, pars hiem., 16. I. s. 27—40.*

¹ *Ordo Div. Officij in usum Societatis Verbi Divini, pro an. 1964: s. 89: Diec. Catamarc. Sabb. ante Dom. 2 post Pascha — BMV del Valle, Patr. princ. Dioec. 1 cl.*

został ten obraz uroczyście ukoronowany, a Leon XIII na pamiątkę tej koronacji wyznaczył święto NMP z Doliny Katamarka na 2 niedzielę po Wielkiejnocy. Św. Pius X ogłosił NMP z Doliny Katamarskiej Patronką diec. Tucuman, do której należała wtedy Catamarca. Potem diec. Tucuman podzielona została na 3 diecezje: Tucuman, Catamarca i Santiago del Estero i tak patronat *BMV de Valle* rozciągnął się na trzy diecezje. W 1914 r. przeniesiono święto *BMV de Valle*, w jednych diecezjach z niedzieli 2 po Wielkiejnocy na poprzedzającą sobotę, w innych zaś na dzień 20 kwietnia.²

W 1954 r., w Roku Maryjnym odbył się w Catamarca argentyński narodowy Kongres Maryjny. Na ten Kongres Pius XII wysłał jako swego Legata kard. Caggiano, arcyb. Santa Fe (*S. Fidei in Argentina*) i w liście do tego Legata Pius XII opisał historię sanktuarium w *Catamarca*.³

Drugim świętem maryjnym w Argentynie jest święto: *BMV de Luxan* — w sobotę przed 4 niedzielą po Wielkiejnocy, w archid. Buenos Aires 1 kl., dawniej z oktawą; w diecezji Cordoba i S. Juan 2 kl.

W 6 lekcji brewiarzowej na to święto czytamy krótką historię tego sanktuarium w *Luxan (Lujan)*: W miejscowości Luxan, w archid. Buenos Aires, doznaje czci obraz BM od XVII wieku. Można powiedzieć, że wszystkie łaski na Argentynę spłynęły przez ten obraz NMP. Ten obraz przyciąga pielgrzymów z całej Argentyny. Leon XIII ustanowił święto NMP z Luxan na niedzielę 4 po Wielkiejnocy, które w 1914 r. zostało umieszczone w sobotę przed tą niedzielą. Obraz ten jest koronowany.¹

Święto NMP z Luxan rozpowszechniło się i w innych krajach Ameryki Południowej, jest np. w Urugwaju.² Od 1964 r. to święto jest 8 maja i nazywa się *Anniversarium Coronationis BMV de Luxan*.

Jest jeszcze w Argentynie, w diecezji Corrientes święto *BMV de Itati*, Patronki tej diecezji, 1 kl. — 9 lipca.³

PERUWIAŃSKIE SWIĘTA MARYJNE

W Peru, w archidiecezji Lima, oprócz świąt maryjnych całego Kościoła, są 3 święta maryjne partykularne: NMP z Gwadalupy (2. XII),

² *Proprium Sanctorum Archidioecesis Smae Trinitatis Bonaerensis, Mechliniae 1921, pars verna, s. 10—33: Sabb. ante Dom. 2 post Pascha, Coronationis BMV de Valle, dx 1 cl. Officia propria dioecesis Cordubensis in America. Ratisbonae 1921 pars verna, s. 3—13: 20. IV. BMV del Valle, dxm. Proprium Sanctorum dioecesis S. Joannis de Cuyo. Ratisbonae 1914, pars verna, s. 1—8: 20. IV. BMV del Valle, dxm.*

³ *AAS XLVI (1954), s. 322—323.*

¹ *Off. pr. Bonaeren., pars verna, s. 34—70. Off. pr. d. Cordubensis, pars verna, s. 17—25. Off. pr. d. S. J. de Cuyo, pars verna, s. 13—20.*

² *Officia propria provinciae Ecclesiasticae Montisvidei. Ratisbonae 1915, pars verna, s. 11—21.*

³ *Ordo... Societat. Verbi Divini, 1964, s. 126.*

Nieustającej Pomocy (27. VI), oraz NMP Królowej Pokoju — 28 lipca, 2 klasy. Całe oficjum na to święto jest z komunалу świąt MB, są tylko własne antyfony do kantyków.¹

ŚWIĘTA MARYJNE W SAN DOMINGO

Patronką republiki Dominikańskiej była NMP od wykupu niewolników i patronalnym świętem był dzień 24 września.¹ Obecnie pojawiło się nowe święto maryjne w San Domingo, mianowicie *BMV Altigracia* — 21 stycznia. Oba te święta na podstawie konkordatu, zawartego pomiędzy St. Apostolską a Republiką Dominikańską, są świętami de praecepto.²

ŚWIĘTO NIEPOKALANEJ PATRONKI BRAZYLII

BMV Immaculatae titulo de Aparecida, Patronae principalis Brasiliae — 11 maja, 1 kl., dawniej z oktawą, w całej Brazylii, w przeszło 100 diecezjach. (Po 1964 r. to święto jest 12 października).

Historia kultu MB w mieście Aparecida, według 6 lekcji brewiarzowej, jest następująca: W 1745 r. w porcie Itaguassu znaleziono obraz NMP i umieszczono go w Aparecydzie (w archid. św. Pawła — Sao Paulo). Obraz zasłynął łaskami, przyciągnął pielgrzymów. Z ofiar pobożnych powstał wspaniały kościół. Leon XIII ustanowił specjalne święto związane z tym sanktuarium i zwyczajem ówczesnym wyznaczył to święto na niedzielę I-ą maja. W 50 lecie ogłoszenia Dogmatu Niepokalanego Poczęcia, 8 grudnia 1904 r. odbyła się Koronacja tego obrazu, wobec Nuncjusza i episkopatu brazylijskiego. Św. Pius X aprobował nowe oficjum na to święto, które na skutek reformy w 1914 r. zostało z niedzieli przeniesione na 11 maja. W 1929 r., w 25 lecie Koronacji obrazu, w Aparecydzie zebrał się episkopat brazylijski i złożył petycję do Stolicy Apost., aby NMP. słynącą łaskami w Aparecydzie ogłosić Patronką całej Brazylii, obok św. Piotra z Alkantary. Gdy Pius XI przychylił się do prośby brazylijczyków, w Brazylii zapanowała radość i pobożność. Obraz bardzo uroczyście przeniesiono do ówczesnej stolicy Brazylii, do Rio de Janeiro (San Sebastiano di Rio Janeiro — *S. Sebastiani Fluminis Januarii*), gdzie w wielkiej procesji obniesiono ulicami i zaułkami miasta, a potem kardynał stolicy, wobec Prezydenta, wobec władz państwowych i wojskowych, wśród śpiewów, przy westchnieniach i płaczu ludu, odczytał Akt

s. 12—14, *BMV Reginae Pacis*, 2 cl.

¹ *Officia propria Archidioecesis Limanae. Ratisbonae 1915, pars hiem. s. 4—14* *BMV de Guadalupe*, 1 cl. pars aest. s. 1—8, *BMV de Perpetuo Succursu*, dxm.,

² Rado, *Ench. Lit.* s. 1361.

² AAS, XLVI (1954), s. 444.

poświęcenia Brazylii Matce Bożej. Po tych wielkich uroczystościach w stolicy obraz odwieziono do miasta Aparecida.

Oficjum na święto Patronki Brazylii zasadniczo jest z 8. XII, niektóre responsoria są wzięte z 11 lutego, własne są lekcje historyczne w 2 nokturnie a także hymn *O serena Brasiliis*.¹ Obok tego wielkiego święta brazylijskiego, jest jeszcze w diecezji Ducha św. (Spirito Santo) święto Radości NMP łaskami słynącej w Penha (*Gaudiorum BMV vulgo N. S. da Penha*), patronki diecezji 1 kl., dawniej z oktawą, w poniedziałek po Białej niedzieli.²

EKWADORSKIE ŚWIĘTA MARYJNE

Ekwador, pierwszy ze wszystkich narodów, poświęcił się Sercu Jezusa, w 1873 r., potem poświęcił się Najczystszemu Sercu Maryi. Oba te głębokie przeżycia narodu ekwadorskiego zostały upamiętnione w ich kalendarzu. Na pamiątkę poświęcenia Sercu Jezusa mieli drugie święto tego Serca,¹ a na pamiątkę poświęcenia narodu Sercu Maryi mieli oktawę święta Najczystszego Serca.² Dwa święta maryjne powszechne: 16. VII i 24. IX miały 2 klasę.³ Wszystkie diecezje miały oficjum Wszechpośredniczki Łask.⁴ Oprócz tych świąt w Ekwadorze są dwa święta specjalne, związane z ekwadorskimi sanktuariami maryjnymi.

ŚWIĘTO NMP OPIEKUNKI Z SANKTUARIUM CISNE — 13 września, w całej diecezji lojańskiej (od miasta Loja) — 1 kl., dawniej z oktawą. — *BMV de Cygno seu De Patrocinio*.

Całe oficjum na to święto jest z komunálu świąt Matki Bożej, tylko lekcja 6 jest historyczna, o sanktuarium maryjnym w diecezji lojańskiej, w Cisne. Według tej lekcji w 1594 r. była wielka posucha. Mieszkańcy Cisny uczynili ślub, że jeżeli posucha ustanie, to zbudują kościół pod wezwaniem NMP. Po ustaniu posuchy, mieszkańcy Cisny w mieście Loja

¹ (Breviarii folium separatum); Die 11 Maji, BMV Immaculatae de Aparecida, Patronae principalis Brasiliae. Ratisbonae 1931, stron 16. (Breviarii folium separatum); Variationes in Officio BMV de Aparecida. Ratisbonae 1934, stron 2. (Druga redakcja lekcji 2 nokturnu).

² Proprium Missarum provinciarum ecclesiarum S. Sebastiani, Marianae, S. Pauli, Cuyaben et Portalegren. Ratisbonae 1923, s. 13.

³ Officia propria Archidioecesis Quitensis et dioecesium suffraganeorum provinciae ecclesiasticae Aequatorianae a SRC recognita et adprobata juxta decreta 9 et 25 Junii 1920, nec non 7 Januarii 1921. Toronibus 1922, pars aest. s. 27—54: Fer. VI post Dom. III post Pent.: Commemoratio Consecrationis Reipublicae Aequatorianae Ssmo Cordi Jesu, duplex 2 cl., z dekretem SRC z dn. 25. VI. 1920 aprobującym to święto (s. 2).

⁴ Jw. s. 5—26: Sabb. post oct. Corporis Christi, Purissimi Cordis BMV Patronae Reipublicae Aequatorianae, duplex 1 cl. cum octava.

⁵ Jw. s. 89—96: 16. VII, Comm. BMV de Monte Carmelo, duplex 2 cl. Całe oficjum własne, z proprium karmelitów bosych. Pars autumn., s. 41—51: 24. IX. BMV de Mercede, duplex 2 cl. Całe oficjum własne.

⁶ Jw. pars verna, s. 101—114.

zdobyli kopię obrazu MB Gwadalupskiej i bardzo uroczystie przenieśli do swojej miejscowości. Obraz zasłynął łaskami, a pielgrzymki zaczęły napływać z całej diecezji lojańskiej i z sąsiedniej Cuenca (*Conchen.* — po łac.) i z Peru, z diecezji Trujillo (po łac. *Peruviana de Truxillo*). Co rok odbywa się wielka procesja z tym obrazem z Cisne do miasta Loja.⁵

ŚWIĘTO KWITEŃSKIE OFIAROWANIA NMP.

W archidiecezji Quito, do miejscowości del Quinche na 21 listopada, na uroczystość Ofiarowania NMP z całego Ekwadoru przybywają pielgrzymki, aby modlić się przed obrazem Maryi, który tam słynie łaskami od XVI wieku. Benedykt XV w 1925 r. podniósł w archid. Quito święto Ofiarowania NMP do 2 kl., pozwolił nazywać to święto *del Quinche*, a Kongregacja Obrzędów w 1932 r. dla archd. Quito poczyniła pewne zmiany w oficjum Ofiarowania NMP. Dano hymn własny *Quam pulchre graditur Filia Principis*, zmieniono lekcje 1 i 3 nokturnu, w 2 nokt. do lekcji 6 dodano zdanie o sanktuarium maryjnym del Quinche.⁶

KOLUMBIJSKIE ŚWIĘTA MARYJNE

W Kolumbii są cztery święta maryjne partykularne. Dwa święta w całej Kolumbii i dwa święta w poszczególnych diecezjach. Ogólno kolumbijskie święta maryjne to:

ŚWIĘTO NMP PATRONKI KOLUMBII — 9 lipca — *BMV de Chiquinquira*, 1 klasy w całej Kolumbii.¹

W lekcji 5 i 6 w jutrzni jest podana historia tego święta, następująca: We wsi Chiquinquira, w archd. Bogota, w drewnianej kaplicy zniszczonej, obraz NMP w dzień Bożego Narodzenia w 1586 r. zajaśniał różnokolorowymi promieniami. Od tego czasu ludzie przy tym obrazie doznawali szczególniejszej pomocy. Z rozwojem pielgrzymek zbudowano wspaniałe sanktuarium, do którego pielgrzymują zewsząd. Pius VIII w 1829 ustanowił specjalne święto związane z tym sanktuarium. Obraz ten ma nazwę Różańcowej, ale w oficjum raczej spotykamy modlitwy wzięte z oficjum Narodzenia NMP, np. antyfony do psalmów w laudesach są identyczne, tylko wyraz *Nativitas* zmieniono wyrazem *Solemnitas*.²

NMP POMOCNEJ — 16 czerwca, *BMV de Succursu*, duplex majus (3 kl.) w całej Kolumbii, natomiast w diecezji Socorro (*Succurrensis et*

⁵ Jw. pars autumn., s. 99—103: *Missae propriae provinciae Ecclesiasticae Aequatoriana*. Ratisbonae 1923, s. 19.

⁶ Fol. separatum ad prop. Aequator.: (21. XI. Pro archid. Quitensi, In Praesentatione *BMV specialiter in sanctuario „Del Quinche” venerata, duplex 2 cl.* (Ex concessione SRC d. 3. VII. 1925). Turonibus 1932, s. 8.

¹ Ordo div. Off. Societatis Verbi Divini pro anno 1964, s. 126.

² Officia propria Ditionis Columbianae juxta Kalendarium a SRC revisum et approbatum 6. Febr. 1914. Ratisbonae 1915, pars aest., s. 44—51.

S. Aegidii) jako tytularne święto katedry i diecezji, 1 kl., dawniej z oktawą. W 2 nokt. jest *sermo*, bez żadnego zdania o tym święcie. Oficjum z komunału, inne niż na święto NMP Nieustającej Pomocy.³

Kolumbijskie święta o zasięgu diecezjalnym są następujące:

NMP MATKI ŁASK Z GÓRY TORCORAMA — 18 sierpnia — *BMV Matris Gratiarum de Torcorama*, patronki drugorzędnej diecezji św. Marty. Oficjum jest z komunału, tylko na końcu lekcji 6 jest krótka wzmianka o kulcie Maryi na Górze Torcorama, w mieście Ocania i o ustanowieniu tego święta przez św. Piusa X. W 1914 r. to święto było tylko 3 kl. (duplex majus), dziś napewno jest świętem 2 kl., a może i 1 kl.⁴

NMP SKALNEJ — 16 września — *BMV de Rupe*, w diecezji Pasto, 2 kl. Całe oficjum jest z komunału świąt Matki Bożej, bez wzmianki, z jakim sanktuarium maryjnym jest to święto związane.⁵

ŚWIĘTO NMP SUYAPSKIEJ, PATRONKI HONDURASU

BMV de Suyape, Patronae Reipublicae, — 3 lutego — 1 klasy w całym Hondurasie.

Geneza święta. To święto jest nowe, wprowadzone w Hondurasie dopiero w 1925 roku, związane jest z małym obrazem w sanktuarium maryjnym Suyape, znajdującym się w pobliżu miasta Tegucigalpa, do którego prawie codziennie przybywają pielgrzymi. Pius XII dekretem z dn. 25. IV. 1953 r. ogłosił *BMV de Suyape* Patronką całego Hondurasu.¹

Oficjum pozornie własne i ciekawe. Responsoria do 1 nokturnu maryjne ze wzmianką o Bożym Narodzeniu, widocznie ten obraz przedstawia Maryję adorującą Dzieciątko. W 2 nokt. są rymowane i identyczne z responsoriami starego oficjum Patronki Bawarii, w 3 zaś nokturnie z komunału świąt maryjnych. Hymn laudesów, z powtarzającym się wyrazem *Succurre*, jest zapożyczony z oficjum Nieustającej Pomocy, ale występuje w nieco zmienionej formie. A bez zmiany jak w oficjum Nieustającej Pomocy jest antyfona do Magnificat.²

³ Jw. pars aest., s. 33—44.

⁴ Jw. pars aest., s. 80—84.

⁵ Jw. pars autumn., s. 19.

¹ AAS XLV (1953), nr 16, s. 782—3.

² Officia propria Archidioecesis Tegucigalpensis. Ratisbonae 1928, pars hiem., 3. II, s. 33—42.

ŚWIĘTO NMP PANI POKOJU, W DIECEZJI S. MIGUEL W SALWADORZE

Dominae nostrae a Pace, Patronae principalis civitatis et dioecesis S. Michaelis, in Republica Sancti Salvatoris — 21 września, 1 klasy (dawniej z oktawą).

Geneza święta. To święto jest związane z obrazem, NMP, który znajduje się w mieście S. Miguel, w kościele św. Michała. Obraz ten został wyrzucony z morza i po przeniesieniu jego do kościoła wszelkie zamieszki w tym mieście ustały i dlatego ten obraz zaczęto nazywać obrazem NMP Pani Pokoju. Mieszkańcy tego miasta szukali pomocy przed tym obrazem w czasie napadów piratów, w czasie trzęsienia ziemi lub wybuchu wulkanów. Straszliwy wybuch wulkanu wydarzył się 21 września 1787 r. Przerażeni ludzie wpadli do kościoła i przed obrazem Pani Pokoju, wobec kleru i urzędników uczynili ślub, że jeżeli wulkan natychmiast ucichnie, odtąd będą świętować dzień 21 września. Wulkan ucichł, a miasto co rok świętowało dzień 21 września.

W 1913 r. powstała diecezja św. Michała (San Michele, San Miguel). Pierwszy biskup tej nowej diecezji, Jan Antoni Duenas, zaniósł prośbę do Stolicy Apostolskiej, aby Patronką tej diecezji ogłosić NMP Panią Pokoju. Benedykt XV przychylił się do tej prośby. W 1935 r. Kongregacja Obrzędów aprobowala własne oficjum na święto Pani Pokoju w Salwadorze.¹

Oficjum. To oficjum NMP Pani Pokoju odmawiane w Salwadorze jest bardzo dopasowane do tytułu. W każdej prawie modlitwie występuje słowo „pokój”. Specjalnie dostosowany jest hymn laudesów do tego święta, w którym jest dobrze oddana treść tego święta.

¹ Historia tego święta zaczerpnięta jest z lekcji 2 nokturnu oficjum osobno wydrukowanego: 21 Septembris Dominae Nostrae a Pace. Taurini 1935, s. 24. Officia propria sanctorum archidioecesis Sancti Salvatoris in America. Taurini 1915. W tym proprium wymienionego święta nie ma, choć to proprium obejmuje i diecezję św. Michała.

PROBLEMATYKA SZTUK WYZWOLONYCH W PISMACH KASJODORA.

Od szeregu dziesiątków lat Kasjodor¹ stał się przedmiotem gruntownych badań uczonych Europy zachodniej i Ameryki. Badania te idą w wielu kierunkach, ale dają się sprowadzić do trzech grup. Pierwszą grupę stanowią badania zmierzające do przedstawienia na tle epoki postaci Kasjodora i jego działalności oraz wykrycia jego wpływów na kulturę zachodnioeuropejską. Drugą grupę stanowią badania podejmujące analizę niektórych jego pism. Trzecią zaś grupę stanowią badania niektórych występujących w jego pismach problemów.

Badania te, mimo swej wielostronności, nie są jeszcze wyczerpujące. Kasjodor w swoich pismach porusza wiele problemów teologicznych, filozoficznych i z dziedziny sztuk wyzwolonych. Te ostatnie chociaż na to zasługują, w dotychczasowych pracach nie znalazły szerszego opracowania.

Sztuki wyzwolone, stanowiące pozornie zamkniętą w sobie dziedzinę, pozostawały w starożytności i wczesnym średniowieczu w bliskim związku z filozofią. Związek ten polegał najpierw na tym, że były one, w szczególności *disciplinae (quadrivium)*, koniecznym przygotowaniem do spekulacji filozoficznych, a następnie na tym, że i same zawierały wiele elementów filozoficznych. Kasjodor zaś, mimo że jego zainteresowania skierowane były ku teologii, należał do tych nielicznych w swoim czasie ludzi, którzy znali dobrze sztuki wyzwolone, cenili ich wartość, utrzymywali z nimi stały kontakt i byli ich nauczycielami. W pismach swoich chętnie porusza problemy z tej dziedziny i nierzadko szeroko je omawia. To specjalne ustosunkowanie się Kasjodora do sztuk wyzwolonych wystarczająco usprawiedliwia, wydaje się, podjęty tu temat.

¹ Magnus Aurelius Cassiodorus Senator żyje na przełomie V i VI w. Data jego urodzenia waha się między 460 a 490 r.; najnowsza monografia o Kasjodorze: Van den Besselaar J. Cassiodorus Senator. Leven en Werken van een staatsman en monnik uit de VI-e eeuw. Haarlem — Antwerpen 1949, ustala datę urodzenia Kasjodora na 485 a datę śmierci na 580 r. Kasjodor był najpierw wyższym urzędnikiem na dworze Teodoryka Wielkiego i jego następców, a potem wycofawszy się z życia publicznego, około 550 r. założył we własnej posiadłości w Kalabrii, w pobliżu Scyllacium, klasztor Vivarium, w którym rozwijał swą działalność pisarskodydaktyczną.

Poruszona przez Kasjodora problematyka sztuk wyzwolonych daje się sprowadzić do zagadnień metodologicznych sztuk wyzwolonych oraz do zagadnień wchodzących w zakres ich poszczególnych nauk, tj. gramatyki, retoryki, dialektyki, arytmetyki, muzyki, geometrii i astronomii.

1. Zagadnienia metodologiczne sztuk wyzwolonych. Nauki określane w średniowieczu terminem *artes liberales* lub *artes saeculares*, a w języku polskim „sztuki wyzwolone”, w pismach Kasjodora występują pod dość zróżnicowaną terminologią. Nazywa on je m. i. *artes ac disciplinae liberalium litterarum, disciplinae et artes, artes magnae, liberales litterae, liberales artes*. Do tego ostatniego terminu daje nawet etymologiczne wyjaśnienie. Słowo *liber* oznacza książkę i pochodzi od słowa o takim samym brzmieniu, mianowicie *liber*, oznaczającego korę drzewną. Przed zastosowaniem bowiem do pisania papyrusu, rolę materiału, na którym pisano, spełniała kora drzewna — *liber, cortex*, która odjęta od drzewa — *demptus atque liberatus (ab arbore)* i następnie zapisana, stanowiła książkę — *liber*. Słowo *ars* pochodzi od czasownika *arto* — ścieśniać, ograniczać, ponieważ sztuka tego, kto ją uprawia wiąże swoimi regułami. Według innej opinii, dodaje Kasjodor, słowo *ars* pochodzi od greckiego wyrażenia *apò tēs aretēs* — „od biegłości”, a biegłość oznacza dobrą znajomość jakiegoś przedmiotu.² Kasjodor nie wywodzi zatem słowa *liberales artes* od słowa *liber* — wolny, i tym samym nie przeciwstawia *liberales artes* lub, jak mówi Cyceron *artes, quae libero sunt dignae* — sztuk, które godne są wolnego człowieka,³ *artes serviles* — sztukom niewolniczym. Używa wreszcie Kasjodor terminu *saeculares litterae* i tym terminem posługuje się najczęściej.

Termin *saeculares litterae* ma tu specjalne znaczenie. Kasjodor używając tego terminu na oznaczenie sztuk wyzwolonych lub lepiej nauk ludzkich, chce te nauki przeciwstawić naukom boskim *divinae litterae*.⁴ Według niego podział nauk na nauki boskie i ludzkie jest zasadniczy. Nauki boskie obejmują naukę przez Boga objawioną i ich celem jest jej zrozumienie. Nauki zaś ludzkie mają za przedmiot to wszystko, co człowiek swoimi przyrodzonymi siłami może wytwarzać i poznawać.

Nauki ludzkie — *saeculares litterae* mają dość rozległy teren i Kasjodor w swoich pismach wymienia je w różnej ilości i układzie. Jednakże do ściśle zamkniętego cyklu nauk ludzkich, który nazywa *saeculares litterae*, zalicza jedynie gramatykę, retorykę, dialektykę, arytmetykę,

² Cassiodorus Senator. *Institutiones*. Edited from the Manuscripts by R. A. B. Mynors. Oxford 1937, II, s. 91, 13.

³ Cicero M. T. *De oratore libri tres*. Lipsiae 1906. I, 16, 72.

⁴ Kasjodor naukom boskim poświęcił pierwszą księgę a naukom świeckim, drugą księgę swych *Institutiones*.

muzykę, geometrię i astronomię.⁵ Taką liczbę tych nauk usiłuje odpowiednio uzasadnić i je tylko omawia w specjalnie tym naukom poświęconym piśmie — w *Institutiones saecularium litterarum*.

Sztuki wyzwolone, mimo że tworzą zamknięty w sobie cykl nauk świeckich, nie są jakąś zwartą całością. Kasjodor wyróżnia w nich grupę *artes* — sztuki, obejmującą gramatykę, retorykę i dialektykę oraz grupę *disciplinae* — nauki, obejmującą arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomię. Kryterium takiego podziału jest według niego różny charakter przedmiotu obu grup tych nauk i różny charakter reguł obowiązujących w ich uprawianiu. Sztuka — *ars*, tu powołuje się Kasjodor na Platona i Arystotelesa, jest zdolnością do wytwarzania rzeczy przypadkowych, które mogą się mieć inaczej — *artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt*, więc jej przedmiot i reguły są zmienne. Nauka — *disciplina*, natomiast rozprawia o rzeczach, które inaczej mieć się nie mogą — *disciplina vero est quae de his agit, quae aliter evenire non possunt*, dlatego jej przedmiot i reguły są stałe.⁶ Racją zmienności przedmiotu i reguł sztuki jest to, że będąc ona zdolnością zapodmiotową w działającym, zależy od niego tak w sposobie działania jak i w wyborze przedmiotu, ku któremu działanie zmierza. Nauki zaś leżą w sferze ludzkiego poznania, a przeto uprawiający je nie tylko nie może niczego wnieść w ich dziedzinę, ale i sam musi podporządkować się ich przedmiotowi i regułom. Musi więc przyjąć w nich postawę czysto teoretyczną. Na inne ustosunkowanie się do siebie nauki nie pozwalają. Taka jedynie możliwa postawa w uprawianiu nauk wskazuje, że ich przedmiot i reguły są niezienne.

Zdefiniowanie cech sztuki — *ars* i nauki — *disciplina* wyznaczyło z konieczności każdej z nauk wyzwolonych odpowiednie miejsce. Gramatyce, retoryce i dialektyce w grupie *artes*, a arytmetyce, muzyce, geometrii i astronomii w grupie *disciplinae*.

Mimo tych istotnych różnic, *artes* i *disciplinae* w praktyce się wzajemnie uzupełniają. *Artes*, stojące hierarchicznie niżej, są koniecznym przygotowaniem do *disciplinae*; są jakby drzwiami, przez które wkracza się w dziedzinę *disciplinae*.

Wspomniano już, że sztuki wyzwolone — *saeculares litterae*, zdaniem Kasjodora, posiadając swój własny teren i pozostając na płaszczyźnie przyrodzonej przeciwstawiają się w zasadzie naukom boskim — *divinae litterae*. Ale nie znaczy to, aby obie te dziedziny nauk nie miały między sobą jakichś związków. Przeciwnie, związki te są bardzo bliskie. Najpierw to, że sztuki wyzwolone wzięły swój początek z nauk boskich,

⁵ Zob. Cassiodorus Senator. *Variae*. M. G. H. Auct. Ant. t. XII, Berolini 1894, III, 52, s. 107, 16; In *Psalterium Expositio*. PL t. 70. Parisiis 1865. kol. 1053 C; *Institutiones* I, s. 68, 3; I, s. 71, 15; I, s. 78, 10.

⁶ Cassiodorus. *Institutiones* II, s. 130, 4.

a ściślej z Pisma świętego, a tylko rozwinięte zostały przyrodzonym ludzkim umysłem. Następnie dobra ich znajomość ułatwia zrozumienie nauk boskich. Z tych pewników wyciąga Kasjodor odpowiednie wnioski. Jeśli sztuki wyzwolone nie są właściwie tworem ludzkim a tym mniej pogańskim, to nie wolno nimi, jak to wielu czyniło, pogardzać.⁷ Jeśli znów ułatwiają one zrozumienie nauk boskich, to należy je gruntownie studiować. Tak też czynili wielcy łacińscy i greccy Ojcowie Kościoła. Te wnioski znalazły też u Kasjodora swój praktyczny wyraz. W założonym przez siebie klasztorze *Vivarium*⁸ w którego bibliotece, obok dzieł teologicznych, zgromadził też wiele dzieł z zakresu sztuk wyzwolonych, tak zorganizował studia teologiczne, że nauki świeckie zajęły w nich miejsce nauk pomocniczych, i tym samym mogły być uprawiane na równi z naukami teologicznymi.

Wskazanie z kolei na źródła zagadnień metodologicznych sztuk wyzwolonych nie jest łatwe. Kasjodor miał za sobą w tej dziedzinie bogatą tradycję grecką i łacińską. Grecka *Enkiklios paidia*, sięgająca sofistów, a według niektórych nawet filozofów jońskich, i odpowiadająca jej mniej więcej łacińska *Enciclopedia*, sięgająca Marka Porcjusza Katona, posiadały już liczne i gruntowne opracowania poszczególnych nauk wchodzących w ich zakres a w tym i zagadnień metodologicznych. Różnorodna terminologia, którą posługuje się Kasjodor na określenie sztuk wyzwolonych, występuje u takich autorów łacińskich jak Cyceeron, Kwintylijan, św. Augustyn, Marcjan Kapella, Pryscjan. Ilość i jakość nauk wchodzących w zakres sztuk wyzwolonych, ulegające przez wiele wieków dużym wahaniom, do czasu Kasjodora zostały już ustalone tak u autorów greckich jak i łacińskich. Mówia o nich już wyraźnie z autorów greckich Ps-Cebes (II w. po Chr.). Porfiriusz, Ammoniusz. Z łacińskich św. Augustyn, Marcjan Kapella, a o arytmetyce, muzyce, geometrii i astronomii, nazywając je *quadrivium*, mówi Boecjusz.⁹ Wyróżnienie w sztukach wyzwolonych *artes* i *disciplinae*, jest dobrze znane autorom greckim. Określają oni je *téchnai* i *epistémai*. Z różnic tej zdają sobie również sprawę i autorzy łacińscy, jednakże nie wskazują jasno na czym ta różnica polega i nie wiąza żadnej w ten sposób powstałych grup nauk ze specjalnymi i stałymi terminami. Kasjodor pierwszy na gruncie łacińskim, i tu leży jego pewien wkład w rozwój sztuk wzwolonych, zdefiniował po-

⁷ Cassiodorus. *Institutiones* I. s. 68, 22; I. s. 68. 1; I. s. 6. 16; wielu autorów chrześcijańskich od Kasjodora wcześniejszych i temu współczesnych sądziło, że chrześcijanin nie powinien oddawać się naukom świeckim a jedynie naukom teologicznym.

⁸ Klasztor *Vivarium*, obok życia religijnoascetycznego, miał kultywować nauki teologiczne i świeckie. W tym celu Kasjodor wyposażył go w bogate zbiory dzieł teologicznych i świeckich. Zorganizował tam też scriptorium dla przepisywania kodeksów, correctorium dla poprawiania kodeksów i instytucję tłumaczenia kodeksów greckich na łacinę.

⁹ Boethius A. M. S. *De institutione arithmetica*. Lipsiae 1867, s. 7, 25.

jęcie nauk praktycznych, które nazwał terminem *artes* i nauk teoretycznych, które nazwał terminem *disciplinae*. Dokonał tego, jak sam zaznacza, pod wpływem autorów greckich. Niektórzy chcą tu wskazywać na bezpośredni wpływ Ammoniosa Hermeiou (V w. po Chr.), jednak bardziej prawdopodobny wydaje się wpływ pośredni autorów greckich idący poprzez Mariusza Wiktoryna (IV w. po Chr.), z którego Kasjodor wiele korzystał w dialektyce. Myśl wreszcie, że sztuki wyzwolone pochodzą z Pisma świętego i ułatwiają jego zrozumienie tkwiła w tradycji Ojców Kościoła. Kasjodor ją nie tylko przejmuje, ale przez to, że wprowadza nauki świeckie w zakres studium teologii, i umacnia.

Wpływ Kasjodora na metodologię sztuk wyzwolonych zaznaczył się w tym, że przyczynił się on do późniejszego podziału sztuk wyzwolonych na *trivium* i *quadrivium*.

2. Gramatyka. Gramatykę, podobnie jak i inni autorowie, stawia Kasjodor w porządku sztuk wyzwolonych na pierwszym miejscu. To pierwszeństwo według Kasjodora łatwo zrozumieć, gdy się zważy jej istotę i znaczenie dla innych nauk. Gramatyka, po grecku *grammatiké*, pochodzi od greckiego słowa *gramma* — zgłoska, co wskazuje, że dotyczy języka. Słownie można by określić gramatykę jako umiejętność pięknego wyrażania myśli, zdobytą przez czytanie wybitnych poetów i pisarzy. Umiejętność ta polega na właściwym doborze słów i poprawnej konstrukcji zdań. Dobrze dobrane i poprawnie powiązane słowa sprawiają, że mowa staje się piękna. Ale odpowiednio dobrane i poprawnie powiązane słowa dają nie tylko mowie piękno, a przyczyniają się, co jest dla gramatyki najważniejsze, do jasnego i wiernego wyrażania myśli. Ta specjalna funkcja czyni gramatykę mistrzynią słów i wymaga, aby zdobywanie wiedzy od niej się zaczynało.

Studium gramatyki obejmowało naukę o głosie artykułowanym, zgłosce, sylabie, stopach, akcentach, etymologii, ortografii i czytanie autorów starożytnych. Ten ostatni punkt programu nauczania gramatyki miał w starożytności specjalne znaczenie. Gramatyka bowiem starożytna nie ograniczała się jedynie do zagadnień czysto językowych, ale obejmowała też szerokie studium literatury, które określano właśnie terminem: „czytanie autorów starożytnych”. To szerokie rozumienie studium gramatyki na gruncie rzymskim rozpowszechnił Kwintylijan. U niego studium gramatyki obejmowało naukę poprawnego mówienia — *recte loquendi scientiam* i czytanie właśnie autorów — *poetarum enarratio*.¹⁰ Samą myśl takiego uprawiania gramatyki przejął Kwintylijan z Grecji. Gramatyka bowiem u Greków wciągała w zakres swego przedmiotu nie tylko filologię, ale też estetykę, ekonomię, politykę, historię kultury, fi-

¹⁰ Quintilianus M. F. Institutionis oratoriae libri duodecim. Vol. I. Lipsiae 1879, s. 4, 2.

lozofię, i uprawiali ją, obok zawodowych gramatyków, też filozofowie. W Italii w okresie jednak Kasjodora, gramatyki, mimo że była ona tu żywo uprawiana, nie pojmowano tak szeroko, choćby dlatego, że łączność z autorami klasycznymi znacznie osłabła. Akcent w nauczaniu gramatyki spoczywał głównie na zagadnieniach językowych, a czytanie autorów ograniczało się do minimum. Stąd Kasjodor, choć zdaje sobie sprawę, że nauka reguł poprawnego mówienia powinna iść w parze z czytaniem literatury, na ten punkt nie kładzie specjalnej wagi. Nigdzie też nie daje w tym kierunku jakichkolwiek wskazań, jak to ma zwyczaj czynić omawiając inne *artes* czy *disciplinae*.

Omawiając zagadnienia gramatyki oparł się Kasjodor przede wszystkim na popularnej w jego czasie *Ars Grammatica* Donata i być może też na *Sacerdosie* i *Kwintylianie*. Wspomina przy tym o Helenusie, Pryscjanie, Polemonie, Fokasie, Cenzorynie, św. Augustynie, ale z nich nie korzysta. •

3. Retoryka. Drugą z kolei umiejętnością wchodzącą w zakres sztuk wyzwolonych jest retoryka. Retorykę można określić jako sztukę, na co zresztą wskazuje jej źródłosłów (*rhetorein* — to tyle co przez mówienie wywierać wpływ), takiego przemawiania, które oddziałują na słuchaczy lub jako sztukę dobrego przemawiania w sprawach związanych z życiem obywatelskim. Określenie „dobre przemawianie” ma w retoryce specjalne znaczenie. Określa ono mianowicie kwalifikacje mówcy. Mówca, aby „mówił dobrze” musi być najpierw biegły w sztuce retorskiej, znać jej zasady i reguły. Następnie musi w mówieniu kierować się też zasadami i regułami etycznymi, a może to czynić jedynie człowiek etycznie dobry, stąd mówca musi być człowiekiem etycznie dobrym. Ten postulat „dobrego mówienia” pochodzenia stoickokatońskiego, a zaczerpnięty bezpośrednio z Cycerona i Kwintyliana, rozumiał Kasjodor tak jak rozumie go Cyceron i Kwintylian. W mówcy cycerońskim muszą się ściśle łączyć mądrość z biegłością w mowie. Mądrość to wiedza połączona z cnotą, a biegłość to znajomość zasad retoryki. Żadna z tych zalet wzięta z osobna nikogo nie czyni mówcą. Kwintylian chce, aby mówca był człowiekiem dobrym i biegłym w mówieniu. Dobroć u mówcy jest szczególnie ważna, ponieważ mówić „dobrze” może jedynie człowiek dobry, a nigdy zły. Dobroć z kolei musi być uzupełniona przez cnoty i wiedzę, a wiedza musi obejmować znajomość zasad retoryki i innych nauk. Te dopiero intelektualnoetyczne kwalifikacje uzdalniają mówcę do spełniania jego funkcji w życiu publicznym. Praca mówcy jest skierowana na sprawy obywatelskie i dotyczy w szczególności sprawiedliwości i dobra. Jego bowiem obowiązkiem jest utwierdzenie i obrona sprawiedliwości i dobra jako też zwalczanie ich przeciwieństwa, tj. niesprawiedliwości i zła. Aby mówca mógł należycie swoje zadania spełniać, powinien tak przedstawiać

sprawy, aby słuchacze nie tylko go rozumieli, ale i byli z nim jednomyślni, czyli mówić przekonująco, a w konsekwencji uzyskać ich zgodę na wnioski mowy.

Uprawianie retoryki, czyli zawodu mówcy, wymaga, jak już wspomniano, odpowiedniej wiedzy. Obok wykształcenia ogólnego, powinien mówca dobrze znać reguły sztuki wymowy. Powinien w szczególności nabyć umiejętności wynajdywania treści mowy (*inventio*), układu treści mowy (*dispositio*), wysławiania się (*elocutio*), zapamiętywania mowy (*memoria*) i jej wygłaszania (*pronuntiatio*). Powinien zapoznać się dokładnie ze sprawami i ich stanami (*causae et status*), stanowiącymi materię mów. Powinien pamiętać, że każda poprawnie zbudowana mowa musi się składać ze wstępu (*exordium*), wykładu (*narratio*), podziału (*partitio*), uzasadnienia (*confirmatio*), zbijania zarzutów (*reprehensio*) i zakończenia (*conclusio*). Szczególną wagę powinien położyć na uzasadnieniu. Mówca chcąc osiągnąć z góry założony w mowie cel, musi na swoje twierdzenia przytaczać odpowiednie do sprawy dowody. Dowody oddziałując na intelektualną sferę słuchacza, „wymuszają” na nim zgodę z wnioskami mowy.

Retoryka w uzasadnianiu swoich twierdzeń posługuje się dowodami indukcyjnymi i dedukcyjnymi. Indukcja stosowana w retoryce nie zmierza do uzyskania ze zdań szczegółowych zdania ogólnego, ale do uzasadnienia szczegółowego zdania wątpliwego przez przytaczanie zdań szczegółowych pewnych a do zdania wątpliwego podobnych.¹¹ Dedukcja zaś występuje w retoryce w postaci entymematu i epicherematu. Entymemat to skrócony sylogizm, w którym nie są ujawnione wszystkie człony rozumowania. I tu Kasjodor wspomina o nieznanach, zdaje się, u innych autorów starożytnych jednoczłonowych entymematach Mariusza Wiktoryna (od niego, jak sam zaznacza, je zaczerpnął). Entymematy te tym się charakteryzują, że występuje w nich tylko albo przesłanka większa (*ex sola propositione*), albo tylko przesłanka mniejsza (*ex sola assumptione*) albo tylko konkluzja (*ex sola conclusione*).¹² Epicheremat jest znów sylogizmem rozszerzonym. Oprócz przesłanek i konkluzji posiada jeszcze uzasadnienia dla jednej lub obu przesłanek.

Zagadnienia z zakresu retoryki zaczerpnął Kasjodor ze znanych sobie autorów, mianowicie z Cycerona, Mariusza Wiktoryna, Kwintyliana i Fortunacjana. Wskazują na to duże jego z tymi autorami podobieństwa, i to, że pisma tych autorów posiadał w bibliotece klasztornej *Vivarium*.

4. Dialektyka. Dialektykę opracował Kasjodor obszerniej niż pozostałe

¹¹ Jest to raczej znane w metodologii współczesnej rozumowanie przez analogię.

¹² Kasjodor podaje przykłady tego rodzaju entymematów. Entymemat z samej tylko przesłanki większej: „si tempestas est, non est navigatio requirenda”; z samej tylko przesłanki mniejszej: „sunt autem qui mundum dicant sine divina administratione discurrere”; z samej tylko konkluzji: „vera est igitur divina sententia”; (Cassiodorus. *Institutiones*, II, s. 106, 18—107, 2).

artes i disciplinae. A opracował ją, jak sam zaznacza, według przyjętego wówczas planu wykładu dialektyki. Dał tu najpierw objaśnienie Izagogi Porfirusza poprzedzając je krótkim wstępem zawierającym definicje i podział filozofii, a następnie zwięzły wykład prawie całego Organonu Arystotelesa, tj. Kategorii, Perihermeneias, sylogistyki, definicji oraz Topik.¹³

Izagoga. Filozofię można zdefiniować następująco: 1) Filozofia jest, o ile to dla człowieka jest możliwe, prawdopodobną wiedzą o rzeczach boskich i ludzkich (*philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia*); 2) Filozofia jest sztuką sztuk i nauką nauk (*philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum*); 3) Filozofia jest rozmyślaniem o śmierci (*philosophia est meditatio mortis*). Do tej ostatniej definicji dodaje Kasjodor uwagę, że odpowiada ona szczególnie chrześcijanom, którzy gardząc doczesną próżnością, jakby zgodnie z tak ujętą filozofią, prowadzą życie ziemskie z myślą o życiu niebieskim.¹⁴ Dzieli się zaś filozofia na spekulatywną, która obejmuje fizykę (kosmologię), filozofię teoretyczną (arytmetyka, muzyka, geometria, astronomia) i boską (metafizyka) oraz praktyczną, która obejmuje etykę, ekonomikę i politykę. Właściwą problematykę Izagogi ogranicza Kasjodor do objaśnienia rodzaju (*genus*), gatunku (*species*), różnicy gatunkowej (*differentia specifica*), właściwości (*proprium*) i przypadłości (*accidens*).

Kategorie. W Kategoriach objaśnia Kasjodor sposoby orzekania wieloznacznego (*aequivoca*), jednoznacznego (*univoca*) i pochodnego (*denominativa*) oraz poszczególne kategorie, mianowicie: substancji pierwszej i substancji drugiej, ilości, relacji, jakości, działania, odbierania działania, położenia, czasu, miejsca, i posiadania.

Perihermeneias. Perihermeneias obejmuje wyjaśnienia następujących zagadnień: nazwy, słowa, wypowiedzi (*oratio*), wypowiedzi oznajmującej (*oratio enuntiativa*), twierdzenia, przeczenia i sprzeczności.

Sylogistyka. Sylogistyka według Kasjodora jest najważniejszą częścią dialektyki. Obejmuje ona sylogizmy kategoryczne i hipotetyczne. Sylogizmy kategoryczne występują u Kasjodora w trzech figurach (*formulae*), a figury: pierwsza w dziewięciu trybach (*modi*), druga w czterech trybach i trzecia w sześciu trybach.

Tryby figury pierwszej to cztery tryby bezpośrednio konkludujące (*directim*):

¹³ Kasjodor nie wspomina ani o Analitykach, mimo że mówi o sylogizmach kategorycznych i definicjach, mających swe źródło właśnie w Analitykach, ani o dowodach sofistycznych.

¹⁴ *Institutiones* w wydaniu Migne'a PL t. 70. Parisii 1865, kol. 1167 D podają jeszcze czwartą definicję filozofii, która brzmi: „*Philosophia est assimilari Deo secundum quod possibile est homini*”.

$S a M . M a P < S a P$ — Barbara;
 $S a M . M e P < S e P$ — Celarent;
 $S i M . M a P < S i P$ — Darii;
 $S i M . M e P < S o P$ — Ferio;

oraz pięć trybów pośrednio konkludujących (*per reflexionem*):

$P a M . M a S < S i P$ — Baralipton;
 $P a M . M e S < S e P$ — Celantes;
 $P i M . M a S < S i P$ — Dabitis;
 $P e M . M a S < S o P$ — Fapesmo;
 $P e M . M i S < S o P$ — Frisesmo;

Tryby figury drugiej to:

$S a M . P e M < S e P$ — Cesare;
 $S e M . P a M < S e P$ — Camestres;
 $S i M . P e M < S o P$ — Festino;
 $S o M . P a M < S o P$ — Baroco;

Tryby figury trzeciej to:

$M a S . M a P < S i P$ albo $P i S$ — Darapti;
 $M i S . M a P < S i P$ — Datisi;
 $M a S . M i P < S i P$ — Disamis;
 $M a S . M e P < S o P$ — Felapton;
 $M i S . M e P < S o P$ — Ferison;
 $M a S . M o P < S o P$ — Bocardo;¹⁵

Sylogizmy zaś hipotetyczne występują w następujących postaciach:

1. $[(p < q) . p] < q$;
2. $[(p < q) . -q] < -p$;
3. $[-(p . -q) . p] < q$;
4. $[(p/q) . p] < -q$;
5. $[(p/q) . -q] < p$;
6. $[-(p . q) . p] < -q$;
7. $[-(p . q) . -q] < p$; (tryb błędny).¹⁶

Definicje: Kasjodor wymienia piętnaście typów definicji, mianowicie: substancjalną czyli istotną, pojęciową, jakościową, opisową, zamienną; definicję definiującą rzecz przez uwydatnienie cech odróżniających ją od innych rzeczy, definiującą rzecz przy pomocy przenośni, definiującą rzecz

¹⁵ Cassiodorus. Institutiones II, s. 115—118. Kasjodor stawia przesłankę mniejszą przed przesłanką większą. Na uwagę zasługuje terminologia, którą posługuje się Kasjodor w sylogistyce: formula — figura, modus — tryb, dedicativa — zdanie twierdzące, abdicativa — zdanie przeczące, universalis — zdanie ogólne, particularis — zdanie szczegółowe, concludere, colligere, conducere — konkludować, directim — konkludować bezpośrednio, per reflexionem — konkludować pośrednio.

¹⁶ Cassiodorus. Institutiones II, s. 118, 26—119, 10.

przez oddzielenie od niej przeciwieństw; definicję wyobrażeniową, definicję definiującą rzecz przez przykład, definiującą rzecz przez uwydatnienie jej braku do całości, definiującą rzecz przez analogię, definiującą rzecz przez relację, tj. przez odniesienie rzeczy definiowanej do innej rzeczy i definicję definiującą rzecz przez podanie jej przyczyny.

Topiki. Topiki można rozumieć potrójnie: jako miejsca, z których czerpie się dowody, jako źródła myśli i jako punkty wyjścia mowy. Najważniejszą jednak ich funkcją jest dostarczanie dowodów (*argumentorum sedes*). Topiki mogą dostarczać dowodów specjalnych, z których korzystają retoryka, poetyka, prawo oraz dowodów ogólnych, z których korzysta dialektyka. Funkcję dowodów mogą spełniać albo same rzeczy, dla których się dowodów poszukuje albo rzeczy zewnętrzne w stosunku do tych, dla których się poszukuje ale jakoś z tymi rzeczami związane albo wreszcie rzeczy całkowicie zewnętrzne w stosunku do tych rzeczy, dla których się dowodów poszukuje. Poszczególne rodzaje topik poddaje Kasjodor jeszcze dalszej analizie i ilustruje odpowiednimi przykładami.

Objaśnieniami Topik zamyka Kasjodor zagadnienia dialektyki.

Łatwo dostrzec, że przyjęty przez Kasjodora plan wykładu zagadnień logicznych jest dokładnie zgodny ze schematem wykładu logiki wypracowanym w środowisku aleksandryjskim przez neoplatońskich komentatorów Arystotelesa. Aleksandryjskie środowisko filozoficzne pozostające w ostatnim swoim okresie pod silnym wpływem neoplatonizmu wypracowało specjalny typ filozofii. Charakterystyczną cechą tej filozofii było to, że łączyła ona w sobie odrębne zasadniczo kierunki, jakimi były platonizm i arystotelizm, w jedną całość. Jednakże Platon i Arystoteles mieli w niej odrębne role. Platon był tu filozofem, a właściwie wskutek tego, że jego filozofię w tym czasie interpretowano w duchu neoplatońskim i religijnym, teologiem. Funkcja Arystotelesa była inna. Posiadał on szeroko rozbudowaną logikę, a zadaniem logiki od czasów Andronikosa z Rodos, a zwłaszcza od neoplatoników, było przygotowanie i wprowadzenie do filozofii, więc Arystoteles przyjął tu rolę logika. W ten sposób Arystoteles i Platon zgodnie się uzupełniali i łączyli. Pierwszy wprowadzał do filozofii a drugi rozwijał jej problematykę.¹⁷ Tak też rozumiał rolę obu filozofów i Kasjodor, bo Arystotelesa nazwał „*logicus*” a Platona „*theologus*”.¹⁸

Wobec tak pojętej w tym czasie roli Arystotelesa, jest zrozumiałe, że jest on największym autorytetem w logice, a jego *Organon* podstawą do opracowania planu wykładu logiki. Taki też plan wykładu logiki spotyka się u autorów greckich, m. i. u Ammoniusza Hermeiou, i u autorów łacińskich jak u Kapelli, Boecjusza; według tego planu były też upo-

¹⁷ Plezia M. *De commentariis isagogicis*. Kraków 1949, s. 60.

¹⁸ Cassiodorus. *Variae* I, 45, s. 40, 11—15.

rządkowane najprawdopodobniej zaginione przekłady i komentarze do Izagogi i Organonu sporządzone przez Mariusza Wiktoryna. Plan ten znał też dobrze Kasjodor i świadomie go w wykładzie dialektyki, jak zaznacza, zastosował.

Znajomość i zastosowanie przez Kasjodora aleksandryjskiego planu wykładu logiki w dialektyce, kazałoby u autorów greckich szukać źródeł jego dialektyki. Tak też sądził Courcelle¹⁹ i wskazał tu na Ammoniusza Hermeiou. Istotnie jest wiele podobieństw między Kasjodorem i Ammoniuszem, w szczególności gdy chodzi o definicje i podział filozofii. Ale jest też wiele i różnic, a najważniejsze to, że Kasjodor nigdzie o Ammoniuszu nie wspomina, co byłby niewątpliwie uczynił, gdyby znał pisma tego autora. Wpływ zatem świadomy i bezpośredni Ammoniusza na dialektykę Kasjodora trzeba wykluczyć. Źródłami byli tu, opierając się na wzmiankach samego Kasjodora, prawdopodobnie tylko autorowie łacińscy. Kasjodor mówi, że posiadał w *Vivarium* zbiory pism logicznych oraz liczne do nich komentarze.²⁰ Chodziło tu, wydaje się o przekłady Mariusza Wiktoryna Izagogi, Kategorii, Perihermeneias, jego wykład sylogizmów hipotetycznych i definicji, jego komentarze do Kategorii i Topik, a następnie o komentarze Boecjusza do Izagogi i Perihermeneias, jako też o wykład sylogizmów kategoriycznych Apulejusza i dziś zaginiony wykład sylogizmów kategoriycznych i hipotetycznych Tulusza Marceliusza Kartagińczyka. Mając tak bogaty zbiór pism logicznych, je przede wszystkim wykorzystał. Od tych też autorów, a zwłaszcza od Mariusza Wiktoryna i Boecjusza, przejął aleksandryjski plan wykładu logiki. Ci autorowie tłumaczyli i komentowali pisma logiczne Arystotelesa, a korzystając przy tym niewątpliwie z aleksandryjskich komentatorów, przynosili też aleksandryjski plan wykładu logiki na grunt łaciński. To przypuszczenie wydaje się potwierdzać także porównanie tekstów Kasjodora z niektórymi zachowanymi tekstami wspomnianych autorów. Wpływ zwłaszcza Mariusza Wiktoryna był tu prawdopodobnie najbardziej decydujący.

5. Arytmetyka. Arytmetyka rozpoczyna u Kasjodora grupę nauk matematycznych, *disciplinae*. Ilość abstrakcyjna czyli ilość oderwana od materii i wszelkiego bytu, ujmowana w różnych aspektach, stanowi przedmiot rozważań nauk matematycznych, tj. arytmetyki, muzyki, geometrii i astronomii. Na pierwszym miejscu wśród tych nauk musi stanąć arytmetyka, ponieważ stanowi ona jakby narzędzie umożliwiające wszechstronne ujmowanie ilości abstrakcyjnej. Bez niej nie mogłaby muzyka wyrażać zachodzących w tonach stosunków liczbowych, a geometria opisać wielkości przestrzennych, astronomia zaś ująć ruchów, kształtów

¹⁹ Courcelle P. *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris 1948, s. 323—24.

²⁰ Cassiodorus. *Institutiones* II, s. 129, 5.

i wzajemnego ułożenia ciał niebieskich. Ale arytmetyka wysuwa się nie tylko na czoło nauk matematycznych, wyprzedza ona wszelki byt stworzony. Bóg stwarzając świat kierował się już jej zasadami; stwarzał bowiem wszystko według liczby, miary i wagi. Rzeczy stworzone przez Boga, dlatego że wycisnęła na nich swe piętno arytmetyka, są wyrazem porządku, proporcji i piękna. Twory złego ducha dlatego właśnie są wyrazem brzydoty i zła, że brak w nich porządkującego działania arytmetyki.

Arytmetyka jako nauka matematyczna rozważa abstrakcyjną ilość, ale o tyle, o ile jest ona policzalna w sobie. Policzalność ilości abstrakcyjnej w arytmetyce polega na tym, że rozumie się tę ilość jako wielkość nieciągłą, tzn. wielkość złożoną z elementów nie mających wspólnej granicy. Taką ilość abstrakcyjną policzalną w sobie reprezentują liczby. Liczby bowiem ujmowane w sobie są całością, ale odnoszone do innych liczb nie wykazują z nimi żadnej łączności.

Elementem liczby jest monada, jedność. Dzięki monadom ilość abstrakcyjna może formować się w liczby. Monada jednak liczbą nie jest, mimo że jest źródłem i początkiem liczby.

Uformowane z monad liczby przejawiają specyficzne właściwości. Właściwości te są przedmiotem arytmetyki; ona je w liczbach wykrywa i bada. W ten sposób wykryła arytmetyka w liczbach cztery rodzaje właściwości. Pierwszą właściwością jest to, że liczby mogą się dzielić w pierwszy sposób na parzyste i nieparzyste. W tym podziale liczba parzysta dzieli się na parzysto — parzystą, parzysto — nieparzystą i nieparzysto — parzystą. Nieparzysta zaś na pierwszą i prostą, drugą i złożoną oraz na trzecią i średnią. Drugą właściwością jest to, że liczby mogą się dzielić w drugi sposób na parzyste i nieparzyste. Tu liczba parzysta dzieli się na nadmierną, niedomierną i doskonałą. Trzecią właściwością jest to, że każdą liczbę można ujmować jako liczbę absolutną, tzn. w niej samej, bez odnoszenia jej do innej liczby i jako liczbę względną, tzn. w odniesieniu do innej liczby. Liczby względne mogą być równe i nierówne. Liczby nierówne w stosunku do innych liczb mogą być większe lub mniejsze. Liczby większe mogą być wielokrotne, nadcząstkowe, naddzielące, wielokrotnie nadcząstkowe i wielokrotnie naddzielące. Liczby mniejsze mogą być podwielokrotne, podnadcząstkowe, podnaddzielące, podwielokrotnie nadcząstkowe i podwielokrotnie naddzielące. Czwartą właściwością jest to, że liczby można dzielić na nieciągłe i ciągłe. Ciągłość liczb polega na tym, że można je rozumieć jako wielkość przestrzenną. Ponieważ wielkości przestrzenne występują w postaci linii, płaszczyzny i bryły, stąd i liczby ciągłe mogą występować w postaci linii, płaszczy-

zny i bryły. Z ich bowiem monad można formować tego rodzaju wielkości przestrzenne.²¹

Powyższe rozważania o właściwościach liczb wskazują, że arytmetyka w rozumieniu starożytnych była nauką czysto teoretyczną. W jej zakres nie wchodziła rachunkowość czyli arytmetyka stosowana. Rachunkowość, zwana logistyką — *logistiké*, była dziedziną zupełnie odrębną. Kasjodor, mimo że traktuje arytmetykę jako naukę teoretyczną, zaznacza jednak, że oddaje ona też duże usługi i życiu praktycznemu. W ten sposób daje w pewnym sensie wyraz, że nie oddziela jej wyraźnie od logistyki.²²

Z arytmetyką stały w bliskim związku, mimo że nie stanowiły jej przedmiotu, rozważania nad symboliką liczb. Rozważania te prowadziły do wykrywania w liczbach cech boskich, stąd nazywano je teologią liczb. Uprawiał je Pytagoras, a zwłaszcza neopitagorejczycy i neoplatonicy. Pod wpływem tych szkół uprawiały je też koła chrześcijańskie. Wyraźne tego ślady są u św. Augustyna, Euchariusza i innych. Zamiłowanie do tego rodzaju spekulacji występuje też u Kasjodora. Pomijając tu choćby przykładowy wykład jego symboliki, należy zaznaczyć, że u Kasjodora liczby symbolizują i wyrażają pewne myśli jako też kryją w sobie niezwykłą moc. Z nich czerpią swe właściwości elementy świata, ich tajemniczą moc kryją w sobie nawet cuda Chrystusowe. Liczba przenika nie tylko cały świat stworzony, ale nawet naturę Bożą. Jest ona jakimś nieodłącznym elementem każdego bytu. Zrozumienie tajemniczego znaczenia liczb, to zrozumienie najwyższych i wszechmocnych spraw.

Zróżłami arytmetyki Kasjodora, opierając się na jego własnych informacjach, mogło być greckie dzieło Nikomacha z Gerazy *Introductio arithmetica* i przede wszystkim tego dzieła, zaginione dziś, łacińskie tłumaczenie Apulejusza jako też tego dzieła parafraza Boecjusza. Wszystkie te pisma były najprawdopodobniej w *Vivarium*. Również zestawienie tekstów wskazuje na duże podobieństwo Kasjodora z Nikomachem, większe niż z Boecjuszem. Symbolikę liczb natomiast czerpał Kasjodor z Euchariusza i być może z św. Augustyna.

6. Muzyka. Muzyka jako nauka matematyczna, również rozważa ilość abstrakcyjną. Ilość wszakże tę rozważa o tyle, o ile występuje ona w relacjach liczbowych dźwięków muzycznych. Dźwięki muzyczne, dzięki odpowiednim, występującym w nich relacjom liczbowym, są między sobą zgodne lub niezgodne. Zadaniem więc muzyki jest badanie tych relacji. Jest to jej zadanie pierwszorzędne, ale i nie jedyne. Muzyka umie też wytwarzać dźwięki muzyczne, stąd z całą słusnością można ją też określić jako umiejętność wytwarzania dźwięków muzycznych.

²¹ Cassiodorus. *Institutiones* II, s. 133, 17—140, 11. Kasjodor wszystkie rodzaje podziałów liczb ilustruje przykładami.

²² Kasjodor używa terminu „ars logistica”, ale nie objaśnia co pod tym terminem rozumie. Zob. *Variae* III, 52, s. 107, 19.

Aby jednak muzyka mogła uchodzić za umiejętność poprawnego wytwarzania dźwięków muzycznych, wymaga od tych, którzy muzykę uprawiają, poznania jej teoretycznych podstaw. W zakres tego poznania wchodzi głównie znajomość harmonii, rytmiki, metryki, nauka o instrumentach, symfoniach i tonach.

Poznanie teoretycznych podstaw muzyki odsłania też jej strukturę wewnętrzną. Elementami tej struktury są dźwięki muzyczne o stałych i niezmiennych relacjach liczbowych, wynikająca stąd harmonia, rytmika itd. Zwrócenie uwagi na te konstrukcyjne elementy muzyki jest niezmiernie ważne. Gdziekolwiek bowiem występują te elementy, tam występuje muzyka. A elementy konstrukcyjne muzyki dostrzega się tak w makrokosmosie jak i w mikrokosmosie, dostrzega się je na drodze poznania zmysłowego i poznania umysłowego. Stąd można słusznie powiedzieć, że muzyka podobnie jak arytmetyka, przenika cały kosmos.

Ta szeroka interpretacja muzyki, znana zresztą wszystkim starożytnym autorom, pozwoliła Kasjodorowi dostrzegać muzykę i w dźwiękach muzycznych, i w ruchach ciał niebieskich i nawet w moralnym życiu człowieka. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że przede wszystkim dźwięki muzyczne wydobywane z instrumentów i głos ludzki, ułożone według zasad harmonii w melodie, stanowią muzykę. I tego rodzaju muzyka jest słyszalna poprzez zmysł słuchu. Ale istnieje też muzyka sfer niebieskich. Wywołują ją ruchy ciał niebieskich, pozostających w odpowiednich od siebie odległościach. Dźwięki tej muzyki, wskutek ich ogromnej siły, nie są zmysłowo uchwytnie. O ich istnieniu wie tylko nasz intelekt. Obok muzyki zmysłowo dostrzegalnej i muzyki sfer, istnieje jeszcze muzyka, która występuje w moralnoetycznej sferze ludzkiego życia. Nie ma w niej już dźwięków muzycznych, ale jest w niej to, co dla muzyki istotne, harmonia. Harmonia tej muzyki polega na zgodności działania ludzkiego z niezmiennymi normami moralnymi Bożymi czyli na całkowitym podporządkowaniu się człowieka Bogu. Wytworzenie tej moralnej muzyki zależy od samego człowieka, od jego wolnego i zgodnego z wolą Bożą działania. Stąd też gdy jego moralne działanie jest niezgodne z normami Bożymi, jeśli jest złe, wówczas w nim samym zachodzi brak harmonii, a więc i muzyki moralnej.²³ Na ten ostatni rodzaj muzyki kładzie Kasjodor specjalną wagę, być może dlatego, że w nim najwięcej dostrzegał pierwiastka chrześcijańskiego.

Kasjodor zwrócił jeszcze uwagę na znane i autorom starożytnym właściwości muzyki, na jej mianowicie różnorodne oddziaływania na słu-

²³ Myśl o muzyce moralnej w człowieku sięga Platona, dla którego ideałem człowieka był mędrzec, a mędrzec to *anēr mousikós* w znaczeniu moralnoetycznym. (De Bruyne E. *Études d'esthétique médiévale*. t. I. Brugge 1946. s. 62—4.) Zob. też teksty o muzyce: Tatarski Wł. *Estetyka starożytna i Estetyka średniowieczna*. Wrocław—Kraków 1960.

chacza. Muzyka bowiem tak instrumentalna jak i wokalna, obok swego ujmującego piękna, posiada w sobie siłę wywoływania w słuchaczu całej skali przeżyć psychicznych. Przeżycia te są bardzo głębokie i specyficzne jakością muzyki. Wyrażać się one mogą w wyzwaniu niskich napiętości jako też w budzeniu szlachetnych porywów czy sprowadzaniu stanów ukojenia, a nawet w sprowadzaniu do chorej duszy zdrowia psychicznego. Oddziaływanie zatem muzyki na słuchacza jest do pewnego stopnia kataraktycznoterapeutyczne.

Źródła, z których mógł Kasjodor korzystać omawiając zagadnienia muzyczne, trudno z całą pewnością ustalić. Jest on, co jest uderzające, dobrze zorientowany w literaturze muzycznej. Sam też zaznacza, że z tej dziedziny wiele czytał. Wymienia takich autorów piszących o muzyce: z greckich jak Euklides, Ptolemeusz, Alipiusz, Gaudencjusz, Klemens Aleksandryjski; z łacińskich jak Waron, Apulejusz, Cenzoryn, Albinus, św. Augustyn. Z wymienionych jednak autorów, jak wskazuje przebadanie tekstów, wykorzystał przede wszystkim Gaudencjusza, Cenzoryna i z pewnością często przez się czytowanego, dziś zaginionego, Albinusa oraz Alipiusza. Z Gaudencjusza korzystał pośrednio poprzez łaciński przekład jego dzieła, dokonany przez Mucjana; z Cenzoryna i Albinusa bezpośrednio, ponieważ ich dzieła były w *Vivarium*. Z Alipiusza korzystał o tyle, o ile wykorzystał go Albinus, który właśnie swoje dzieło o muzyce oparł na Alipiuszu. Jaki wpływ wywarli na Kasjodora inni wymienieni tu autorowie trudno ustalić, ponieważ pisma ich zaginęły.

7. Geometria. Geometria jako nauka matematyczna zajmuje się również ilością abstrakcyjną. Ilość tę jednak bada o tyle, o ile wyraża się ona w wielkości. Wielkości występujące w geometrii można ujmować w oderwaniu od form geometrycznych jako też w związku z formami geometrycznymi. Dlatego można geometrię określić jako naukę badającą wielkości nieruchome i formy.

Badania wielkości nieruchomych, które tu należy rozumieć jako rozciągłość i przestrzeń, polega na dokonywaniu różnego rodzaju pomiarów rzeczy jako też przestrzeni dzielącej odległe od siebie punkty. Wielkości tego rodzaju mogą być policzalne, racjonalne, i irracjonalne.

Badanie z kolei form w geometrii polega na poznaniu ich konstrukcji i opisanu. Formy geometryczne mogą występować w postaci linii, płaszczyzn i brył.

Ze szczegółowych zagadnień geometrii podał Kasjodor zaledwie niektóre fragmenty z Elementów Euklidesa, mianowicie z księgi pierwszej, drugiej i piątej. Zagadnienia geometrii potraktował wyjątkowo bardzo skrótowo.

Z autorów piszących o geometrii wymienia Kasjodor Euklidesa, Apo-

loniusza z Pergii, Archimedesesa, Herona, Warona, Cenzoryna i Boecjusza. Korzysta jednak wyłącznie z Boecjusza i Warona.

8. Astronomia. Astronomia, zamykająca krąg nauk matematycznych, rozważa ilość abstrakcyjną o ile występuje ona w wielkościach ruchomych. Wielkość ruchoma występuje w świecie ciał niebieskich i przejawia się w ich kształtach oraz w ich wzajemnym i w stosunku do ziemi ułożeniu. Dlatego też można astronomię określić jako naukę badającą ruch ciał niebieskich, ich kształty oraz ich wzajemne i w stosunku do ziemi położenie.

Astronomia, która współcześnie ma bardzo szeroki zakres badań, w starożytności rozwiązywała jedynie zagadnienia matematyczne. Inne zagadnienia, zwłaszcza te, którymi zajmuje się dziś astrofizyka, pozostawiała ówczesnej fizyce i od niej je potem już rozwiązane jako swoje pewniki i założenia przyjmowała. Tak astronomowie przedptolemejscy i sam Ptolemeusz przyjmowali wypracowane w dużej mierze przez Arystotelesa i Posejdoniosa takie twierdzenia fizyki, jak: wszechświat jest ograniczony i posiada formę kuli. Niebo porusza się ruchem, który nazywa się ruchem dziennym. Planety, obok ruchu wspólnego z niebem, mają ruch własny. Ziemia ma kształt kuli i zajmuje centralne miejsce w wszechświecie, a jej wielkość w stosunku do ogromu wszechświata jest znikoma.²⁴ Kasjodor założenia fizyczne astronomii znał i je przyjmował. Mówi o kulistości świata, o kształcie nieba i ciał niebieskich jako też o ruchu nieba i ciał niebieskich. Nie mówi wyraźnie o kształcie ziemi i jej centralnym położeniu we wszechświecie. Z jego jednak znajomości innych założeń, można wnosić, że zna też założenia odnośnie do ziemi i że przyjmuje geocentryczny system Ptolemeusza. Do założeń tych dodał Kasjodor zaczerpnięte z nauki chrześcijańskiej, w szczególności z Objawienia, twierdzenia o stworzeniu świata przez Boga, jego czasowości i niszczalności. Astronomowie pogańscy mówili o wieczności świata.

Sam wykład astronomii Kasjodora jest również skrótowy. Ogranicza się on do omówienia podstawowych pojęć astronomicznych. Objasnia on takie pojęcia jak: położenie sfery, ruch sfery, punkty kardynalne świata, półkule nieba, liczby cykliczne ciał niebieskich; wyprzedzanie, cofanie i zatrzymywanie się gwiazd. Mówi o sposobach dokonywania obliczeń astronomicznych, o wielkości słońca, księżyca i ziemi; o zaćmieniach słońca i księżyca, o strefach.

W związku z zagadnieniami astronomii należy zwrócić jeszcze uwagę na stanowisko Kasjodora wobec astrologii. Starożytna astronomia łączyła się prawie zawsze z astrologią, a nawet terminów *astronomia* i *astrologia* tak w Grecji jak i Rzymie we wczesnym okresie używano zamiennie. Obie te zasadniczo różne dziedziny uprawiali sami astronomowie. Sam

²⁴ D u h e m P. Le système du Monde. Paris 1913, t. I, s. 477.

nawet twórca systemu geocentrycznego, Ptolemeusz, poświęca astrologii specjalne dzieło — *Mathematikè sýntaksis tetrábiblos*, które stoi w bliskim związku z jego największym dziełem astronomicznym — *Megále sýntaksis tes astronomias*. Kosjodor do astrologii ustosunkowuje się zupełnie inaczej. Na miano nauki, w jego pojęciu zasługuje jedynie astronomia, ponieważ w sposób naturalny i rozumowy bada ruchy ciał niebieskich. Astrologia zaś usiłująca przewidywać losy człowieka z układu ciał niebieskich jest błędna, nie posiada żadnych podstaw naukowych i z tej przyczyny godna jest pogardy. Takie i jedynie słuszne stanowisko wobec astrologii zajęli wielcy filozofowie pogańscy, Platon, Arystoteles i wielu innych, jako też Ojcowie Kościoła tej miary co św. Bazyl i św. Augustyn. Astrologię potępia również Objawienie Boże Starego i Nowego Testamentu i oparta na nim wiara. To, zdaniem Kasjodora, wystarczająco poucza jak należy oceniać astrologię.

Przez to swoje stanowisko wobec astrologii, które niewątpliwie zostało przejęte od św. Bazylego i św. Augustyna, dał Kasjodor wyraz zrozumienia dla rzetelnej nauki i zarazem przyczynił się mimo woli do rozgraniczenia pojęć i terminów *astronomia* i *astrologia*.

Źródłami astronomii Kasjodora były niewątpliwie, jak wskazuje na to zestawienie tekstów, *Megále sýntaksis* Ptolemeusza, ale w tłumaczeniu lub przeróbce Boecjusza²⁵ oraz zaginione dziś *De forma mundi* Seneki i *De astrologia* Warona. Wpływ na jego negatywne stanowisko wobec astrologii wywarły z pewnością *Hexaameron* św. Bazylego i *De doctrina christiana* św. Augustyna. Mając na uwadze jeszcze wypowiedzi samego Kasjodora, można by sądzić, że dysponował on, obok *Megále sýntaksis*, i innymi pismami astronomicznymi Ptolemeusza, ponieważ mówi, że Ptolemeusz jest autorem *Astronomus minor*, *Astronomus maior*, *Canones* i pisma traktującego o zegarach. Przy bliższej jednak analizie okazuje się, że informacje te nie są całkowicie ścisłe i wskutek tego należy przyjąć, że Kasjodor pism o takich tytułach nie miał w ręku i nie było ich też prawdopodobnie w bibliotece klasztornej *Vivarium*.

Przebadanie pism Kasjodora z wyraźnym założeniem wykrycia w nich problematyki sztuk wyzwolonych, pozwala na sformułowanie pewnych wniosków dotyczących samej problematyki jako też na zwrócenie uwagi na wpływy jakie tą drogą wywarł Kasjodor w świecie zachodnim.

1. Wnioski dotyczące samej problematyki sztuk wyzwolonych dają

²⁵ Tłumaczenie czy przeróbka Ptolemeuszowego *Megále sýntaksis* dokonana przez Boecjusza nie zachowała się. O jej istnieniu jednak świadczy wypowiedź Kasjodora; zob. *Variae* I, 45, s. 40, 11. Również Courcelle op. cit. s. 334, mówi, że istniało pismo Boecjusza *De astronomia* oparte o *Megále sýntaksis* i znane było co najmniej od X wieku.

się sprowadzić do trzech zagadnień: metodologicznych, treściowych i źródeł.

Kasjodor wiele uwagi poświęcił zagadnieniom metodologicznym sztuk wyzwolonych. Najpierw jako podstawowy podział nauk w ogólności przyjął podział na sztuki wyzwolone, a właściwie nauki świeckie (*litterae saeculares*) i na nauki teologiczne (*litterae divinae*). Następnie przyjmując ustaloną już ilość i jakość nauk wchodzących w zakres sztuk wyzwolonych, wyróżnił w nich grupę nauk, które nazwał *artes* (gramatyka, retoryka, dialektyka) i grupę nauk, które nazwał *disciplinae* (arytmetyka, muzyka, geometria astronomia). Podstawą tego podziału jest tu różne ustosunkowanie się intelektu do przedmiotu tych nauk. W *artes* postawa intelektu wobec przedmiotu jest czynna, twórcza. W *disciplinae* zaś bierna, poznawcza. Postawienie jasnej granicy w sztukach wyzwolonych pomiędzy *artes* i *disciplinae* jest za Zachodzie dziełem Kasjodora. Wreszcie wyznaczył Kasjodor sztukom wyzwolonym w opracowanym przez siebie programie teologicznego nauczania funkcję nauk pomocniczych do studium Pisma świętego. Grecka *enkýklios paideía*, a w szczególności nauki matematyczne, były przygotowaniem do spekulacji filozoficznych. Tę samą rolę przyznają na Zachodzie sztukom wyzwolonym św. Augustyn i Boecjusz. Kasjodor wysoko cenił nauki świeckie, ale przy swoim głęboko religijnym myśleniu, zakładał, że celem ludzkiego poznania powinna być nie mądrość ludzka, ale Mądrość Boża zawarta w Piśmie świętym. Stąd też nauki świeckie należy poznać po to, aby one ułatwiły poznanie i zrozumienie Mądrości Bożej. To sprawiło, że Kasjodor powiązał studium sztuk wyzwolonych ze studium nauk teologicznych.

Przy wykładzie zagadnień sztuk wyzwolonych zastosował Kasjodor charakterystyczną metodę. Cechą jej było to, że zagadnienia przedstawiał bardzo ogólnie, ograniczał się do podania tylko zasadniczych wiadomości z każdej *ars* czy *disciplina*. Czynił to prawdopodobnie świadomie. Chciał bowiem zwrócić tylko uwagę swych czytelników na pewne zagadnienia i wzbudzić w nich zainteresowanie się nimi, aby potem skierować ich do odpowiednich autorów, którzy te zagadnienia szeroko i wyczerpująco traktują. Ta metoda przedstawiania zagadnień sztuk wyzwolonych była u Kasjodora, co należy podkreślić, w dużej mierze uzasadniona. Przeznaczał on swoje pisma, zwłaszcza te, które były poświęcone sztukom wyzwolonym,²⁶ mnichom *Vivarium*, w którego bibliotece był bogaty zbiór pism z zakresu sztuk wyzwolonych.

Ważne jest również zwrócenie uwagi na źródła, z których mógł Kasjodor korzystać, omawiając zagadnienia sztuk wyzwolonych. Dokładne ich ustalenie jest dość trudne, ponieważ wielu autorów, których należałoby tu przebadać, zaginęło. Jednakże z pism, które się zachowały i z wy-

²⁶ Chodzi tu o *Institutiones*.

powiedzi samego Kasjodora, można wnosić, że korzystał on ze źródeł łacińskich i greckich. Z autorów łacińskich źródłami byli dla niego Boecjusz, św. Augustyn, Euchariusz, Mariusz Wiktoryn, Donat, Albinus, Sacerdos, Cenzoryn, Apulejusz, Tuliusz Marcelin Kartagińczyk, Fortunacjan, Kwintylijan, Seneka, Cyceron, Waron. Z autorów greckich św. Bazyle, Porfiriusz, Alipiusz, Gaudencjusz, Nikomach z Gerazy, Ptolemeusz, Euklides, Arystoteles, Platon. Do autorów łacińskich docierał bezpośrednio, ale do autorów greckich, wydaje się, tylko pośrednio. Pośrednikami byli tu Boecjusz, Apulejusz, może i Albinus, ale przede wszystkim Mariusz Wiktoryn.

2. Przez swoją działalność pisarską w dziedzinie sztuk wyzwolonych Kasjodor oddziałł i na późniejszych autorów łacińskich. Pismem poprzez które to oddziaływanie się dokonywało, było jego *Institutiones litterarum saecularium*. Autorami, którzy się temu oddziaływaniu poddali, są św. Izydora Sewilski ze swoim *Etymologiae*, Alkuin, Aureliusz Reomé, Raban Maur, Reginon z Prüm, Erchart z Freising.

Kasjodor nie rozwinął w swoich pismach całego bogactwa problematyki sztuk wyzwolonych, do tego też prawdopodobnie świadomie nie zmierzał, ale przyczynił się do jej pogłębienia i rozwoju.

KONCEPCJA BYTU W METAFIZYCE SUAREZA

Franciszek Suarez, jezuita, urodzony w Hiszpanii, żył w latach 1548—1617. Jego twórczość przypada na okres, w którym scholastyka dobiegała już końca; poglądy zaś Odrodzenia wartościowały wiele spraw odmiennie. Pomimo tego jednak we wieku XVI ma miejsce wielkie odnowienie ówczesnej teologii i filozofii. U jego podstaw leżały uchwały soboru trydenckiego z roku 1563 oraz ogłoszenie przez papieża Piusa V w roku 1567 św. Tomasza z Akwinu Doktorem Kościoła.

Odrodzenie filozofii, które rozwijało się równocześnie z teologią, charakteryzowało się głównie zwróceniem do wielkich systemów filozofii XIII w., a szczególnie do tomizmu. Z jednej strony dokonywało się wielkie inwentaryzowanie dziedzictwa myśli scholastycznej; z drugiej natomiast owe organiczne doktryny otrzymywały nową interpretację, na której zaznaczył się już wpływ kierunków Odrodzenia.

Restauracja filozofii w XVI w. zapoczątkowana przez Dominikanów miała swoje główne ośrodki w Hiszpanii i Portugalii. Chodzi tu głównie o uniwersytety w Salamance, Alcali, Coimbrze, gdzie wówczas istniały równoległe katedry filozofii tomistycznej, szkotystycznej i ockhamistycznej. Później wpływy restauracji rozciągnęły się na Włochy, a wreszcie na zachodnią i środkową Europę.

Na czoło wpływowych mistrzów filozofii wysuwa się dominikanin Piotr de Vitoria, który pierwszy wprowadza do nauczania Summę teologiczną św. Tomasza z Akwinu i zastępuje nią dotychczasowe Sentencje Piotra Lombarda. W roku 1548 do Hiszpanii przybywają Jezuita. Jedno z czołowych miejsc w dziele odnowienia myśli scholastycznej przypadło wówczas członkowi tego Zgromadzenia —Franciszkowi Suarezowi.

Zasadnicze dzieło filozoficzne Suareza to *Disputationes Metaphysicae*. Tu właśnie we wstępnych partiach dzieła przystępuje do określenia przedmiotu metafizyki, którym jest dla niego „byt jako byt realny”.¹

¹ „Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae”. Suarez. *Disputationes Metaphysicae*. I, n. 1, s. 28. — Por.: Suarez, jw. nr. 24. — A. Marc SI. L'idée de l'être chez Saint Thomas dans la Scolastique postérieure. *Arch. de Phil.* 1933 nr 10, s. 13. — G. Morabito

Co oznacza dla Suareza ów byt realny? Odpowiedź na to pytanie umożliwiłaby bliższe określenie przedmiotu metafizyki. Okazuje się jednak, że jest ona uzależniona od uprzedniego wypracowania samego pojęcia bytu.² W tym właśnie też celu Suarez wyróżnia pojęcie bytu formalne i obiektywne.³

Pojęcie formalne określa Suarez jako sam akt, przez który umysł ujmuje rzecz lub ideę.⁴ Akt ten jest pojęciem z tej racji, że tworzy go umysł; formalnym natomiast dlatego, że jako ostateczna forma umysłu przedstawia poznawany przedmiot.⁵

Pojęcie natomiast obiektywne, w przeciwieństwie do formalnego, jest rzeczą lub ideą ujętą bezpośrednio przez pojęcie formalne, przez akt intelektu; jest nim o tyle, o ile jest reprezentowane.⁶

Pojęcie bytu jako bytu, którym zajmuje się metafizyka jest pojęciem obiektywnym.⁷ Stąd też pytać się czym jest byt jako byt realny, znaczy tyle, co szukać określenia pojęcia obiektywnego. Chodzi więc o znajomość rzeczywistości ujętej przez intelekt, kiedy myśli o bycie jako takim.⁸

Zdaniem Suareza dla lepszego zrozumienia związków jakie zachodzą między bytem a pojęciem obiektywnym, należy wyjść z pojęcia formalnego dzięki czemu łatwiej zostanie ujęta natura pojęcia obiektywnego odpowiadająca bytowi realnemu i zarazem przedmiotowi metafizyki.⁹

OMI. L'essere e la causalità in Suarez e in S. Tommaso. *Riv. di Fil. Neo-scol.* 1939 nr 31, s. 23. — E. Elorduy SI. El concepto objetivo en Suarez. *Pensamiento* 1948 nr 4, s. 409. — M. Solana. Doctrina de Suarez sobre el primer principio metafísico. *Pensamiento* 1948, nr 4, s. 261.

² Marc, jw.

³ „Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et objectivi”; Suarez, jw. II, s. 1, n. 1. — Por.: Marc, jw. — Morabito, jw. s. 23. — E. Gilson. *L'être et l'essence*. Paris 1948 s. 143.

⁴ „... conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit”; Suarez, jw. — Por.: Suarez. *De Anima*. L. IV, cap. 3, dub. 5, n. 21. — G. M. Manser OP. *Das Wesen des Thomismus. Divus Thomas (Fr.)* 1929 nr 7, s. 8. — Morabito, jw. s. 23. — Elorduy, jw. s. 351 nn. 368. A. M. Krąpiec OP. *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań 1959 s. 27.

⁵ Suarez. *Disputationes Metaphysicae*. II, s. 1, n. 1.

⁶ Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; Suarez, jw., — Por. Suarez, *De Anima* L. IV, cap. 3, dub. 5, n. 21. — P. Descoqs SI. *Institutiones Metaphysicae Generales. Elements d'Ontologie*. Paris 1925 s. 147. — Manser, jw. 1929 nr 7, s. 8. — Morabito, jw. s. 23. — Elorduy, jw. ss. 345 n., 351, 372. — Krąpiec, jw. s. 127.

⁷ „... conceptum objectivum entis ut sic, ... esse metaphysicae objectum”. Suarez. *Disputationes Metaphysicae* II, s. 1, n. 1. — Por.: Marc, jw. s. 13. — Elorduy, jw. s. 404. Gilson, jw. s. 12. — M. A. Krąpiec OP. *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*. Lublin 1963 s. 330.

⁸ „Se demander se que c'est que l'être c'est donc chercher quel concept objectif correspond à ce terme dans la pensée”. Gilson, jw. 143. — Por. Marc, jw. s. 13.

⁹ Suarez, jw. II, s. 2, n. 12, 14. — Por.: Suarez, jw. I, s. 1, n. 9. — L. Mahieu, *Francois Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. Paris 1921 s. 80. — Marc, jw. s. 14. — ks. W. Kubina. *Problem analogii bytu u Suareza*. Lublin 1957 (maszynopis) s. 43 n.

Zasadniczą cechą pojęcia formalnego jest według Suareza jedność. Umysł posiada tylko jedno pojęcie bytu realnie i myślnie różniące się od innych pojęć formalnych rzeczy i przedmiotów.¹⁰ Suarez uważa, że w chwili intelektualnego zetknięcia się z terminem „byt”, uwaga umysłu nie rozprasza się na inne pojęcia, a koncentruje się wyłącznie na jednym, jak to ma się na przykładzie człowieka lub zwierzęcia.¹¹

Jedność pojęcia formalnego zdaniem Suareza ma również swoje oparcie w stanowisku Arystotelesa, który uważa, że przez słowa (*voces*) wyraża się nasze pojęcia formalne. Natomiast słowo „byt” jego zdaniem nie tylko jest jedno materialnie, ale także posiada jedno znaczenie. Nie oznacza ono bezpośrednio jakiejś zdeterminowanej natury, lecz odnosi się do wielu rzeczy; a odnosi się do nich nie z tej racji, że się między sobą różnią ale dlatego, że są do siebie podobne. Stąd też termin ten odpowiada także w umyśle jednemu pojęciu formalnemu, dzięki któremu bezpośrednio i adekwatnie jest pojmowane to, co przez „byt” jest wyrażane.¹²

Pojęcie formalne nie tylko jest jedno, ale i najprostsze, dzięki oddzieleniu się od wszelkich złożań i determinacji.¹³

Jak już zaznaczono między pojęciem formalnym bytu a pojęciem obiektywnym bytu zachodzi ścisła zależność. Zdaniem Suareza zależność ta jest tego stopnia, że jednemu pojęciu formalnemu bytu odpowiada tylko jedno pojęcie obiektywne.¹⁴

Suarez orzekając o jedności pojęcia obiektywnego zdawał sobie równocześnie sprawę z możliwości zaistnienia wielu trudności i nieporozumień. Takie bowiem ujęcie wskazuje wprost na pojęcie jednoznaczne, w rezultacie tego zostałyby usunięta analogia bytu.¹⁵ Odrębne trudności nastroczało takie ujęcie pojęcia obiektywnego w stosunku do szeregu

¹⁰ „... conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum”. Suarez, *jw.* II, s. 1, n. 9. — Por.: Marc, *jw.* s. 14. — Elorduy, *jw.* s. 405.

¹¹ Suarez, *jw.* — Marc, *jw.*

¹² Suarez, *jw.* — Marc, *jw.* — Kubina, *jw.* s. 44.

¹³ „Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum; per alios enim conceptus concepimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, Quapropter de unitate hujus conceptus communissimi et confusi, fere nullus est qui dubitet; Suarez, *jw.*

¹⁴ „... uni conceptui formali unus conceptus objectivus necessario respondet; sed ostensum est dari unum conceptum formalem entis; ergo necessario dandus est unus objectivus”. Suarez, *jw.* s. 2. n. 3. — „La tesis de la unidad del concepto formal del ente es solo un preambulo para llegar a la unidad del concepto objetivo del ente”. Elorduy, *jw.* s. 405. — Krąpiec, *jw.* s. 330.

¹⁵ „... quia, si conceptus ejus objectivus est unus, vel unitate univocationis, et sic tollitur analogia, ...” Suarez, *jw.* n. 1. — Por. Marc, *jw.* s. 16.

różnych determinacji stanowiących w bytach realne źródło rozróżnienia.¹⁶

Przed Suarezem stoi niełatwy do rozwiązania problem w postaci wypracowania takiej koncepcji bytu, która zachowałaby zarówno jego jedność, jak i analogię. Ostatecznie decyduje się na rozwiązanie pośrednie między koncepcją tomistyczną, a szkotystyczną.

Pierwsza zdaniem Suareza, akcentuje wyłącznie zróżnicowanie bytów ograniczając jedność do proporcji, druga natomiast wyłącznie doskonałą i wyabstrahowaną z podrzędników jedność.¹⁷

Rozwiązanie Suareza jest tego typu, że po prostu wyróżnia w pojęciu obiektywnym bytu dwa porządki. Jeden *i n t e n c j o n a l n y*, w którym chodzi tylko o samo w sobie pojęcie bytu bez uwzględnienia jego podrzędników. Drugi *o n t y c z n y*, w którym chodzi o pojęcie obiektywne bytu w stosunku do jego podrzędników i w którym się ostatecznie zawiera. Porządek pierwszy cechuje wyłącznie jedność; drugi natomiast różnorodność.¹⁸

Otóż jeżeli chodzi o pojęcie bytu w porządku intencjonalnym, to „jednemu pojęciu formalnemu odpowiada adekwatne i bezpośrednie pojęcie obiektywne, które wyraźnie nie oznacza ani substancji, ani przypadłości, ani Boga, ani stworzenia, ale te wszystkie na sposób czegoś jednego w tym stopniu, w jakim są do siebie podobne i zbliżone w bytowaniu”.¹⁹

A więc takie ujęcie bytu pomijałoby wszystkie konkretne zdeterminowania wskazujące na jego charakter substancjalny czy przypadłość-

¹⁶ „... quia, si conceptus objectivus entis est unus, ergo secundum se est praecisus, et abstractus ab omnibus inferioribus”, Suarez, jw. n. 2. — Por. Marc, jw. s. 17.

¹⁷ Suarez, jw. n. 5; XXVIII, s. 3, n. 9. — Por.: Descous, jw. s. 156. — Fr. R. Garrigou-Lagrange OP. Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques. Wyd. 11. Paris 1950 s. 17. Morabito, jw. s. 24.

¹⁸ Porządek intencjonalny pojęcia bytu obiektywnego określa Suarez jako „conceptum entis objectivum in se et absolute sumptum sine inferioribus, esse unum”; ontyczny natomiast jako: „...tamen comparatum ad inferiora, et ut inclusum in illis non esse unum”, Suarez, jw. II, s. 2, n. 6. Należy zaznaczyć, że zastosowana terminologia na oznaczenie powyższych porządków nie pochodzi od samego Suareza. Frick autor klasycznego podręcznika ontologii pisanej w duchu wybitnie suarezjańskim używa na oznaczenie powyższych porządków terminów: „intencjonalny” i „fizyczny”. C. Frick SI. Ontologia sive Mataphysica generalis in usum scholarum. Friburgi Brisgoviae 1894 ss. 10. n. Marc — „porządek pojęć logiczny i ontologiczny”. Marc, jw. ss. 17 nn. Kubina — „logiczny” i „metafizyczny”. Kubina, jw. ss. 45 nn.

¹⁹ „Dico ergo primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum objectivum adaequatum, et immediatum qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo”. Suarez, jw. n. 8. Por.: A. Martin. Suarez metaphysicien, commentateur de Saint Thomas. La Science cath. 1897—1898 nr 12, s. 692. — Garrigou-Lagrange, jw. s. 584. — Morabito, jw. s. 24.

ciowy, stworzony czy niestworzony, a jedynym kryterium ujęcia byłby aspekt jedności mający swoje oparcie w podobieństwie i zbliżeniu bytowania rzeczy.²⁰ Umysł dzięki czynności abstrakcji jest zdolny i posiada skuteczną moc pominięcia racji stanowiących o zróżnicowaniu poszczególnych bytów a ujęcia tylko tego co jest w nich podobnego, dzięki czemu rozważa się je jako jedność.²¹

Takie ujęcie będące rezultatem myślnego oderwania pojęcia obiektywnego od wszystkich pojęć niższych pozwala zrozumieć doskonałą jedność samego pojęcia przedmiotowego bytu. Pojęcie bytu nie jest więc ani pojęciem substancji, ani pojęciem przypadłości, nie jest też związane specjalnie tylko z bytem stworzonym czy Bogiem. Byt ma swoją idealną jedność, najbardziej wyabstrahowaną, do której nasz umysł może się wznieść.²²

Za jednością pojęcia obiektywnego przemawia obok jedności pojęcia formalnego, trzeci korelatywny element bytu, jakim jest sama nazwa „byt”. Oznacza ona zdaniem Suareza również jedność, wyłączając przy tej okazji wszelkie zróżnicowanie. Byt więc rozpatrywany w porządku intencjonalnym stanowi jedno pojęcie obiektywne, uzależnione również w swej jedności od pojęcia formalnego i jedności nazwy odpowiadającej.²³

²⁰ Suarez, jw. n. 8, 10, 11. — Por.: Frick, jw. s. 8. — Manser, jw. 1929 nr 7, s. 15.

²¹ „Prima consequentia etiam est per se satis clara, tum quia omnia entia sub illa ratione et convenientia sunt cognoscibilia; tum etiam quia hac ratione aliae res, quae habent inter se convenientiam aliquam, sub ea concipiuntur unite et conjunctim, magis autem vel minus pro ratione majoris vel minoris convenientiae; tum denique quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi et in intellectu non deest virtus et efficacia ad hujusmodi conceptionis modum, nam est summe abstractivus, et praecisivus rationum omnium. Et hinc etiam facilis est secunda consequentia, quia, ut diximus, unitas conceptus objectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo. Ultima vero consequentia evidens est, praesuppositis aliis, quia si talis conceptus objectivus est possibilis, ille est transcendens, simplicissimus, et hoc modo primus omnium, quae sunt attributa conceptus entis. Item illa convenientia fundatur in actu essendi, qui est veluti formale in conceptu entis, unde etiam sumitur argumentum, quod, sicut conceptus objectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis”. Suarez, jw. n. 14. por.: Suarez, jw. n. 16. — Frick, jw. s. 5. n. — Martin, jw. s. 693. — Descogs, jw. ss. 148 nn. — Marc, jw. s. 20. — ks. J. Pasterski. Tomistyczna a suarezjańska definicja substancji. Studium porównawczo-krytyczne. Lublin 1948 (maszynopis) s. 112.

²² „Datur una ratio entis objectiva”. Suarez, jw. n. 8. — „Ens non significat substantiam et accidens immediate”. Suarez, jw. n. 9. — „Conceptus entis non includit genera omnia prima”. Suarez, jw. n. 12. — „Conceptus entis, etiam ut comparatur ad inferiora est praecisus ab illis”. Suarez, jw. n. 34. — „Aber in unserer begrifflichen Welt, in unserer Erkenntnis, „ex modo concipiendi nostro” (Suarez, D.M., II, 2,5), hat das Sein als solches einen absolut einheitlichen conceptus objectivus, der, von allen Seinsgattungen und Arten völlig absehend, und ohne Beziehung zu ihnen und ohne ein Aggregat aus ihnen zu sein unmittelbar sein eigenes Object — objectum adaequatum — hat, und das immer dasselbe bleibt, wenn das Sein mit dem, was unter ihm steht — Substanz, Akzidenz — verglichen wird. (Suarez, D.M., II, 1,11—14; II, 2,7—15, 22, 34)”. Manser, jw. 1929 nr 7, s. 15.

²³ Suarez, jw. s. 4, n. 8. — Por.: Marc, jw. 27. — Pasterski, jw. s. 46.

Jeśli chodzi o pojęcie obiektywne bytu w porządku ontycznym, a więc kiedy *in re ipsa existit*, to z natury swej nie różni się, ani nie jest oddzielony od swych podrzędników.²⁴ Porządek bowiem ontyczny obejmuje swym zakresem byty konkretne zróżnicowane. Nie ma tutaj jednego absolutnego pojęcia obiektywnego, które odnosiłoby się do tych konkretnych bytów, ale każdy byt, zarówno substancja jak i przypadłość, byt stworzony i niestworzony posiada swoje odrębne pojęcia, uwarunkowane zdeterminowaną i zróżnicowaną naturą bytu.²⁵ Suarez przedstawia więc podwójne pojęcie bytu: jedno w porządku intencjonalnym — ujęcie bytu doskonałe i jedno; drugie — w porządku ontycznym — pojęcie zróżnicowane. Według Suareza nie należy jednak tych dwóch porządków ujęcia bytu obiektywnego pojmować jako nawzajem sobie przeciwnych. Chodzi tu o jedno pojęcie tłumaczące całą rzeczywistość, ale w dwóch aspektach: w jedności i zróżnicowaniu.

Jak już zaznaczono, Suarez miał wyraźne powody do tego, aby wyróżnić drugi porządek przedmiotowego pojęcia bytu. Z jednej strony chodziło o uniknięcie jednoznaczności pojęcia bytu, a z drugiej o akceptację analogii bytowej. Samo jednak wyróżnienie drugiego porządku bytowego jest sztuczne i nie wskazuje, aby jego istotnym celem było utrzymanie analogii bytowej, a w konsekwencji i pluralizmu bytowego. Faktycznie porządek ten nie odgrywa żadnego znaczenia, jest zupełnie poza metafizyką (stąd też może zupełnie nieświadomie Frick nazywa go fizycznym). W przedmiocie metafizyki chodzi przecież wyłącznie o ... *conceptum objectivi entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae objectum*.²⁶

A więc pojęcie obiektywne ostatecznie jest związane tylko z porządkiem intencjonalnym. Porządek natomiast ontyczny, wraz z jego zróżnicowaniem mającym stanowić podstawę dla analogii bytowej zupełnie odpada. Dał też temu wyraz Suarez pośrednio podkreślając, że większe znaczenie ma dla niego jedność bytowa, niż analogia.²⁷ Mało, analogia nie znajduje tutaj zupełnie uzasadnienia.

²⁴ „... conceptum entis objectivum prout in re ipsa existit, non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus in quibus existit”. Suarez, jw. s. 3, n. 7.

²⁵ „... substantiam in re ipsa ex eodem esse ens, ex quo est substantia, et e converso, nimirum per suam intrinsecam naturam, et entitatem quam in re habet; et idem est, servata proportione, in accidente”. Suarez, jw. n. 15. — „...conceptus entis non solum a creaturis, sed etiam a Deo praescinditur: sed in Deo non distinguitur ex natura rei conceptus entis, ut sic, a conceptu talis entis, scilicet, increati vel infiniti; ergo neque in caeteris entibus”. Suarez, jw. n. 10.

²⁶ Suarez, jw. s. 1, n. 1.

²⁷ „... omnia, quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda”. Suarez, jw. s. 2, n. 36.

Tylko byt ujęty, jak wyraża się Descogs, jako „idea abstracta”,²⁸ byt oderwany od swoich desygnatów,²⁹ stanowi „najdoskonalszą oderwaną od wszelkiej rzeczywistości warstwę treściową”.³⁰ Takie właśnie rozumienie bytu jako absolutnej jedności treści, oderwanej od swoich podrzedników musi nosić miano pojęcia jednoznacznego.

Ono też stanowi przedmiot metafizyki u Suareza.³¹ Nie ma tutaj miejsca na teorię aktu i możliwości. Konsekwencje takiego ujęcia bytu mogą prowadzić do monizmu i panteizmu.³²

Na jednoznaczność pojęcia bytu u Suareza wskazuje nie tylko ograniczone ujęcie przedmiotu metafizyki sprowadzające się do najbardziej wyabstrahowanego i najprostszego pojęcia obiektywnego, ale również sama analiza treści tego pojęcia.³³ Suarez wyjaśniwszy rozróżnienie jakie zachodzi między pojęciem formalnym bytu, a pojęciem obiektywnym przedstawia z kolei drugie, w którym chodzi o aspektowe ujęcie bytu. *ens ut participium* i *ens ut nomen*.³⁴

Zdaniem Suareza słowo *ens* pochodzi od *sum*, tak jak *existens* od *existo* i w tym znaczeniu jako *participium* oznacza to, co aktualnie istnieje, a więc byt aktualnie istniejący. Niekiedy jednak *ens* ujęty jest jako *nomen* i wtedy oznacza istotę rzeczy, która posiada już lub może

²⁸ Descogs, jw. s. 142 nn.

²⁹ „... concepto del ente general no tiene adherencias con otros conceptos de entes más particulares. No incluye, por ejemplo, el concepto de substancia o accidente. Prescinde de ellos. Cuando algo y sólo algo, no veo in substancia ni accidente, ni nada en concreto”. Elorduy, jw. s. 404. — „C'est en termes clairs dire que l'idée d'être est une idée proprement universelle, comme le genre, l'espece, etc. ... En admettant la theorie de Suarez il foudrait logiquement conclure que l'idée d'être étant proprement universelle univoque”. Martin, jw. s. 694 n. — J. Santeler. Die Lehre von der Analogie des Seins. *Zeitschrift für Kath. Theologie*. 1893 nr 17, s. 681. — Manser, jw. — Kubina, jw. ss. 3, 11, 12, 49 nn.

³⁰ A. M. Krąpiec OP. Teoria analogii bytu. Lublin 1959 s. 332.

³¹ Martin, jw. s. 695. — Mahieu, jw. s. 107. — Garrigou-Lagrange, jw. ss. 361 n, 584, 586 n. — Manser, jw. — Marc, jw. 16. — Morabito, jw. s. 26. — Zaragüeta y Bengoechea. El Problema del ser en la metafísica de Suarez. *Boletín de la Universidad de Granada*. 1941 nr 62, s. 62. — Kubina, jw. ss. 3, 11 n., 45, 49, 56—60, 64—66. — M. Szafarkiewicz. Spór o wartość zasady ograniczania aktu przez możliwość. Lublin 1956 (maszynopis) ss. 4, 21. — A. M. Krąpiec OP. Realizm ludzkiego poznania. Poznań 1959 s. 361 n.

³² „Declarer au contraire que l'être en général est univoque, c'est se mettre dans l'impossibilité d'expliquer la multiplicité des êtres et se condamner au monisme, comme l'a remarqué S. Thomas à propos du Parménide, et comme on peut le redire à propos du Parménide moderne Spinoza”, Garrigou-Lagrange, jw. s. 361. — Por.: G. Saitta. La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti. Torino 1911 s. 135 n. (Saitta opowiadał się za pełnym panteizmem u Suareza. Dyskusja jaka wyłoniła się na ten temat między Saitta'ą a Guido Matiussi SI zawarta jest w *Riv. Fil. Neosc.* 1911 nr 3, ss. 135—235, 573—576).

³³ Por. Suarez, jw. s. 4, n. 1.

³⁴ Suarez, jw. n. 3. — Por.: Mahieu, jw. s. 93. — Santeler, jw. s. 23. — Marc, jw. ss. 25 nn. — Gilson, jw. s. 143. — J. Roig Gironella SI. La síntesis metafísica de Suarez. *Pensamiento* 1948, nr. 4, s. 190.

posiadać *esse*. Istota ta nie jest fikcyjną, ale prawdziwą i zdolną do aktualnego istnienia.³⁵

Podwójne ujęcie bytu w postaci *ut participium* i *ut nomen* — zdaniem Suareza nie ma na celu wyodrębnienia dwóch różnych racji bytu jednego wspólnego ujęcia bytu, ale oznacza pojęcie bytu mniej lub bardziej wyabstrahowane od istnienia, dzięki czemu bezpośrednio oznacza albo byt wyabstrahowany od aktualnego istnienia, albo też aktualnie istniejący. Byt bowiem jako *nomen* oznacza istotę realną, wyabstrahowaną od aktualnego istnienia. Nie oznacza to jednak, podkreśla Suarez, aby chodziło tu o zaprzeczenie istnienia, ale jedynie o odizolowanie go przez czynności abstrakcji. Byt natomiast ujęty jako *participium* oznacza sam byt realny, czyli posiadający realną istotę wraz z jej aktualnym istnieniem.³⁶

Suarez idzie jeszcze dalej. *Ens ut nomen* jest stopniowo coraz bardziej wysuwany na czoło nie tylko dlatego, że nie wyklucza istnienia,³⁷ ale jego zdaniem nie stoi na przeszkodzie, aby tego rodzaju byt obejmował swym zakresem zarówno byt w możności jak i byt w akcji. Przez *ens ut nomen* można ująć zarówno byt możliwy jak i byt aktualny. Ten ostatni jest zaś tym samym co *ens ut participium*.³⁸

Takie ujęcie bytu, typowo essencjalistyczne potwierdzone jest zarówno przez tradycję suarezjańską w osobach Fricka, Delmasa, Pescha, Monaco, Donata,³⁹ jak i szeregu współczesnych autorów.

Powyższe sformułowania odnoszące się do treści bytu, ze względu na związek jaki zachodzi między *ens ut participium* a *ens ut nomen* — wy-

³⁵ „.... sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem ejus consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potentiali distinguitur, quod est actu nihil”. ... „Si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum” Suarez, jw. n. 4 n. — por. Gilson, jw. s. 143.

³⁶ „Respondetur, ens secundum illam duplicem acceptionem non significare duplicem rationem entis, dividendum aliquam communem rationem, seu conceptum communem, sed significare conceptum entis, magis vel minus praecisum: ens enim in vi nominis sumptum significat id, habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam, seu negando sed praecisive tantum abstrahendo: ens vero ut participium est, significat ipsum ens reale, seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum.” Suarez, jw. n. 9. — Por. Manser, jw. 1930, nr 8, s. 361. — G. M. Manser OP. Die Realdistinctio bei Thomas von Aquin. (Interpretation von lectio 2, IV Metaphysicorum). *Divus Thomas (Fr.)*. 1931 nr 9, s. 451. — Gilson, jw. s. 144.

³⁷ Suarez, jw. n. 11.

³⁸ „Unde tandem intelligitur, ens praecise sumptum, ut in vi nominis significatur, proprie dividi posse in ens in actu, et ens in potentia, et ens in actu idem esse quod ens significatum per hanc vocem in vi participii sumptam,” Suarez jw. n. 12. Por.: Marc, jw: s. 27. n. — Gilson, jw. s. 144.

³⁹ Frick, jw. s. 34. — C. Delmas. *Ontologia. Metaphysica generalis*. 1886. s. 351. — T. Pesch *Institutiones Logicae et Ontologicae. Pars II Ontologia*, 1919. ss. 8—15. — M. Monaco. *Praelectiones metaphysicae generalis*. 1913. ss. 24, 27. — J. Donat *Ontologia*. 1921. s. 174.

magają wyjaśnienia dwóch zagadnień: różnicy między istnieniem a istotą bytu oraz funkcji istoty jaką spełnia ona w suarezjańskiej koncepcji bytu.

Suarez omawia kolejno trzy stanowiska, według których stosunek jaki zachodzi między istotą a istnieniem w bycie sprowadza się, stosownie do poszczególnych stanowisk, do różnicy: realnej, modalnej, myślniej.⁴⁰ Suarez wyjątkowo nie ukrywa, że autorem stanowiska opowiadającego się za realną różnicą między istotą a istnieniem w bycie jest św. Tomasz z Akwinu i że takie stanowisko zajmuje jego szkoła.⁴¹ Niestety, Suarez daleki był od właściwego zrozumienia sensu różnicy realnej. Okazuje się, że przejął koncepcję tomistyczną realnej różnicy między istotą a istnieniem w terminologicznej adaptacji Idziego Rzymianina, który interpretował ją jako różnicę zachodzącą między dwiema rzeczami.⁴²

Dyskusja jaką przeprowadza Suarez ze stanowiskiem tomistycznym, zdaniem Gilsona, jest z góry uplanowana w tym kierunku, aby różnicę realną tylko odrzucić.⁴³ Można powiedzieć, że dla Suareza przyjęcie realnej różnicy między istotą a istnieniem jest niemożliwe, nie tyle z racji, że zachodzi jego zdaniem przeciwstawienie dwóch rzeczy, ile z tej racji, że w jego koncepcji bytu realna różnica jest zupełnie niepotrzebna i dlatego też odrzuca ją.⁴⁴ Cały problem sprowadza się u niego do stwierdzenia, że istota pojęta jako byt aktualny *esse actualis essentiae*, nie traci istnienia. Istota w ujęciu Suareza, a więc istota aktualna zawiera w sobie

⁴⁰ Suarez, jw. XXXI s. 1, n. 3—13. — Por. C. Fabro. Una fonte antitomista della metafisica suareziana. *Divus Thomas (Piac.)* 1947 nr 3, ss. 57 nn. — J. Ituriz SI. Fuentes de la metafisica de Suarez. *Pensamiento* 1948, nr 4, s. 79.

⁴¹ „Prima est, existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae. Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui Thomistae”. Suarez, jw. n. 3.

⁴² „... existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae.” „... esse creaturae est res distincta ab essentia ejus, quia non potest una et eadem res esse, ...” „ergo est res distincta ab essentia, non enim potest eadem res in seipsa recipi”. Suarez, jw. n. 3 nn. — Manser, jw. s. 86, 361. — „Il fait presque toujours dans les termes adoptés par Gilles de Rome, c'est-à-dire qu'il interprete la distinction réelle comme de deux choses”. Gilson, jw. s. 145. — A. Inauen SI. Suarez-Widerlegung der skotischen Körperlichkeitsform. Innsbruck 1917, s. 129. — Krąpiec, jw. s. 55.

⁴³ Gilson, jw. ss. 145, 147 n.

⁴⁴ Por.: C. Gonzalez OP. Historia de la Filozofia. Madrid 1885. T. II, s. 541. T. III, s. 145. — Martin, jw. ss. 696, 819, 824. — Fr. R. Garrigou-Lagrange OP. La distinction réelle entre essence et existence et le principe d'identité. *Rev. des Sciences phil. et theol.* 1909, nr 3, s. 310. — N. del Prado OP. De veritate fundamentali philosophiae christianae. Friburgi Helv. 1911. s. 166 n., 197 n., 561. — Saitta, jw. s. 135 n. — P. Minges OFM. Suarez und Duns Scotus. *Phil. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.* 1919, nr 32, s. 336. — Ks. A. Zychliński. Św. Tomasz — Suarez. W: E. Hugon OP. Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne. Tłum. ks. A. Zychliński. Poznań 1925 s. 5. — P. Descoqs SI. Thomisme et Suarezisme. *Arch. de Phil.* 1926 nr 4, ss. 100, 105, 131 nn. — Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence, ss. 185, 362 n., 420, 585. — Mahieu, jw. ss. 91, 164, 168, 499. — Manser, Das Wesen des Thomismus. *Divus Thomas (Fr.)* 1930 nr 8, s. 86. — R. Garrigou-Lagrange OP. La distinction réelle et la refutation du pantheisme. *Rev. Thom.* 1938 nr 44, s. 710. —

esse essentiae, jest prawdziwym aktualnym bytem. Stąd też istota będąca w akcie poza przyczynami nie może się różnić realnie od istnienia.⁴⁵

Powyższe stanowisko zajęte w sprawie różnicy między istotą a istnieniem wskazuje dosyć wyraźnie na znaczenie istoty i rolę jaką ona będzie odgrywać w koncepcji bytu Suareza.

Na taki kierunek myślenia wskazuje zresztą sam Suarez, dla którego przedmiotem metafizyki jest *ens reale*.⁴⁶ Do tego jednak aby zrozumieć i wyjaśnić na czym polega racja bytu realnego, należy zrozumieć i wyjaśnić czym jest sama istota i czym jest istota realna.⁴⁷

Otóż jeśli chodzi o samą tylko istotę, to u Suareza stanowi ona pierwotne źródło i najbardziej wewnętrzną zasadę wszystkich działań i właściwości rzeczy.⁴⁸ Krótko mówiąc, to co rzeczy mają, właściwości, działania związane z nimi, posiada swój fundament w istocie. Istota realna natomiast, dzięki roli jaką odgrywa w bycie realnym, oznacza istotę pozbawioną wewnętrznych sprzeczności i co najważniejsze, zdolną samą z siebie do realnego istnienia.⁴⁹ Taka koncepcja istoty jasno wskazuje, zdaniem Gilsona, że te elementy, które służyły w doktrynie tomistycznej

A. Michel. Essence. W: Dictionnaire de Theologie Catholique. T. XV. Paris 1939. col. 846. — Morabito, jw. s. 28. — B. Jansen SI. Der Konservatismus in den „Disputationes Metaphysicae” von Suarez. *Gregorianum*, 1940 nr 21 s. 458; Die Wesenart der Metaphysik des Suarez. *Scholastik (Eupen)*, 1940 nr 15 ss. 166, 179. — Zaragüeta y Bengoechea, jw. s. 78. — R. Ceñal. Alejandro de Alejandria: su influjo en la metafisica de Suarez. *Pensamiento* 1948 nr 4 ss. 18, 22. — Girolla, jw. s. 205. — G. Picard SI Le Thomisme de Suarez. *Arch. de Phil.* 1949 nr 4 s. 144.

⁴⁵ „... essentiam actualem ut sic etiamsi in suo intrinseco et formali esse includat esse existentiae...” „Dicendum tamen est, essentiam realem et actualem posse quidem naturaliter postulare modum subsistendi, vel inhaerendi, ut sit; hunc tamen modum seu terminum ulteriorem non esse existentiam ipsius essentiae, nec posse praeter hos modos aut terminos excogitari alium qui et sit distinctus ex natura rei ab essentia actuali, et sit vera existentia ejus.” Suarez, jw. XXXI, s. 5, n. 3 n. — Gilson, jw. s. 147.

⁴⁶ „Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum huius scientiae”. Suarez, jw. I, s. 1, n. 26. Por.: Gilson, jw. s. 144. — J. G. Baena. Fundamentos metafisicos de la potencia obdencial en Suarez. *Medellin* 1917 s. 30.

⁴⁷ „... ideo non potest satis explicari in quo consistat ratio entis realis, nisi intelligatur in quo consistat essentia realis.” Suarez, jw. II, nr 4, n. 6. — Por. Baena, jw. s. 31.

⁴⁸ „Primo modo, dicimus essentiam rei esse id, quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur natura uniuscujusque rei”. Suarez, jw. — Por.: Gilson, jw. s. 144. — M. Solana. El Principio y la causa según Suarez. *Revista de Fil.* 1950 nr 9 s. 261. — Baena, jw. s. 31.

⁴⁹ „Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem, aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse, quae in esse nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum. Posteriori modo... solum dicere possumus essentiam realem, eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere.” Suarez, jw. n. 7. — „Tenemos, pues, que para Suarez esencia real es aquella que es apta ser o existir realmente. Luego

do zaakcentowania roli istnienia, posłużyły Suarezowi do zessencjalizowania koncepcji bytu.⁵⁰

Zanim Suarez jeszcze zaczął omawiać doktrynę o różnicy między istotą a istnieniem, zanim jeszcze powziął decyzję jej odrzucenia stał już na stanowisku pełnej unifikacji bytu w porządku istotowym, by tym sposobem uwypuklić doskonałość jego treści; niestety jedność jej okazuje się skrajnie jednoznaczna. Istnienie natomiast nie tylko, że nie zostało umiejscowione we właściwym miejscu, ale w ogóle usunięte.

Ens — więc *-reale*, adekwatny przedmiot metafizyki, to wyłącznie *ens ut nomen*, którego racją jest istota zdolna do aktualnego istnienia.⁵¹ Ujęcie bytu sprowadza się dla Suareza do ujęcia istoty.⁵²

Powyzszy wniosek znajduje swoje dodatkowe potwierdzenie w suarezjańskiej teorii partycypacji tak ujętego bytu. Teoria ta dotyczy ogólnej relacji jaka zachodzi między pierwszą przyczyną sprawczą, a bytami podlegającymi jej działaniu, co ma miejsce w stwarzaniu.

Wśród wielu podziałów bytu na czołowe miejsce wysuwa się u Suareza podział bytu na *ens per essentiam* i *ens per participationem*.⁵³ *Ens per essentiam*, określany jest przez Suareza jako byt, który „przez się i mocą swojej istoty zasadniczo posiada *esse* nieprzyjęte, ani niepartycypowane od czego innego”. Byt natomiast określany przez Suareza jako *ens per participationem* jest bytem, który posiada *esse*, ale tylko jako udzielone i partycypowane od czegoś.⁵⁴

tener una cosa esencia real es poseer aptitud para ser o existir realmente. Luego la proposición que se establece como primer principio intrínseco y a priori de la Metafísica: „ens reale est habens essentiam realem” equivale a esta otra: el ente real tiene aptitud para ser o existir realmente.” Solana, jw. s. 262.

⁵⁰ Gilson, jw. ss. 150, 153.

⁵¹ „Tal es el contenido de la razón del ser, lo que „ens” dice un sentido nominal ...” J. Iturioz SI. Estudios sobre la metafísica de Francisco Suarez. Madrid 1949. s. 240. — Por.: Solana, jw. s. 261. — Baena, jw. s. 33.

⁵² „Das Sein ist ein wesentliches Prädikat aller sowohl der wirklichen als der möglichen Dinge”, „Ens praedicatur essentiale,” Suarez, D. M., II, 4.” Limborg. Die Analogie des Seinsbegriffes. Zeitschrift für kath. Theol. 1893 nr 17 s. 677. — „Dire qu'une essence est un être actuel digne de ce titre (verum actuale ens), c'est dire équivalentement qu'elle existe. Ainsi, Suarez commence par se représenter tout être fini donné comme une essence pleinement actualisée en tant que telle et ceci fait, il se demande avec surprise ce que pourrait bien ajouter à une essence ainsi conçue l'existence qu'on veut encore lui attribuer”. Gilson, jw. s. 147. Por. F. Klimke TJ. Historia Filozofii. Tłum. ks. Fr. Zbroja. Kraków 1929. T. I, s. 314. — R. Martinez del Campo. Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et de concursu. Mexici 1944 s. 16. — Solana, jw. s. 261. — Krąpiec, Struktura bytu. s. 33.

⁵³ Suarez, jw. XXVIII, s. 1, nr. 13.

⁵⁴ „... ens per essentiam illud dicitur, quod per sese, et ex vi suae essentiae essentialiter habet esse non receptum nec participatum ab alio; ens autem per participationem e contrario dicitur illud, quod non habet esse nisi communicatum et participatum ab alio.” — Suarez, jw. — Por.: Morabito, jw. s. 38 n. — J. Hellin. Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suarez. Pensamiento 1948 nr 4 s. 139.

Nie trudno jest stwierdzić, że powyższy podział odnosi się z jednej strony do bytu Boga, a z drugiej do bytu określanego klasycznie jako zmienny czy skończony.⁵⁵

Ens per essentiam, Bóg — byt jedyny, wymaga, aby jego *esse existentiae* pochodziło z jego istoty, gdyż na niej opiera się jego wewnętrzna konieczność bytowania. Tego rodzaju byt, jako pełny doskonałości, nieskończony, jest zdolny do najpotężniejszych działań i z tej racji może udzielić innym bytom *esse*, przez co właśnie one w Nim partycypują.⁵⁶

Powyższy podział odpowiada innemu podziałowi, którego człony zasadniczo swoim zakresem odpowiadają pierwszemu. Zresztą okaże się, że Suarez używa pojęć wchodzących w skład jednego i drugiego podziału zamiennie. Podział ten dotyczy wyodrębnienia wśród bytów, bytu niestworzonego i bytu stworzonego.⁵⁷ Z podziałem tym wiąże się ostatecznie możliwość pełnego ujęcia zagadnienia partycypacji, ponieważ Suarez dochodzi do niego poprzez pojęcie stwarzania i zależności.

Powstaje jednak pytanie, jakie jest ostateczne kryterium podziału na byt *per essentiam* i byt *per participationem*, na *increatedum* i *creatum*? Pytanie to jest bardzo istotne, gdyż Suarez odrzuca tomistyczne kryterium zróżnicowania bytu w postaci realnej różnicy między istotą a istnieniem w bytach stworzonych, co w rezultacie, z braku innego kryterium zróżnicowania bytowego, pociągnęłoby za sobą identyfikację bytu stworzonego z bytem niestworzonym, ponieważ ich wewnętrzna treść by się wcale nie różniła między sobą.⁵⁸

Okazuje się jednak, że Suarez będąc konsekwentny wobec odrzucenia realnej różnicy ostatecznie sprowadza omawiane kryterium do zależności (*dependentia*), jaka zachodzi między bytem *per participationem* od bytu *per essentiam*, *creatum* od *increatedum*. To jest jego zdaniem pierwszorzędna racja wyróżniająca byt względny od bytu absolutnego.⁵⁹

⁵⁵ Suarez, jw. n. 1 nn.

⁵⁶ Suarez, jw. XXIX, s. 3, n. 11, 19; XXX, s. 2, n. 20; De Deo Uno, L. 2, c. 1, n. 6; L. 1 c. 8 n. 3. n. — K. Werner. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg 1861. T. II, s. 9. — Zaragüeta y Bengoechea, jw. s. 179. — Hellin, jw. s. 139. — Baena, jw. s. 47.

⁵⁷ Suarez, D. M. XXVIII, s. 1, n. 14. — Por. Werner, jw. s. 3.

⁵⁸ „Para Suarez, no es la distincion real entre la esencia y la existencia el primer predicado que hace distinguir el ser finito del infinito...” Baena, jw. s. 48. — Por. J. J. Alcora. Problematica del tema de la creation en Suarez. *Pensamiento*, 1948 nr 4 ss. 320 nn.

⁵⁹ „... ens creatum, quatenus tale est, essentialiter includere dependentiam a primo et increato ente. Quia haec est prima ratio distinguens ens creatum ab increato.” Suarez, jw. XXXI, s. 14, n. 2. — „El primer predicado, que distingue la criatura del Creador, es el ser por participación o por dependencia absoluta de Dios en cuanto a su actualidad. La criatura no es primero un ser y después una cosa dependiente de Dios, sino que toda ella es una dependencia de Dios, porque no tiene más realidad que ser imitación de la divina esencia y emanación posible de su poder activo. Cualquiera otro predicado que se asigne a la criatura es posterior a éste, porque supondrá la dependencia a la imitación posible de la divina esencia.” Hellin, jw. s. 141.

Chodzi tu o związek, jaki występuje między terminem *ad quem* — bytem stworzonym, a terminem *a quo* — bytem niestworzonym. Ścisły związek, jaki zachodzi między stworzeniem a Stworzycielem przejawiający się w stworzeniu, sprowadza się więc ostatecznie do zależności między nimi.⁶⁰ „Stworzenie bowiem — zdaniem Suareza — jest pierwszą emanacją od czegoś różnego wraz z zależnością od niego samego i stąd wspólne wszystkim bytom”.⁶¹ To, co posiada *esse* bez stworzenia, z konieczności posiada *esse* niezależne, a które należy do bytu *per essentiam*.⁶²

Powyższe stanowisko zajęte przez Suareza sugeruje, że między zależnością, a tym że coś jest stworzone, nie ma różnicy. Suarez spieszy jednak z wyjaśnieniem, które w tym wypadku nosi charakter wyraźnego zastrzeżenia. Brak bowiem jego pozwalałby dopatrywać się tu wyraźnych przesłanek panteizmu. Suarez jednak pisze: „zależność stworzenia od Stworzyciela nie zawsze stanowi to samo, co stworzenie, które jest kresem tej zależności, lecz jest czymś w stworzeniu samym, rzeczowo różnym od niego samego”.⁶³ A więc zależność jaka zachodzi między bytem stworzonym a bytem niestworzonym nie utożsamia się z procesem stwarzania, ale stanowi jego skutek. Związek jaki zachodzi między bytem stworzonym a Stworzycielem przejawiający się w stwarzaniu, którego rezultatem jest zależność, nie stanowi wobec tego jakiejś zewnętrznej relacji, ale przeciwnie, tkwi w samym bycie. „Zależność stworzenia od Boga — powiada Suarez — stanowi coś realnie i wewnętrznie istniejącego w stworzeniu”.⁶⁴

Z faktu zależności bytu stworzonego od niestworzonego wyprowadza Suarez swą teorię partycypacji bytu. „Każdy tego rodzaju byt jest bytem przez partycypację; a więc zasadniczo zależy od tego, dzięki czemu partycypuje w racji bytu”.⁶⁵ Istota partycypacji u Suareza opiera się na

⁶⁰ „... creaturam esse ens essentialiter pendens a Deo, quia nimirum est ens talis naturae et essentiae, ut sine aliqua dependentia a Deo existere non possit. Et hic sensus est verissimus, probaturque optime ex natura entis participati.” Suarez, jw. XX, s. 4, n. 32. — „El ser creado tiene el ser recibido de otro; es incluso constitutivamente pura recepción y lo es su entidad entera, de suerte que en todo lo que atane a su ser es dependiente del Ser primero e independiente de todo otro ser”. Alcorta, jw. s. 332.

⁶¹ „... tamen creatio est prima emanatio ab alio cum dependentia ab illo, et generalis aliquo modo omnibus entibus, ...” Suarez, jw. XXVIII, s. 1, n. 14. „... dependentia autem nihil aliud est, quam passiva emanatio seu creatio”. Suarez, jw. XX, s. 4, n. 11.

⁶² Suarez, jw. XXVIII, s. 1, n. 14.

⁶³ „Dico secundo: haec dependentia creaturae a creatore non est omnino idem quod creatura, quae est terminus illius dependentiae seu creationis, sed est aliquid in ipsa, a parte rei distinctum ab ipsa.” Suarez, jw. XX, s. 4, nr. 15.

⁶⁴ Suarez, jw.

⁶⁵ „... omne ens hujusmodi est ens per participationem, ergo essentialiter pendet ab eo a quo rationem entis participat”. Suarez, jw. XXXI, s. 14, n. 2. — Suarez, jw. XXX, s. 2, n. 16. — „La dependentia esencial del ser creado respecto de Dios pende directamente de la participación. ... Puesto que todo ser creado es

zależności bytu stworzonego od niestworzonego. Byt bowiem stworzony poprzez stworzenie jest w swym istnieniu zależny od Boga.

Partycypacja u Suareza ma spełnić dwa zasadnicze zadania. Z jednej strony ma tłumaczyć i uzasadniać stworzenie i byt stworzony; z drugiej strony ma być racją wyodrębniającą Boga od stworzenia. W wyniku jednak tak pojętej zależności, suarezjańska teoria partycypacji jest w rzeczywistości — co mocno akcentuje del Prado — czymś „konsekwentnym i koniecznie wynikającym z samej natury bytu stworzonego”.⁶⁶ Zachodzi tu wyraźnie błędne koło. Racja uzasadniająca partycypację bytu stworzonego stanowi przecież rezultat tego, czego miała stanowić główne uzasadnienie. A więc zależność, która ma tkwić w bycie stworzonym i stanowić uzasadnienie jego partycypacji w stosunku do Boga, jest w takim układzie skutkiem stworzenia bytu.⁶⁷

Suarezjańska teoria partycypacji mocno się różni od ujęcia partycypacji bytu u św. Tomasza z Akwinu, u którego racja powodująca różnicowanie między Bogiem a innymi bytami jest wewnętrzna, tkwi w nich samych. Polega ona na tym, że byty stworzone złożone są z istoty i istnienia, między którymi zachodzi realna różnica. Tej właśnie różnicy, stanowiącej podstawę przygodności bytu stworzonego brak właśnie w Bogu, w bycie niestworzonym.

Wszystko wskazuje, że przedmiot suarezjańskiej metafizyki „byt jako byt realny”, ujęty jest jednoznacznie i w porządku esencjalnym. Suarez bowiem przyjmuje kierunek uważający istoty bytu przygodnego za wykończone same w sobie i posiadające z tego tytułu istnienie, i dlatego też byt może być u niego dokładnie zdefiniowany w porządku substancjalnym. Istota tłumaczy wszystko. Całe bogactwo mieści się w istocie.

Jednoznaczność pojęcia bytu pociąga za sobą konsekwentnie absolutną jedność bytu, co związane jest z negacją wszelkiego, nawet proporcjonalnego złożenia bytowego, czy to z istoty — istnienia, czy z aktu — możliwości. Takie postawienie sprawy doprowadziło w ostateczności do podporządkowania całego systemu metafizyki suarezjańskiej monizmowi.

Pojęcie bowiem bytu posiadającego wspólną jednoznaczną treść, jaka się w nim wyraża, może się odnosić w równym stopniu do wszystkich jego desygnatów, obojętnie czy to będzie byt przygodny, czy też absolutny. Tego rodzaju sytuacja znajduje swoje potwierdzenie w fakcie akceptacji niezłożoności bytu. Suarez zaprzeczając realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie stworzonym, doprowadza do tego, że jego koncepcja bytu stworzonego nie różni się od koncepcji bytu niestworzo-

participado, es dependiente de la causa increada que le da el ser.” Alcorta, jw. s. 331.

⁶⁶ Prado, jw. s. 178.

⁶⁷ Prado, jw. ss. 178 n.

nego — Boga, którego cechuje tożsamość istoty i istnienia. Ostatecznie suarezjańska koncepcja bytu doprowadziła do zbliżenia bytu stworzonego i absolutnego.

Nie jest to ostateczny wniosek jaki nasuwa się na podstawie założeń suarezjańskich. Byt jako byt, rozważany przez Suareza w aspekcie essentialnym, w aspekcie wyłącznej treści *sub abstractissima et communissima ratione entis*, z racji swej doskonałej jedności sprawia, że ma się do czynienia z bytem w sobie zupełnie zrozumiałym, że nie tylko uniemożliwia wszelkie szukanie jego tłumaczeń, ale przede wszystkim nie wymaga już żadnego uzasadnienia czy tłumaczenia bytu, przejawiającego się w teorii przyczynowości.

NAUKOWE PODSTAWY PEDAGOGIKI KS. W. GADOWSKIEGO

Rozwój nauk w XIX wieku począł użyźniać także pedagogikę, dzieląc się z nią doświadczeniami, głównie z dziedziny psychologii, biologii, socjologii i nauk o kulturze. W związku z nimi także struktury psychiczne i duchowe, jak indywidualność, charakter i osobowość wychowanka nabrały specjalnego znaczenia w problematyce wychowawczej.

Ożywiony ruch pedagogiki świeckiej, związany z takimi nazwiskami jak: J. F. Herbart (1176—1841), H. Spencer (1820—1903), G. Kerschensteiner (1854—1932), P. Natorp (1854—1924), P. Barth (1858—1922) i E. Meumann (1862—1915), udzielił się także pedagogice katolickiej, głównie w Niemczech i w Austrii.

Psychologia wprowadzona do pedagogiki przez Herbartą, znalazła zastosowanie także w katechetyce, w jej części dydaktycznej, dając początek tzw. metodzie monachijskiej, której twórcami byli: S. Stieglitz i A. Weber, niemieccy duchowni katolicy.

Najwięcej jednak wpłynął na rozwój pedagogiki katolickiej czołowy przedstawiciel tego ruchu, filozof i socjolog prof. O. Willmann (1839—1920), głównie przez swoje dzieło: „Didaktik als Bildungslehre, nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung dargestellt” (1882) oraz F. W. Foerster (ur. 1869 r.), protestant, ale bliski Kościołowi katolickiemu przez swoje zapatrywania światopoglądowe i wychowawcze zawarte w jego znakomitych dziełach pedagogicznych,¹ w których dał się poznać jako teoretyk wychowania religijno-moralnego i społeczno-kulturalnego w oparciu o charakter moralny.

W nurty tego ruchu, zmierzającego do unowocześnienia i unaukowania pedagogiki katolickiej włączył się Ks. Walenty Gadowski (1861—1956) profesor seminarium duchownego i katecheta seminarium nauczycielskiego w Tarnowie, stając się twórcą nowoczesnej pedagogiki katolickiej w Polsce.

Hasłem dla jego twórczości były słowa św. Pawła: *omnia probate et*

¹ F. W. Foerster: *Schule und Charakter* (1905). *Tenze: Autorität und Freiheit* (1910). *Tenze: Erziehung und Selbsterziehung* (1917). *Tenze: Religion und Charakterbildung* (1925). I inne.

quod bonum est tenete (1 Tes. 5,21). Łączył Ks. Gadowski w swej pedagogice „doświadczenia wieków”² z nowoczesnymi zdobyczami wiedzy pedagogicznej, których dostarczyły takie dyscypliny jak: psychologia, socjologia i nauka o kulturze, służące za podstawy nowoczesnej, naukowej teorii wychowania.

Był więc Ks. Gadowski syntetykiem na polu wychowania. Tak go też określił ks. prof. J. Dajczak, pisząc o nim: „punktem wyjścia jego pracy katechetycznej... jest synteza pedagogiki tradycyjnej z dobrymi i pożytecznymi wartościami pedagogiki współczesnej”.³

Synteza zaś jest charakterystyczną cechą współczesnej pedagogiki katolickiej, jak o tym pisze S. Kunowski: „współczesna pedagogika katolicka musi mieć charakter nauki syntetycznej i stosowanej, ponieważ potrzebuje pomocy ze strony nauk katolickich, jak rozwijającej się teologii, filozofii, historii Kościoła, wymaga kontaktu z bogacącymi się formami życia i kultury, wychowania chrześcijańskiego, katechetyki, duszpasterstwa, liturgii, sztuki i literatury katolickiej, jak też nie może pozostawać poza obrębem prawdziwego postępu w naukach świeckich pedagogiki, dydaktyki, filozofii wychowania, nauki o kierunkach pedagogicznych, psychologii, socjologii czy biologii wychowawczej”.⁴

W tym syntetycznym ujęciu pedagogiki Ks. W. Gadowskiego, gdy chodzi o nauki świeckie, na pierwszy plan występuje psychologia, będąca podstawą metody nauczania i procesów wychowania, jak też i metodycznego opracowania podręczników i planów nauczania. „Całość pracy pedagogicznej Ks. Gadowskiego — pisze Ks. prof. Dajczak — wyróżniła się szczególnie w metodyce nauki religii, opartej na podstawach psychologicznych”.⁵

Prócz psychologii podkreślał Ks. Gadowski „potrzebę znajomości środowiska, w którym wzrasta wychowanek, a więc i znajomości zasad socjologii”⁶ ze strony wychowawcy oraz znajomości procesu kulturyzacji, gdyż zdaniem jego „wychowanie ma być kulturalne, t. j. zaprawiać wcześniej do zachowania się kulturalnego”.⁷ Zagadnienie bowiem wychowania społecznego i kulturalnego nabrało wówczas szczególnego znaczenia, zwłaszcza kiedy wspomniany już wyżej O. Willmann w swoim dziele: „*Didaktik als Bildungslehre*” główną rolę w wychowaniu wyznaczył kulturze, wartościom kulturalnym i procesom społecznym, jako wartościom

² Ks. W. Gadowski: *Pedagogia samobójstw a studia katechetyczne. Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski* 9 (1905) 586.

³ Ks. J. Dajczak: Ks. W. Gadowski jako pedagog. *Homo Dei* 1951 nr 5—6 s. 617.

⁴ S. Kunowski: O potrzebie naukowego wyodrębnienia współczesnej pedagogiki katolickiej. *Katecheta* 4 (1958) 295.

⁵ Ks. J. Dajczak, jw. s. 620.

⁶ Ks. W. Gadowski: Krytyka metody egzegetycznej. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 11 (1907) 531.

⁷ Tenże: *Kazania o wychowaniu chrześcijańskim*. Kielce 1932 s. 5.

duchowym, które tworzą społeczny porządek ludzki i duchową osobowość człowieka.

Ks. W. Gadowski żywo odczuwał potrzebę wychowania społecznego, w którym widział także wychowanie moralne oraz potrzebę wychowania kulturalnego, opartego przede wszystkim na kulturze chrześcijańskiej, w związku z czym odsłoniła się też potrzeba kształcenia charakteru moralnego i chrześcijańskiej osobowości wychowanka.

Ubierając pedagogikę „w szatę naukową,”⁸ czyli biorąc dla niej jako podstawy wyżej wymienione dyscypliny wraz z filozofią chrześcijańską i teologią, określił Ks. Gadowski na nich nie tylko metodę, ale i cele wychowania i środki do ich osiągnięcia.

Wśród celów wyróżnił Ks. Gadowski cztery: cel osobisty, którym jest zbawienie człowieka, a więc i jego szczęście ostateczne — cel społeczny, czyli uspołecznienie wychowanka — cel kulturalny oraz cel formalny. Owocem tego ostatniego „ma być człowiek pod każdym względem udoskonalony, czyli pełny człowiek”,⁹ a więc i pełna jego osobowość.

Twórczość swoją ujawnił Ks. Gadowski na kartkach różnych czasopism katolickich, głównie zaś w założonym (1897) i redagowanym przez siebie Dwutygodniku Katechetycznym i Duszpasterskim oraz na zjazdach i kursach katechetycznych, w kraju i za granicą. Główną troską jego twórczego wysiłku było: „ulepszyć wychowanie i katechezę”.¹⁰ Jedno i drugie niedomagało w Galicji i w dobie pojózefińskiej, w której z jednej strony pokutował duch służalczej wierności dla cesarza i obojętności religijnej, zwłaszcza wśród inteligencji, z drugiej — brak przygotowania zawodowego ze strony katechetów i brak odpowiednich podręczników. Trzeba więc było budzić sumienie wychowawców i przekonywać o konieczności potrzeby wychowania w oparciu o naukowe podstawy i o wielkie tradycje wychowawcze oraz przygotować podręczniki odpowiadające, nie tylko religijnemu, ale i naukowemu duchowi czasu.

Pedagogika Ks. Gadowskiego, oparta na podstawach naukowych, jak to zobaczymy, spełniła te postulaty, rozbudzając ducha wychowawczego nie tylko w Galicji, ale i w pozostałych zaborach, wnosząc trwałe dorobek do katolickiej myśli wychowawczej.

⁸ Tenże: *Profesorowie teologii na uniwersytetach. Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 10 (1906) 490.

⁹ Tenże: *O wychowaniu chrześcijańskim. Autograf.* Bochnia 1952.

¹⁰ Tenże: *Pedagogia samobójstw*, jw. s. 588.

I. NAUKOWE PODSTAWY WYCHOWANIA.

NAUKI FILOZOFICZNE.

„Kto mylnie pojmował cel człowieka lub naturę wychowania, — pisze Ks. Gadowski — mylny wysnuje system wychowania moralnego”.¹¹

Ks. Gadowski, jak to daje się zauważyć z jego wypowiedzi, wyznawał filozofię św. Tomasza z Akwinu, przeobrażającą się pod wpływem pozytywizmu w XIX wieku w „neotomizm lowański”, którego głównym przedstawicielem był D. J. Mercier. Charakterystyczną cechą tego kierunku filozoficznego była tendencja do „asymilacji z tomizmem różnych systemów filozofii, problemów, czy metod naukowych”¹² pisze M. Gogacz. „W czasie Merciera to asymilowanie i uogólnianie dotyczyło właśnie nauk przyrodniczych”.¹³ Dzięki temu kierunkowi mógł więc pisać Ks. Gadowski, że „znajomość duszy ludzkiej, widniejącej w filozofii św. Tomasza z Akwinu musi być uzupełniona przez najnowsze badania psychofizyczne Merciera i innych neoscholastyków”.¹⁴

Neotomizm służył więc Ks. Gadowskiemu do poznania natury ludzkiej, celu człowieka i wysnucia zeń celów wychowania oraz urabiania światopoglądu.

Każde bowiem wychowanie w dziejach ludzkich, o ile było planowe i celowe, szukało swych celów i uzasadnienia dla nich w filozofii. W zależności od niej układa wychowanie, wyznacza mu odpowiednie cele zarówno idealista czy spirytualista jak i materialista. Każdy bowiem system wychowawczy stawia zawsze dwa zasadnicze pytania, na które odpowiada filozofia, a mianowicie: czym człowiek jest, co stanowi jego istotę, jaki jest jego cel oraz czym jest świat, w którym on żyje, jaka jest istota świata. Stosownie do otrzymanych odpowiedzi ze strony filozofii wspomaganey wynikami nauk układa on plan wychowania i urabia światopogląd wychowanka.

Ale światopogląd, czyli logicznie i systematycznie ujęta całość wyobrażeń, pojęć i sądów o wszechświecie i życiu, o jego obowiązkach, wartościach i ideałach, czyli „cała wiedza ucznia i wszystkie jego stosunki życiowe”¹⁵ — jak poucza Ks. Gadowski — jest zagadnieniem obchodzącym nie tylko wychowawcę, lecz także i samego wychowanka. Jeśli dany światopogląd, dane przekonania o świecie i życiu mają się stać przekonaniem wychowanka, to on też musi szukać dlań uzasadnienia w filozofii.

¹¹ Tenże: Zasady wychowania moralnego. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 7 (1903) 54.

¹² M. Gogacz: Współczesne interpretacje tomizmu. *Znak* 113 (1963) 1340.

¹³ Tamże.

¹⁴ Ks. W. Gadowski: *Pedagogika samobójstw*, jw. s. 587.

¹⁵ Tenże: *Wspomnienia katechety*. Autograf. Bochnia 1950 s. 53.

Staje się ona więc wspólną podstawą tak dla jego wychowawcy jak i dla niego samego.

Wychowanie chrześcijańskie, a z nim i pedagogika chrześcijańska uzależnia cele wychowania od celu człowieka, od jego celu ostatecznego. Tym celem obiektywnym, przedmiotowym jest Dobro Najwyższe, czyli Bóg,¹⁶ — zaś celem subiektywnym, podmiotowym jest „zdobycie szczęścia wiecznego przez posiadanie Boga na wieki”.¹⁷ Poznanie więc najwyższego celu człowieka, jaki odkrywa przed nami „znajomość duszy ludzkiej widniejącej w filozofii św. Tomasza z Akwinu,¹⁸ prowadzi także do poznania celów wychowania. W związku więc z poznanym celem człowieka, z celem ostatecznym, można wprowadzać i układać hierarchicznie niższe cele wychowania, mając przed oczyma ów cel najwyższy, którym jest „zespoleenie duszy wychowanka z najwyższym dobrem — Bogiem”,¹⁹ a tu na ziemi przez łaskę. Najwyższy więc cel wychowania, podobnie jak i najwyższy cel człowieka, jest nadprzyrodzony, a więc i wychowanie winno się dostosować do tego celu, czyli być nie tylko przyrodzone, ale i nadprzyrodzone. „Pedagogika chrześcijańska — pisze Ks. Gadowski — wychowuje dla ziemi i nieba”²⁰ Stanowi więc ono jednolitą całość, i tylko teoretycznie, ale nie w praktyce, może być w nim oddzielone wychowanie przyrodzone i nadprzyrodzone.

Temu to najwyższemu celowi wychowania mają być podporządkowane, jak to dalej zobaczymy, cele niższe, drugorzędne. Filozofia więc teoretyczna wraz z filozofią praktyczną, czyli etyką, ukazując najwyższy cel człowieka, równocześnie wskazują nań jako na najwyższą i „nieomylną normę”²¹ postępowania, a więc i wychowania człowieka. Z tego źródła pedagogika chrześcijańska czerpie sens dla życia ludzkiego, a więc także i sens oraz orientację dla samego wychowania wraz z orientacją światopoglądową. Światopogląd wchodzący w całość struktury wychowania, opiera się w swych ostatecznych założeniach na filozofii i jako taki staje się znowu motywem postępowania, czyli wchodzi w świat wartości moralnych. Można więc powiedzieć, że zarówno strona teoretyczna wychowania jak i praktyczna uzależniona jest od filozofii, do której zwraca się tak wychowawca, jak i sam wychowanek, szukając sensu i rozwiązań dla najwyższych zagadnień, jakimi są: pochodzenie świata, życia na ziemi, początek człowieka, jego zadanie i przeznaczenie oraz potrzeba doskonalenia siebie, a więc prowadzenia swojej osobowości ku szczytom najwyż-

¹⁶ S. Thomae Aquinatis: Summa Theologica. 1—2, kw. 2, a. 3.

¹⁷ Ks. W. Gadowski: Zasady wychowania moralnego, jw. s. 54.

¹⁸ Tenże: Pedagogia samobójstw, jw. s. 587.

¹⁹ Pius XI: Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży. Tłum.: Ks. bp M. Klepacz. Kielce 1947 s. 26.

²⁰ Ks. W. Gadowski: Pedagogia samobójstw, jw. s. 585.

²¹ Tenże: Podręcznik psychologii wychowawczej. Wyd. 1. Tarnów 1926 s. 115.

szych wartości, mieszczących się w Bogu, jako idea „najwyższej Prawdy, najwyzszego Piękną i najwyzszego Dobra”.²²

NAUKI PSYCHOLOGICZNE.

Nie może być prawdziwego wychowania, a więc i pedagogiki naukowej bez znajomości psychologicznej. Znajomość więc „duszy ludzkiej widniejącej w filozofii św. Tomasza z Akwinu — musi być uzupełniona przez najnowsze badania psychofizyczne Merciera i innych neoscholastyków”.²³ — pisze Ks. Gadowski.

Ale zarówno Mercier²⁴ jak i inni neoscholastycy brali pod uwagę zdobycze wielkich badaczy na polu psychologii w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku, uzupełniając filozofię św. Tomasza zdobyczami nauk empirycznych.

Psychologia była pierwszą dyscypliną, która rozpoczęła unaukować pedagogikę drogą wykrywania praw, najpierw na polu zjawisk psychicznych, a potem także na polu wychowawczym — przez obserwację i eksperyment.

Początek dał J. F. Herbart (1776—1841) wprowadzając oficjalnie jako nauki pomocnicze: psychologię wraz z etyką do pedagogiki. „Pedagogika — mówi on jako nauka zależy od praktycznej filozofii i psychologii. Pierwsza wskazuje cel kształcenia, druga zaś drogę, środki i przeszkody”.²⁵

Wprawdzie psychologia jego oparta na wyobrażeniach miała raczej charakter spekulatywny i okazała się niewystarczająca. W każdym bądź razie wprowadzenie jej do pedagogiki, wyznaczenie dla niej odpowiedniej roli, usiłowanie skierowania jej na drogę „poszukiwań przyrodniczych” i „użycia rachunku”²⁶ w jej badaniach stało się faktem nieodwracalnym.

Psychologia rozpoczęła wielki i zwycięski pochód naprzód, obejmując swymi badaniami różne zjawiska psychiki dziecka i ludzi dorosłych, posługując się przy tym metodami naukowymi, takimi jak: obserwacja — doświadczenie — eksperyment, dostarczyła wielu i ważnych spostrzeżeń dla pedagogiki.

²² Tamże s. 13.

²³ Tenże: *Pedagogia samobójstw*, jw. s. 587.

²⁴ D. J. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Ed. 3. Louvain—Paris 1925.

²⁵ J. F. Herbart: *Wykłady pedagogiczne w zarysie*. Przeł.: dr J. Jakóbiec. Warszawa 1937 s. 3.

²⁶ Th. Ribot: *Współczesna psychologia niemiecka*. Przeł. W. M. Kozłowski i St. Bartoszewicz. Warszawa 1901 s. 28—29.

1. Psychologia empiryczna

E. Weber i G. Fechner²⁷ dali początek badaniom psychofizycznym, wprowadzając pomiary ilościowe w dziedzinę badań psychicznych, wykazując zależność ilościową pomiędzy zjawiskami psychicznymi i fizycznymi, „dochodząc do rezultatu zwanego prawem Webera”.²⁸

W. Wundt²⁹ i jego szkoła w Lipsku obrała za przedmiot swych badań zjawiska psychiczne uzależnione od zjawisk fizjologicznych i zmieniła kierunek w psychologii z racjonalnego na empiryczny.

Psychologia doświadczalna poczęła przeprowadzać swoje badania na wielką skalę w specjalnych pracowniach, skupiając w tej pracy cały szereg wybitnych badaczy. „Wundt — pisze Ks. Gadowski — pierwszy obmyślił niektóre przyrządy psychometryczne i założył instytut psychiczno-doświadczalny”.³⁰

U nas w Polsce pierwszą tego rodzaju pracownię psychologii doświadczalnej otworzył K. Twardowski³¹ we Lwowie (1901 r.). Od niego też pochodzi terminologia w naszej psychologii taka jak: przedstawienia, wyobrażenia, wrażenia itd.

Drugą pracownię założył W. Heinrich³² w Krakowie w 1903 r. Badania jego zmierzały w kierunku psycho-fizjologicznym. W swej teorii uczuć uważał Heinrich te ostatnie za stany złożone z nastrojów, wrażeń i wyobrażeń.

Trzecia pracownia psychologiczna powstała w Warszawie w 1910 r. Założycielem jej był E. Abramowski.³³ Za przedmiot swych badań obrał raczej psychikę bezwiedną, stany podświadome, dające znać o sobie przez wzruszenia.

Pośród psychologów-pedagogów na polu psychologii doświadczalnej na uwagę zasługuje B. Błażek³⁴ badający przebieg zmęczenia u dzieci w czasie pracy szkolnej.

Spośród katolickich badaczy na polu psychologii eksperymentalnej znaczył się J. Lindworski.³⁵

Zarówno badania zjawisk psychicznych na drodze eksperymentalnej, jako też i wyniki tych badań oraz ich powiązanie z pedagogiką i dydaktyką

²⁷ G. T. Fechner: *Elemente der Psychophysik*. Leipzig 1860.

²⁸ Ks. W. Gadowski: *Podręcznik psychol. wychow.*, jw. s. 31.

²⁹ W. Wundt: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig 1906.

³⁰ Ks. W. Gadowski: *Podręcznik psycholog. wychow.*, jw. s. 8.

³¹ K. Twardowski: *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk*. Odbitka z *Encyklop. Wychowawczej*. Warszawa 1913.

³² W. Heinrich: *Teoria i wyniki badań psychologicznych*. Warszawa 1902. Tenże: *Psychologia uczuć*. Kraków 1907.

³³ E. Abramowski: *Badania nad pamięcią*, t. 1 i 2. Warszawa 1910 i 1911.

³⁴ B. Błażek: *Znużenie w szkole*. Lwów 1899. Tenże: *Studia psychometryczne*. Lwów 1900.

³⁵ Ks. W. Gadowski: *Podręcznik psycholog. wychow.*, jw. s. 4.

były znane Księdzu Gadowskiemu, jak o tym świadczy jego „Podręcznik psychologii wychowawczej” i były przez niego stosowane w pracy wychowawczej jako podstawa naukowa.

2. Psychologia rozwojowa

Empiryczne badania na polu psychologii zastosowane do dzieci dały początek nowej jej gałęzi, mianowicie psychologii rozwojowej, która poczęła wybitnie użyżniać pedagogikę. Pierwszymi badaczami psychiki dziecka byli: K. Darwin³⁶ i J. Sully³⁷ w Anglii, B. Perez³⁸ we Francji i W. Preyer³⁹ w Niemczech.

W ich ślady poszli: Stanley Hall,⁴⁰ A. Binet,⁴¹ E. Meumann,⁴² E. Claparède,⁴³ W. Stern,⁴⁴ nasz W. Dawid,⁴⁵ A. Szycówna⁴⁶ i inni.

Badania ich wykazały, że dziecko nie jest pomniejszeniem człowieka dojrzałego, jego tylko „miniaturą”, ale istotą o swoistej, odrębnej strukturze psychicznej, wymaga więc innego podejścia aniżeli dorosły człowiek i innych metod wychowawczych.

Psychologia rozwojowa, opierając się na wynikach badań biologicznych i własnej obserwacji uzupełnionej eksperymentem przy pomocy specjalnych przyrządów fizycznych i tzw. testów, doszła do ważnych odkryć, tak dla psychiki dziecka, jak i dla pedagogiki. Badania jej wykryły w fizycznym i psychicznym rozwoju dziecka i młodzieży tzw. okresy rozwojowe (Binet, W. Stern, Dawid) przedstawiające pewne różnice jakościowe, zaznaczające się nie tylko zmianami fizycznymi, ale i psychicznymi w ich ustroju. Dzięki nim, wyróżniamy t. zw. wiek niemowlęcy, dziecięcy i młodzieńczy, w których z kolei możemy jeszcze wyróżnić poszczególne fazy rozwojowe, mające duże znaczenie dla wychowawców, gdyż pozwalają im orientować się w rozwoju danej jednostki i określić dość ściśle ewentualne odchylenia w rozwoju psychicznym.

Francuski psycholog-pedagog A. Binet, twórca metrycznej skali testów inteligencji, przyjmuje cztery okresy rozwojowe dziecka, mianowicie od

³⁶ K. Darwin: Biographical sketh of an Child. (1857).

³⁷ J. Sully: Studies of Childhood. (1893).

³⁸ Ks. W. Gadowski: Podręcznik psycholog. wychow., jw. s. 8.

³⁹ W. Preyer: Die Seele des Kindes. (1882).

⁴⁰ S. Hall: Ausgewählte Beiträge zur Kinder Psychologie und Pädagogik, Altenburg 1902.

⁴¹ A. Binet: Les idees modernes sur enfants. (1909).

⁴² E. Meumann: Die Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik (1907).

⁴³ E. Claparède: Psychologie de l'enfant et pedagogie experimentale (1909).

⁴⁴ W. Stern: Differentielle Psychologie. Leipzig 1921.

⁴⁵ J. W. Dawid: Program spostrzeżeń psychologiczno-wychowawczych nad dzieckiem. Warszawa 1887. Tenże: Zasób umysłowy dziecka. Warszawa 1895. Tenże: Inteligencja, wola i zdolność do pracy. Wyd. 2. Warszawa 1926.

⁴⁶ A. Szycówna: Rozwój pojęciowy dziecka w okresie lat 6—12. Warszawa 1899.

1—2 lat życia, od 3—6, od 7—12 i od 13 wzwyż.⁴⁷ Charakteryzują się one, zdaniem jego, różnicą ujmowania rzeczywistości przez dziecko. Zauważył on, że np. dziecko w okresie od lat 3—6 życia, oglądając obrazki, wylicza tylko znajdujące się tam przedmioty i nazywa je (okres wyliczania i nazywania). Nie jest więc ono zdolne do ujmowania stosunków między przedmiotami. W okresie od 7—12 lat dziecko opisuje przedmioty na obrazku, a więc ujmuje także stosunki między nimi. Od 13-go zaś roku życia dziecko tłumaczy i wyjaśnia rzeczywistość. Na podstawie tych spostrzeżeń różnice w myśleniu dziecka i dorosłego osobnika, różnice w poznawaniu rzeczywistości, byłyby jakościowe i zasadnicze, z czym winien się liczyć wychowawca.

Do podobnych wyników w swych badaniach doszedł W. Stern,⁴⁸ różniąc t. zw. przez niego cztery stadia rozwoju, a mianowicie: stadium substancji od 6—8 roku życia (wyliczanie przedmiotów), stadium czynności od 8—10 roku życia, odpowiadające częściowo jeszcze okresowi wyliczania i nazywania u Bineta, a częściowo już okresowi opisywania, stadium stosunków od 10—13 roku życia, oraz stadium jakości odpowiadające okresowi wyjaśniania.

Odmienne stanowisko zajął nasz psycholog-pedagog J. W. Dawid, podając krytyce wyniki badań Bineta. Przeprowadzając gruntowne badanie na dzieciach warszawskich, zaprzeczył on, jakoby istniały jakościowe różnice w poznaniu rzeczywistości na stopniach rozwoju dziecka. Różnice takie są, zdaniem jego, ale nie jakościowe, nie istotne, ale tylko ilościowe. „Otóż przekonaliśmy się — pisze on — że istotne rozumienie, t. j. rozpoznanie (wyliczanie) i wiązanie (opis) wyprzedza wyjaśnienie, ale to tylko w odniesieniu do danej liczby elementów, a nie w tym zaś sensie, iżby istniały okresy, w których umysł jest zdolny tylko do rozumienia, a następnie dopiero do wyjaśnienia. W tych granicach, jakie objęły nasze doświadczenia, w ten sposób wyodrębnionych okresów nie znaleźliśmy. Wszystko zależy od elementów i od rozwoju doświadczenia, jakie przypuszcza zadanie”.⁴⁹

Jest on zatem zdania, że i na najniższym stopniu rozwoju dziecko jest w stanie wyjaśnić zadanie, jeżeli tylko będzie w nim dobrana treść i taka liczba elementów, którą by uwaga jego mogła objąć równocześnie. Przykładem tego w jego badaniach — to Ena, dziewczynka licząca 2 i 1/2 lat, która rozumiała i wyjaśniała test złożony od 5—8-miu elementów. „Montessori i nasz Dawid — pisze Ks. Gadowski — uzupełnili te badania w zakresie dzieci w wieku przedszkolnym”.⁵⁰

Spostrzeżenia zaś Bineta o rzekomych różnicach jakościowych w poj-

⁴⁷ A. Binet: *Le développement de l'intelligence des enfants*, Paris 1905 p. 3 i 4.

⁴⁸ W. Stern: *Psychologie der frühen Kindheit*. 4 A. Leipzig 1924.

⁴⁹ J. W. Dawid: *Intel. wol. i zdol. do pracy*, jw. s. 41 i n.

⁵⁰ Ks. W. Gadowski: *Podręcz. psychol. wychow.*, jw. s. 12.

mowaniu rzeczywistości u dziecka pochodzą, zdaniem Dawida, stąd, że podawał on dzieciom obrazki zbyt złożone, a więc o stosunkowo dużej ilości elementów. Dziecko nie mogąc objąć takiej ilości elementów, wyciszało tylko i nazywało poszczególne przedmioty.

Sam zaś na podstawie badań obserwacyjnych dokonywanych nad zasobem wyobrażeń i inteligencją dzieci i młodzieży przyjmuje cztery okresy rozwoju u nich, a mianowicie: od 3—5 lat, od 6—8 lat, od 9—12 lat i od 13 do 17 lat, oprócz okresu niemowlęcego, trwającego od 1—2 lat.⁵¹

W okresie od 3—5 lat życia przeważa impulsywność u dziecka, konkretyzm, wyobraźnia, uwaga mimowolna, krótkotrwała, dywagująca, mały zakres syntezy, mała zdolność uogólnień, dyskursywny przebieg rozumienia i wyjaśnienia, duża sugestywność, brak powściągu i zastanawiania się, wiązanie przedmiotów raczej na podstawie szczegółowych podobieństw i różnic.

W okresie od 6—8 lat zaczyna się powściąg, utożsamianie i rozróżnianie na podstawie związków ogólnych, rzeczowych i logicznych, próba uogólnień, automatyzacja myślenia, wyjaśnienie nawykowe — błędne.

W okresie od 9—12 lat maleje dyskursywność rozumienia i myślenia, wzrasta ilość wyjaśnień nawykowych błędnych, ale też i wzrasta powściąg myślowy.

W okresie od 13—17 lat zanika dyskursywność rozumienia zaczynająca od rozpoznania, dając już wyraźną przewagę procesowi myślenia wyjaśniającego. Wzrasta też w dużym procencie powściąg myślowy, dowolność uwagi, itp.

Poprzez wszystkie te okresy daje się zauważyć wzrost zdolności wiązania coraz to większej ilości elementów, ich rozumienia i wyjaśnienia, czyli wzrost syntetycznego myślenia.

Z powyższych rozważań wynika, że tak badania psychologów zachodnich, jak i naszego Dawida nad psychiką dzieci doprowadziły do lepszego poznania dziecka, jako przedmiotu wychowania i kazały się liczyć wychowawcom z tymi spostrzeżeniami i zastosować w czynnościach wychowawczych odmienną do niego metodę niż w stosunku do dorosłych. W ramach tych badań powstała „pedologia”⁵² — pisze Ks. Gadowski — czyli nauka o dziecku, która zaznajamia z rozwojem dziecka fizycznym i duchowym od lat niemowlęcych. Odtąd psychologia rozwojowa stała się jedną z najważniejszych dyscyplin nauk pedagogicznych.

Cele wychowawcze, które stawia przed wychowaniem filozofia, same się nie zrealizują bez użycia odpowiednich sposobów, których wyszuka-

⁵¹ Ks. P. Poręba: *Pedagogika J. W. Dawida na tle epoki* (Archiw. wydz. Pedagog. Uniwersyt. Warszaw. 1959), cyt. w *Kwart. Pedagog.*, 1964 nr 2 (23), s. 80 i 205.

⁵² ks. W. G a d o w s k i: *Podręczn. psycholog. wychow.*, jw. s. 12.

niem zajmuje się właśnie psychologia. Również gdy chodzi o pożądane zmiany w życiu psychicznym wychowanka, nie można ich skutecznie dokonać bez znajomości psychologii. Należy ona przeto do naukowych podstaw pedagogiki, do tej jej podstawy, która prowadzi do znajomości natury ludzkiej, przede wszystkim jej psychiki, bez czego wychowanie musiałoby pozostać bezpłodne.

Słusznie więc pisał Ks. Gadowski: „nam potrzeba pedagogiki naukowej, opartej na psychologii”.⁵³ Potrzeba psychologii w wychowaniu tym jaśniej wystąpi, gdy idąc za wskazaniem Ks. Gadowskiego, rozpatrzymy jej stosunek do elementów wychowania.

3. Psychologia wychowawcza

„Bez znajomości psychologii metodyka i pedagogika celowa nie dadzą się nawet pomyśleć”⁵⁴ — poucza Ks. Gadowski. Ani więc teoria nauczania (metodyka), ani teoria wychowania (pedagogika) nie mogłyby stawiać swych celów, a tym bardziej ich realizować bez znajomości psychicznego życia dziecka i bez umiejętnego analizowania przejawów jego psychiki. Psychologia wprowadza wychowawcę przede wszystkim w poznanie przedmiotu wychowania. Następnie pozwala mu znaleźć i zastosować odpowiednią metodę w wychowaniu, użyć stosownych środków. Czynniki zaś szkolne zwierzchnie orientuje ona co do planów i programów wychowawczych.

a) Poznanie przedmiotu wychowania.

Wiemy, że skutek zależy nie tylko od przyczyny sprawczej, ale i od przedmiotu na który ona działa. Chcąc działać na przedmiot, trzeba go wcześniej poznać. Wyniki działalności wychowawczej wtedy mogą być pozytywne, gdy wychowawca dostosuje ją do właściwości psychiki dziecka w poszczególnych fazach rozwojowych. Wprawdzie dziś wiemy,⁵⁵ że owe fazy rozwojowe, jak też różnego rodzaju uzdolnienia i inteligencja nie są sprawą samych tylko zadatków wrodzonych, niemniej jednakże psychologia wprowadza nas w ich poznanie, odkrywa je przed wychowawcą i nie może on nie liczyć się z nimi, lecz powinien wiedzieć, że od dziecka będącego na pewnym stopniu rozwoju, nie można wymagać pracy, która temu stopniowi nie odpowiada.

Wszelkie bowiem wpływy wychowawcze mają za przedmiot przede wszystkim procesy psychiczne, takie jak: wrażenia, wyobrażenia, spo-

⁵³ Tenże: Krytyka metody egzegetycznej. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 11 (1907) 531 i n.

⁵⁴ Tenże: *Podręczn. psycholog. wychow.*, jw. s. 11.

⁵⁵ *Zarys pedagogiki. Praca zbiorowa pod redakcją B. Suchodolskiego.* T. 2. Warszawa 1958. s. 222.

strzeżenia, uwaga, pamięć, procesy myślenia, chcenia, działania itp. i ich pewne dyspozycyjne zmiany idące w kierunku wymogów środowiska wychowującego.⁵⁶ Chcąc kierować tymi procesami w sposób wychowawczy, trzeba je wpięrow poznać. Trzeba znać nie tylko same te procesy, ale także warunki ich powstawania, przebiegania i wiązania się w pewne struktury i dyspozycje na skutek ich rozwoju i oddziaływania zewnętrznego. Dydaktyk np. „nie może narzucać dzieciom gotowych formułek, lecz ma pobudzać działwę, aby z danego zjawiska sama prawdę wysnuła. Trzeba zatem znać stopień rozwoju duchowego dzieci i uwzględniać go starannie”.⁵⁷ Werbalizm dydaktyczny tym właśnie grzeszył, że nie zadawał sobie trudu „aby poznać psychikę dziecka i stosownie do jej rozwoju podawać materiał kształcący, ale narzucał „gotowe formułki”, obciążając niepomernie pamięć niezrozumiałymi dla dziecka wyrazami, nie dostarczając mu przeżyć w związku z podawanym materiałem.

Z tego wynika, jak bardzo potrzebną jest znajomość psychologii dla każdego wychowawcy. „Mając wyrobić szlachetne charaktery, trzeba zdać sobie sprawę z wszystkich dodatnich i ujemnych skłonności dziecka, z jego temperamentu, barwy uczuć, stopnia pojmowania zasad etycznych i przejmowania się nimi, sposobu kształcenia cnót potrzebnych itp. Rodzice wychowywaliby lepiej, gdyby znali psychologię, dla nauczyciela-wychowawcy jest ona obowiązkiem fachowym, obowiązkiem sumienia”.⁵⁸

Ponieważ zaś dziecko „nie jest człowiekiem dorosłym w miniaturze, ale przedstawia typ odrębny, zmieniający się z latami w sposób charakterystyczny”,⁵⁹ dlatego wychowawca musi sobie zadać pewien trud, by je poznać, aby poznać zwłaszcza charakterystyczne cechy jego psychiki. Na to zaś, aby je poznać „trzeba je: 1. o b s e r w o w a ć bacznie przy różnych zajęciach, a zwłaszcza przy zabawach, gdy dziecko zapomina o tym, że ktoś starszy nań patrzy. Nie poprzestając na własnej obserwacji, trzeba o sąd o dziecku 2. z a p y t a ć osoby dorosłe, z którymi dziecko częściej się styka. Przede wszystkim należy 3. r o z c z y t y w a ć się w dziełach o dziecku, pisanych przez sumiennych badaczy, jak Perez, Preyer, Klara i Wilhelm Sternowie (mąż i żona o trzech dzieciach), Compayre, Sully, Claparède, w ogóle w dziełach pedagogicznych” — pisze Ks. Gadowski. „Przydać się mogą również 4. w s p o m n i e n i a własne z lat dziecięcych i szkolnych... 5. w y r o b y dzieci, jak rysunki, wypracowania, listy, wycinanki, deklamacje, powtarzania pamięciowe, dzienniczki. dają również poznać stopień rozwoju umysłowego, a ze staranności w wykonaniu stopień rozwoju woli. 6. K w e s t i o n a r i u s z e natomiast, wypełniane przez dzieci, mają mniejszą wartość, bo u różnych

⁵⁶ ks. W. Gadowski: O wychow. chrześcij., jw. s. 19—24.

⁵⁷ Tenże: Podręczn. psychol. wychow., jw. s. 11.

⁵⁸ Tamże, s. 11.

⁵⁹ Tamże, s. 8.

dzieci różny będzie stopień ośmielenia i zaufania, stąd różna szczerość, różna też dokładność itp.”⁶⁰

Psychika dziecięca, jak zresztą każdego człowieka, ma, prócz wspólnych wszystkim dzieciom, jeszcze cechy indywidualne, a więc właściwe danemu dziecku. Chodzi tu o indywidualne różnice,⁶¹ zarówno w sferze poznania, jak też i uczucia, chcenia, działania, pracy i spoczynku.⁶² Poznanie indywidualnych różnic, zwłaszcza gdy chodzi o sferę poznawczą spostrzeżeniową i typy uwagi pozwala na skierowanie wychowanka do poszczególnych najbardziej mu odpowiadających zawodów. Dla wychowawcy nie wystarcza więc ogólna znajomość psychologii dziecka, ale potrzebna mu jest też znajomość indywidualnej jego psychiki, znajomość indywidualnych różnic, by oddziaływanie było trafne i skuteczne. Nie wystarcza więc tylko jakaś ogólna wiedza psychologiczna o przedmiocie wychowania, ale wyczerpująca i dokładna indywidualnego wychowanka. Stąd potrzeba badania „indywidualizmów” — poucza Ks. Gadowski.

Jak wychowawca ma dochodzić do takiej znajomości? „Dane indywidualum badamy również: 1. przez wszechstronną i ciągłą obserwację bezpośrednią, 2. przez zapytywanie dorosłego otoczenia dzieci, 3. z wyrobów dziecka, 4. z jego opowiadań o sobie (kwestionariuszy), o ile możemy pobudzić je do szczerości, 5. z dzienniczka, w którym zapisujemy co dzień wszystkie szczegóły charakterystyczne z życia dziecka, zaczynając od lat niemowlęcych, 6. przy pomocy przyrządów ...”⁶³

Dopiero indywidualne poznanie przedmiotu wychowania w połączeniu z ogólną wiedzą psychologii czyni sposobnym wychowawcę do spełnienia jego zadania. W ten sposób wychowawca, znając przejawy życia psychicznego i duchowego dziecka nadaje im odpowiedni kierunek i stara się o ich rozwój pożądany ze stanowiska wychowczego.

b) Metoda nauczania i wychowania i środki wychowawcze.

Potrzeba psychologii w pedagogice nie ogranicza się tylko do poznania przedmiotu wychowania, ale i do użycia odpowiedniej metody wychowawczej. Znając przedmiot trzeba poznać jeszcze metodę, czyli łatwy i skuteczny sposób dokonywania oddziaływań na rozwój i na pożądane, zgodne z celami wychowawczymi zmiany w psychicznym życiu wychowanka.

Jaką należy obrać metodę — o tym winna zdecydować psychologia. Dzięki właśnie rozwojowi psychologii i nauk psychologicznych nastąpił też rozwój metod na polu nauczania i wychowania. Do nich należy zda-

⁶⁰ Tamże, s. 8.

⁶¹ W. Stern: *Differentielle Psychologie*. Leipzig 1921. s. 213—216.

⁶² ks. W. Gadowski: *Podręczn. psychol. wychow.*, jw. s. 58.

⁶³ Tamże, s. 8.

niem Ks. Gadowskiego przede wszystkim metoda pogładowa,⁶⁴ polegająca nie tylko na oglądaniu przedmiotów naturalnych (pogląd bezpośredni), czy w ich zastępstwie „obrazów, porównań, opowiadań (pogląd pośredni)”,⁶⁵ ale na bezpośrednim zetknięciu się z nimi możliwie wszystkimi zmysłami, doprowadzając u dziecka do odpowiednich przeżyć. Ma ona też pobudzać działwę, aby z danego zjawiska „sama prawdę wysnuła”. Metoda pogładowa — to właśnie metoda psychologiczna, uwzględniająca psychiczny rozwój dziecka i jego zainteresowanie, prowadząca do przeżyć, a nie tylko do zewnętrznego i pobieżnego kontaktu z podawanym materiałem.

Metoda ta wpłynęła także na układ lekcji, wprowadzając zmianę do t. zw. stopni formalnych. Ma ona charakter indukcyjny, pobudzający do pracy ucznia i naprowadzający. Twórca metody naprowadzającej w pedagogice katolickiej, którym u nas był Ks. Gadowski, wprowadził ją do nauczania, a z nią także i szkołę pracy, uzasadniając jej znaczenie wynikami badań psychologicznych, a także przykładem nauczania samego Chrystusa, który o Królestwie Bożym uczył przez przypowieści, a więc pogładowo i naprowadzająco.

Ponieważ metoda ta jest psychologiczna, uwzględnia psychiczny rozwój dziecka, jego zainteresowania, jego zdolności i skłonności, może i powinna się stać w rękach fachowego wychowawcy metodą także „własną”, to znaczy uwzględniającą indywidualne właściwości wychowanka, czyli zmienianą w zależności od indywidualnych jego potrzeb. Do tego jednakże musi on być psychologicznie przygotowany. „Bez studiów psychologicznych — pisze Ks. Gadowski — nauczyciel nie pojmie, dlaczego pewną metodę mu zalecono — i nie zrozumie, kiedy i w czym metodę ową zmienić należy, lecz łatwo popadnie w szablon, stanie się rodzajem rzemieślnika, ku niepowetowanej szkodzie działwy i ku udręczeniu własnemu”.⁶⁶

Z tego więc wynika, co słusznie pisze Kreutz, że „każda metoda pedagogiczna, każde wskazanie praktyczne, jakie daje pedagogika, musi, o ile chodzi o stronę psychiczną wychowanka, opierać się na wynikach badań psychologicznych, stanowiących jedyne ich uzasadnienie”.⁶⁷ Związek zaś metod pedagogicznych z twierdzeniami psychologicznymi jest tak ścisły, zdaniem tego samego autora, że wartość poszczególnej metody wychowawczej zależy w zupełności od wartości badań psychologicznych, na których się ona opiera”.

Psychologia jest więc tą nauką, tą dyscypliną, dzięki której mogą być

⁶⁴ Tamże, s. 83 i n.

⁶⁵ Tamże, s. 83.

⁶⁶ Tamże, s. 11.

⁶⁷ M. Kreutz: Główne kierunki współczesnej psychologii. Wyd. 2. Warszawa 1946. s. 6.

opracowane skuteczne metody pedagogiczne, jak również i środki wychowania, którymi się wychowawca posługuje przy nauczaniu i wychowaniu. Chodzi tu przede wszystkim o podręczniki nauczania. W myśl zasad psychologicznych podręcznik uczenia się winien uwzględniać również psychiczny rozwój wychowanka, winien go uwzględnić także katechizm. „Należało raz wreszcie ułożyć katechizm specjalnie dla dzieci dostosowany do ich psychiki”⁶⁸ — pisze Ks. Gadowski. Katechizm zgodny z zasadami psychologicznymi, powinien treść swoją wiązać z życiem, przestrzegać elementarności i pogładowości, obejmować całość życia religijnego, czyli uwzględniać nie tylko wyjaśnienia prawd wiary i obyczajów, ale także wyjaśnienie liturgiczne, modlitwy i pieśni.

Wszystkie te zalety posiadają katechizmy Ks. Gadowskiego. O jego „Ilustrowanym katechizmie średnim” pisała Gazeta Kościelna: „Autor podał naprzód w swoim katechizmie dzieje biblijne Starego i Nowego Zakonu, ... uwzględnił i liturgikę i pieśni religijne i historię Kościoła i żywoty świętych... Wyłuszczone stanowisko autora uważamy za bardzo szczęśliwe i naśladowania godne... Autor ze szczególnym mistrzostwem, wybrał z pieśni naszych ustępy najodpowiedniejsze i najpiękniejsze, wyjątki trafne z żywotów świętych. W katechizmie znajduje się bardzo dużo rycin, przeważnie dobrych — co niezmiernie uprzystępnia dzieciom samą naukę — wartość podręcznika jeszcze więcej wzrośnie”.⁶⁹

c) Programy nauki.

Całe nauczanie i wychowanie winno być dostosowane do psychiki dziecka, a więc także i program nauki tak ogólny, idący z góry, jak i szczegółowy wypracowywany przez nauczyciela. W programie nauki mieszczą się przedmioty nauczania, które mają wyznaczone swoje cele i zakresy. By mogły one cel swój osiągnąć i wypełnić swój zakres, muszą się liczyć z psychiką wychowanka, z jej rozwojem i ze stanem jego sprawności psychicznej i fizycznej. Te z nich, które są trudniejsze, a więc wymagają większego natężenia umysłu, powinny przypadać na godziny pierwsze, kiedy umysły uczniów są świeże, wypoczęte. Po nich można wyznaczyć przedmioty łatwiejsze, wymagające mniejszego wysiłku. Tego rodzaju spostrzeżeń dostarcza właśnie psychologia wychowawcza, zwłaszcza ten jej dział, który zajmuje się ekonomią pracy umysłowej. „Badając tempo pracy przy świeżym umyśle i sposób pracowania człowieka już znużonego, poznajemy warunki, w których można zrobić najwięcej, szybko i z możliwie najmniejszym wysiłkiem umysłowym”.⁷⁰

⁶⁸ ks. W. Gadowski: Wspomnienia katech., jw. s. 59.

⁶⁹ X. S. (Rec.): Ks. W. Gadowski. Ilustrowany katechizm średni, Tarnów 1906. W: *Gazeta Kościelna*, 1906 r. nr 31. s. 312.

⁷⁰ Ks. W. Gadowski: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 54.

Doświadczenia te regulują także czas trwania lekcji, przerwy między nimi, dłuższe lub krótsze, czy nawet w czasie ich trwania.

Znużenie zależy nie tylko od wykonywanej pracy, od jej jakości i długości, ale i od stopnia rozwoju fizycznego i psychicznego dziecka.

Dziecko męczy się szybko i jego uwaga nie może być długo utrzymana w napięciu „Malcy szybko się nużą, dlatego też nie powinni mieć lekcji dłuższych nad pół godziny, a mimo to podczas lekcji trzeba jeszcze od czasu do czasu zarządzać paury w nauczaniu”.⁷¹

Podobne zjawiska występują i u młodzieży w okresie jej dojrzewania, u której zmęczenie i znużenie zwiększa się nie tylko na skutek trudnego przedmiotu, czy długości trwania pracy umysłowej, ale i na skutek przyczyn natury fizjologicznej, związanych z jej rozwojem.

Jakże niedołącznym i wadliwym byłoby wychowanie i czy w ogóle byłoby możliwym, bez znajomości psychologii. Pedagogika bez psychologii nie mogłaby pretendować do miana pedagogiki naukowej. Jej związek z psychologią jest tak ścisły, że zasadnicze zmiany w poglądach na wychowanie, następowały w znacznej mierze na skutek przewrotu, który się dokonywał w dziedzinie psychologii. Ks. Gadowski uzależniając ściśle nauczanie i wychowanie religijno-moralne od znajomości psychologii, tym samym unaukowił pedagogikę katolicką u nas w Polsce.

SOCJOLOGIA

Zmiany zachodzące w przedmiocie wychowania zależą nie tylko od jego czynników wewnętrznych, wrodzonych, rozwojowych, ale i od bodźców zewnętrznych. „Wychowanie dzieci przez starszych jest tak danym, — pisze Ks. Gadowski — jak ród ludzki, ale w różnych czasach, różne przyjmowało formy. Różnice wytwarza samo odmienne ukształtowanie powierzchni ziemi w pewnym kraju, odmienny klimat, odmienne środki pożywienia itp. czyli bezwiedne warunki”.⁷²

Nierównie więcej na zmianę wychowania wpływają: ustalone zwyczaje i obyczaje pewnego ludu oraz temperament narodowy, nadto zmieniający się łatwo ustrój społeczny i państwowy”.⁷³ Powyższe słowa wskazują na zależność wychowania od środowiska, tak fizycznego jak i społecznego — o wiele bardziej jednak od tego ostatniego. Owe „zwyczaje i obyczaje”, obowiązujące w danym środowisku społecznym — są to wpływy, mające swój punkt wyjścia poza osobą wychowywaną i współdziałają z jej czynnikami wewnętrznymi, biologicznymi, aktualizując je w kierunku społecznym.

⁷¹ Tamże, s. 24.

⁷² ks. W. G a d o w s k i: *Z dziejów wychowania. Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 3 (1899) 1.

⁷³ Tamże, s. 1.

1. Środowisko.

Przez środowisko rozumieć więc należy zespół bodźców fizycznych i społecznych działających na osobnika żywego, na psychofizyczne jego dyspozycje, przez co pobudzane, aktualizują się one i rozwijają, przybierając nowe doświadczenie i odpowiedni kierunek. Wśród tych bodźców najważniejszą, bo planową i celową odgrywają rolę ci, którym „wola Boża powierzyła dzieło wychowania”, t. j. rodzice, nauczyciele i kapłani. Oni są wychowawcami i oni też „zdadzą ścisły rachunek przed Bogiem, odpowiadając wobec społeczeństwa i Ojczyzny swojej za sposób wychowania”.⁷⁴

Zasadniczo środowisko dzieli się na przyrodnicze lub fizyczne i środowisko społeczne. Ks. Gadowski rozróżnia wpływy wychowawcze idące „ze strony innych ludzi, albo ze strony natury nas otaczającej”.⁷⁵ Zarówno jedne jak i drugie wpływy mogą mieć charakter warunków bezwiednych, mimowolnych lub, gdy idzie o wpływy ludzkie, świadomych, celowych i planowych.

a) „Bezwiedne warunki”

Pojęcie środowiska zawiera w sobie dwa zasadnicze elementy, a mianowicie: bodźce zewnętrzne, pochodzące od otaczającego świata i istoty żywe, poddające się i asymilujące wpływ działających bodźców. Nie wszystkie bodźce zewnętrzne wywierają swój wpływ na osobnika żywego. Te które taki wpływ wywierają — stanowią dla niego środowisko obiektywne, jak to uczy dzisiejsza nauka o środowisku.⁷⁶ Działając na żywy ustrój osobnika, wywołują z jego strony pewną postawę. Nie wszystkie też bodźce on przyjmuje, ale dokonuje wśród nich wyboru i w ten sposób jednostka tworzy, buduje swój świat własny, czyli środowisko subiektywne. Wybór tych bodźców nie musi być świadomy. Wiele z nich działa bez pomocy świadomości z jego strony. Do takich bodźców nieświadomych, „bezwiednych” w określeniu Ks. Gadowskiego — należą np. „ukształtowanie powierzchni ziemi” klimat, a także i wiele bodźców ze środowiska społecznego”.⁷⁷ Dają się przecież zauważyć różnice u mieszkańców gór i nizin nie tylko fizyczne, ale psychiczne. Inną też strukturę psychofizyczną wykazują ludzie różnych klimatów. Podobne różnice zachodzą z powodu odmiennego żywienia.

Tego rodzaju bodźce stanowią środowisko przyrodnicze lub fizyczne. Zwrócili już wcześniej nań uwagę twórcy teorii ewolucji: J. B. Lamarck

⁷⁴ ks. W. Gadowski: O wychow. chrześcij., jw. s. 1.

⁷⁵ Tamże, s. 1.

⁷⁶ R. Zaniewski: Les theories des milieux et la pedagogie mesologique. Paris 1952.

⁷⁷ ks. W. Gadowski: O wychow. chrześcij., jw. s. 59.

(1744—1829)⁷⁸ i K. Darwin (1809—1882),⁷⁹ a gruntownie starał się przedstawić ów wpływ środowiska przyrodniczego na kształtowanie się człowieka, społeczeństwa i jego kultury, pozytywista Th. Buckle (1821—1862), pisząc: „Cała różnorodność następstw, wszystkie zmiany dziejowe, cały żywot ludzkości, jej postęp i upadek, pomyślność i nieszczęście muszą być wypadkową dwójakiego działania, działania objawów zewnętrznych na umysł i działania ducha na objawy świata zewnętrznego.⁸⁰ Nie ulega wątpliwości, że „bezwiedne warunki” świata przyrodniczego kształtują człowieka, jego stronę biofizyczną, a przez nią pośrednio także i psychiczną. „Niepośledni wpływ na dzieci — pisze Ks. Gadowski — wywiera okolica, klimat, stosunek dni słonecznych do mglistych i całe otoczenie dziecka roślinne i zwierzęce”.⁸¹ Nie są to jednak warunki decydujące, jak chcieli pozytywiści o przekonaniach materialistycznych, upatrujący główną rolę w kształtowaniu człowieka w czynnikach przyrodniczych.

Prócz tych wpływów przyrodniczych — fizycznych jednostka ludzka ulega wpływom otaczających ją osób, wpływom środowiska społecznego, zajmując wobec niego odpowiednią postawę. Bywa ona trojaka: bierna, obronna i czynna. Bierna — ulega wszelkim wpływom „poddaje im się, przeważa w dzieciństwie i u ludzi dorosłych o słabej woli”.⁸² Obronna — wybiera uznane przez siebie wpływy, „częściowo zużytkowuje”, „częściowo je zwalcza”.⁸³ Czynna — przekształca środowisko według uznanego ideału. W ten sposób następuje wstąpienie w sferę socjalną.

b) „Ustalone zwyczaje i obyczaje”. Środowisko społeczne

Człowiek powiązany jest ze społeczeństwem wielorakimi węzłami — biologicznymi, psychicznymi, moralnymi, duchowymi itd. Bez środowiska społecznego nie byłby tym, czym jest, nie osiągnąłby nie tylko rozwoju kulturalnego, ale w ogóle prymitywnoludzkiego. Środowisko, jego „zwyczaje i obyczaje” mają przemożny wpływ nie tylko na biopsychiczny rozwój człowieka, ale i kulturalny.

Twórca socjologii A. Comte (1798—1857) słusznie mówi, że „człowiek bez społeczeństwa jest cczą abstrakcją, zwłaszcza w porządku intelektualnym i moralnym”.⁸⁴ Przy czym zaznaczyć trzeba, że A. Comte uważał środowisko społeczne jako organizm, organizm społeczny, w którym pomiędzy jego członkami, a więc jednostkami i całością zachodzą podobne stosunki i czynności jak w żywym, biologicznym organizmie.

⁷⁸ J. B. Lamarck: *La philosophie zoologique*. (1809).

⁷⁹ K. Darwin: *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*. Przeł.: S. Dickstein i J. Nusbaum (1884—1885).

⁸⁰ Th. Buckle: *Historia cywilizacji w Anglii*. Przeł.: W. Zawadzki. Warszawa 1897 s. 16.

⁸¹ ks. W. Gadowski: *O wychow. chrześcij.*, jw. s. 1.

⁸² Tamże, s. 1.

⁸³ Tamże, s. 1.

⁸⁴ A. Comte: *Cours de la philosophie positive*. Ed. 3. 1869. s. 590.

Zwrócenie uwagi na środowisko (*milieu*), jako na czynnik kształtujący człowieka, nie mogło pozostać bez echa na polu wychowawczym.

Dokonujące się przemiany gospodarcze, a w związku z nimi budzące się potężne ruchy socjalne w XIX w. poczęły rozsądzać dotychczasowe ustroje społeczne i polityczne. Nowe warunki społeczne, wymagały nowego wychowania, wychowania społecznego.

Skrajny indywidualizm triumfujący w XVIII i w XIX w. w nauczaniu i wychowaniu, jako plód liberalizmu, począł wykazywać słabe strony w nowej rzeczywistości, która główne wartości człowieka widziała w jego uspołecznieniu.

Psychologowie i pedagogowie coraz częściej zwracali uwagę na społeczny charakter wychowania. Badania psychologii eksperymentalnej szły w kierunku wykazywania wpływów środowiska w ogóle, a społecznego w szczególności na biopsychikę dziecka.

2. „Interakcja” społeczna

Wrastanie jednostki w grupę społeczną dokonuje się na podstawie wielu czynników, z tego też powodu nie brakowało uczonych socjologów, którzy dawali przewagę jednym przed drugimi, uważając niektóre z nich, jak np. biologiczne, psychologiczne czy środowiskowe jako zasadnicze.

Gdy chodzi o zapatrywania Ks. Gadowskiego widzi on możliwości dla uspołecznienia wychowanka zarówno w samej jego naturze, a więc w popędach i instynktach społecznych, jak też i w zewnętrznych oddziaływaniach środowiska, zwłaszcza środowiska katolickiego, które zawiera wszystkie elementy środowiska wychowawczego naturalnego, wzbogaconego o elementy nadprzyrodzone, gdyż wychowuje nie tylko dla życia ziemskiego, ale i nadnaturalnego i prócz środków naturalnych ma do dyspozycji środki nadnaturalne.

Środowisko katolickie świadome tego, że „Bóg przeznaczył ogół ludzi do życia w społeczeństwie” będzie zmierzało w wychowaniu dziecka, aby ono „umiało i chciało spełniać swoje obowiązki społeczne, kościelne, państwowe, narodowe, szkolne i zawodowe”⁸⁵ według potrzeb społecznych. Nie może ono jednakże pominąć tego naturalnego procesu wychowawczego jakim jest przechodzenie od tego, co łatwe do tego co trudne, od przyjemności do obowiązku. Ks. Gadowski w swej pedagogice każe uwzględnić naturalny rozwój dziecka, jego naturalne zawiązki społeczne, by przez nie doprowadzić do obowiązku życia moralnego i moralnego charakteru. Proces zatem wychowania społecznego, rozwijający się w kierunku charakteru moralnego i chrześcijańskiej osobowości dziecka przebiegać winien zdaniem Ks. Gadowskiego na podstawie działania następujących mechanizmów:

⁸⁵ ks. W. G a d o w s k i: Kazania o wychowaniu. Kielce 1932. s. 6.

a) Popędy społeczne.

W poglądach Ks. Gadowskiego źródłem wychowania społecznego są wrodzone popędy społeczne dziecka. Do nich należą: „popęd towarzyski, pobudzający do życia w społeczeństwie, zatem w rodzinie, w kole przyjaciół, w stowarzyszeniach, gminach, w państwie”.⁸⁶ Przez dobór odpowiedniego towarzystwa dla dziecka, należy rozwijać tę z pierwszych więzi społecznych.

„Popędy sympatyczne nakłaniają do czynienia drugim dobrze i łagodzą wybujałość popędu egoistycznego”.⁸⁷ Jednym z największych obowiązków społecznych jest czynienie drugim dobrze. Czemu więc nie skorzystać z gotowego tworzywa, jakim jest popęd sympatyczny u dziecka? Na nim też trzeba szczepić chrześcijańską miłość ku drugim, stwarzając odpowiednie sytuacje i warunki dla dziecka do jej praktykowania i równocześnie osłabiać egoizm i samolubstwo.

„Popęd udzielania się sprawia, że myślami i uczuciami naszymi dzielimy się chętnie z innymi, co pozwala korzystać z rad i doświadczeń innych osób i przynosi ulgę w zmartwieniu”.⁸⁸

„Popęd przyjacielski pobudza do szukania wiernych przyjaciół i do oddania się im całą duszą”.

„Popęd płciowy budzi się w okresie dojrzewania i uszlachetnia się w nierozzerwalnym, sakramentalnym związku małżeńskim”.⁸⁹

Są to więc naturalne czynniki, biologiczno-psychologiczne usposabiające jednostkę do wrastania w grupę społeczną, dające się rozwinać przez środowisko wychowawcze.

b) Naśladownictwo i przykład.

„Pod wpływem popędu do naśladowania dziecko lubi powtarzać słowa i ruchy osób starszych, nawet akcent i gestykulację i cieszy się, gdy mu się to uda”.⁹⁰ Tu ma więc miejsce rola przykładu. Tu uwidoczniła się potrzeba dobrego przykładu ze strony środowiska wychowawczego. Dopiero widok czynu przekonuje, że można go wykonać, uczy sposobu wykonania i „działając na popęd, pobudza do naśladowania”.⁹¹ Należy więc dziecku dostarczać dobrych przykładów, a odsuwać odeń wszelkie zgorzelenia. W środowisku dziecka, zwłaszcza rodzinnym i szkolnym, a więc wychowawczym, nie powinno zabraknąć przykładów pobudzających,

⁸⁶ Tenże: Podręcznik psychol. wychow., jw. s. 122.

⁸⁷ Tamże, s. 122.

⁸⁸ Tamże, s. 122.

⁸⁹ Tamże, s. 122.

⁹⁰ Tamże, s. 148.

⁹¹ Tamże, s. 148.

zwłaszcza „do czynów dziecku miłych”,⁹² bo takie wzmacniają jeszcze uczucia czynności i popęd ruchu. Pedagogika katolicka, pedagogika uspołeczniania przez przykład, przez naśladowanie dobrego przykładu, czerpie pod tym względem wzory z historycznych faktów w dziejach chrześcijaństwa od samego jego początku. Sam Boski jego twórca odwoływał się do przykładu: „Albowiem dałem wam przykład, abyście jak ja wam uczyniłem, tak i wy czynili”. (J. 13,15), mówi Foerster. Przykład poucza i zarazem przekonuje, że czyn jest możliwy⁹³ i pociąga za sobą. Jest on więc znakomitym czynnikiem przekonywania i wprowadzania w życie społeczne, bo wiąże się ze zdolnością naśladowania u dziecka.

c) Uczucia społeczne.

Wychowanie społeczne, a więc i wprowadzanie w społeczność polega na wprowadzeniu wychowanka w stosunki, które zachodzą pomiędzy członkami społeczeństwa. Winny one się opierać na sprawiedliwości i miłości. Zadaniem więc wychowania winno być urobienie w wychowankach uczuć sprawiedliwości i miłości.

Sprawiedliwość.

Uspołecznianie człowieka — to uwrażliwianie go na cudzą krzywdę, uwrażliwianie na poszanowanie praw cudzych, na sumienne traktowanie drugiego człowieka i oddawanie każdemu, co mu się słusznie należy. Nieprzestrzeganie jej i gwałcenie odbiera zaufanie i grozi zawaleniem porządku społecznego.⁹⁴

Obowiązek wychowania poczucia sprawiedliwości nabiera jeszcze większego znaczenia w państwie demokratycznym, w którym jednostki otrzymują odpowiednie funkcje publiczne, mające skutki dla wszystkich obywateli. Stąd — pisze Ks. Gadowski — ponieważ, „w państwie demokratycznym każdy obywatel dorosły może zostać posłem i brać udział w uchwalaniu ustaw i w kontrolowaniu rządu, dlatego wychowawcy powinni uczniów zaprawiać do sprawiedliwości nie tylko w stosunkach bieżących, ale i do sprawiedliwości społecznej, państwowej, streszczającej się w zasadzie: *pereat mundus, fiat justitia*”.⁹⁵ Sposoby rozwijania tego fundamentalnego poczucia społecznego, jakim jest poczucie sprawiedliwości prowadzić będą poprzez „przykład samych wychowawców, przez pouczanie, dopilnowanie, stawianie przykładów sprawiedliwości, stawianie ideału człowieka uczciwego, polubowny sąd koleżeński i ocenę jednych przez drugich”.⁹⁶

⁹² Tamże, s. 149.

⁹³ Tenże: Kazania o wychow., jw. s. 24—25.

⁹⁴ Tenże: Podręczn. psychol. wychow., jw. s. 166.

⁹⁵ Tamże, s. 167.

⁹⁶ Tamże, s. 168.

Miłość.

Podłoża jej socjologicznego należy szukać, podobnie jak i w uczuciu sprawiedliwości, w kontaktach z innymi, w stosunkach, w których następuje odbicie w naszej jaźni innych, a w ich naszej, ale tych, od których pochodzą przyjemne doznania. Tak właśnie jest w rodzinie, gdzie np. między dzieckiem a matką, pomijając biologiczny czynnik miłości u matki, mają u dziecka miejsce przeważnie doznania przyjemne. Dlatego widok matki czy ojca poczyna budzić w dziecku uczucie miłości. „Matka — pisze Ks. Gadowski — widzi w dziecku odbicie ojca, ojciec odbicie matki: Rodzice, kochając się wzajemnie, muszą kochać także odbicie swoje w dzieciach”.⁹⁷ Miłość więc ma podłoże nie tylko biologiczne, ale i socjologiczne, z niego wyrasta. Jest ona jedną z najważniejszych więzi społecznych, jeśli tylko nie zwyrodnienie, jak np. w egoizmie i samolubstwie. Miłość rozwija się u dziecka najpierw w rodzinie. „Miłość dziecięca jest u niemowlęcia instynktownym szukaniem opieki starszych i objawia się najpierw jako wdzięczność za doznawane dobrodziejstwa”.⁹⁸

Uczucie miłości, które zakiełkowało w rodzinie, w dziecięcych latach dziecka, aby mogło je związać ze społecznością musi być rozwijane i wychowywane. Z jednej strony nie wolno pozwalać na jej zwyrodnienie, którym jest samolubstwo, z drugiej strony należy rozszerzać jej zakres.

Z matki i z ojca ma przechodzić miłość na rodzeństwo, na domowników, na członków grupy społecznej, na naród, by w końcu stać się „miłością ogólnoludzką”,⁹⁹ a nawet objąć winna swym zasięgiem także i nieprzyjaciół. Ta ostatnia jest „tak szczytna, wymaga tak zupełnego przewyciężenia samolubstwa, że ... nie zdobędzie się na nią szczerze i trwale nikt, kto nie miłuje Boga”.¹⁰⁰ Pochodzi ona z „nowego przykazania”, danego przez Chrystusa, który sam dał jej wyraz w ofierze krzyża.

d) Uczucia moralne.

Powstają one jako „zadowolenie z czynów lub słów moralnie dobrych” i „iđą zwykle w parze z sądem sumienia naszego”.¹⁰¹ Połączone z sumieniem stanowią więź społeczną, ogólnoludzką, która jest podstawą życia społecznego, t. j. więź moralną. Kształcenie tych „uczuć etycznych łączy się ściśle z kształceniem sumienia, opierając się na normie przykazań Bożych, zatem na religii”.¹⁰²

⁹⁷ Tenże: Kazania o wychow., jw. s. 9.

⁹⁸ Tenże: Podręczn. psychol. wychow., jw. s. 176.

⁹⁹ Tamże, s. 184 n.

¹⁰⁰ Tamże, s. 189.

¹⁰¹ Tamże, s. 187.

¹⁰² Tamże, s. 187.

e) Praca.

Dziecko z natury swej ruchliwe, przejawia „popęd do ruchu i czynności”.¹⁰³ Wyrażający się w charakterystycznych dla jego wieku rozwojowego zabawach, wśród których np. „zabawy konstrukcyjne” są już naturalnym przejściem do pracy.

Przez pracę należy rozumieć nie tylko fizyczne czynności, ale także psychiczne i duchowe. „Bez pracy fizycznej nie rozwinię się organizm, bez uczenia się i myślenia nie nauczymy się myśleć, bez ćwiczeń etycznych nie skrzepnie wola nasza”.¹⁰⁴ — pisze Ks. Gadowski.

Kultura ludzka zawdzięcza swe monumentalne dzieła pracy człowieka. Również bez pracy umysłowej społeczeństwo musiałoby pozostać w ciemnych powiśkach, a bez ćwiczeń moralnych i bez cnoty, która jest dziełem pracy duchowej, nie mogłoby być mowy o jakichś trwałych fundamentach społecznych. Praca więc zarówno fizyczna jak i umysłowa i duchowa, jest strukturalnym cementem społeczeństwa. Przez pracę wrasta dziecko czynnie i twórczo w grupę społeczną. Dlatego to wychowanie powinno zmierzać ku temu, aby „z wychowanka wyrobić męża pracy, a przez to uczynić go pożytecznym członkiem społeczeństwa”.¹⁰⁵

Społeczną wartość pracy docenia szkoła nowoczesna, jako „szkoła pracy”, zrodzona z manualnej pracy szkoły Kerschensteinera,¹⁰⁶ i rozwinięta w szkołę pracy umysłowej przez Gaudiga¹⁰⁷ i innych. W ten sposób i naukę teoretyczną trzeba pojmować jako szkołę pracy, to znaczy: starać się o to, aby uczeń podczas nauki był czynnym współpracownikiem, a nie biernym słuchaczem”.¹⁰⁸ Współpraca z nauczycielem — jest już węzłem społecznym i wychowaniem społecznym.

Idea tej współpracy znajduje urzeczywistnienie już na ławie szkolnej w samorządach szkolnych. „W rozsądnych granicach samorząd szkolny — poucza Ks. Gadowski — zaprawia do wspólnych prac różnego rodzaju, interesuje wszystkich utrzymaniem porządku i względem na dobro całej szkoły, budzi rywalizację między klasami i szkołami, zniewala do rozwagi i karności, wywołuje odpowiedzialność za uchwały i za sposób ich wykonania, oswaja z trudnościami zarządu..., jest rodzajem samowychowania, czyli samodzielnego wychowania się w kierunku społecznym”.¹⁰⁹

Z takiej szkoły pracy łatwo już przejść do pracy wprost społecznej, przez powierzanie młodzieży odpowiednich jej zadań, w spełnianiu któ-

¹⁰³ Tamże, s. 135.

¹⁰⁴ Tamże, s. 137.

¹⁰⁵ Tamże, s. 137.

¹⁰⁶ Tamże, s. 138.

¹⁰⁷ H. G a u d i g: Freie geistige Schularbeit. *Bericht zur Leipziger Tagung vom Jahre 1921.*

¹⁰⁸ ks. W. G a d o w s k i: Podręczn. psychol. wychow., jw. s. 52—53.

¹⁰⁹ Tamże, s. 184.

rych ma sposobność wykazać społeczną wartość swego charakteru. Sposobność taką, gdy chodzi o środowisko katolickie, dawała młodzieży Sodaliczja Mariańska, zadzierzając między młodymi węzły koleżeńskie i solidarność w dobrym tego słowa znaczeniu i kierując „na właściwą drogę współczucia dla klas upośledzonych i patriotyzmu”.¹¹⁰

f) Panowanie nad sobą.

Nie wszystkie popędy i uczucia sprzyjają uspołecznieniu jednostki. Wybujałość popędów i uczuć zmysłowych, egoistycznych prowadzi do samowoli i utrudnia wrastanie w środowisko społeczne. Oczywiście nie może być mowy o ich tępieniu, ale chodzi o ich opanowanie, poddanie ich pod „energiczną i stałą wolę — pod kontrolę rozsądku”.¹¹¹ Dopomaga w tym środowisko wychowawcze nie tylko przez zakazy i nakazy postępowania, ale i przez stwarzanie odpowiednich warunków, takich, w których by mogły się rozwijać popędy altruistyczne i społeczne i kształtować się silna wola, a osłabiać popędy zmysłowe i uczucia samolubne.

„Szczególniej baczności i opanowania wymaga popęd płciowy, by nie obudził się przedwcześnie i nie oświadczył człowiekiem, prowadząc go do nieuchronnej ruiny fizycznej i duchowej”.¹¹² Wymaga on więc troskliwego i umiejętnego wychowania przez opanowanie go na drodze społecznej, kulturalnej i religijnej. „Uświadomienie roztropne ze strony wychowawców — unikanie podnieć drażniących zmysły w tym kierunku, lektury, przedstawiającej sceny drażliwe w ponętnych a przejrzystych osłonach, zajęcie się w chwili pokus czymś innym, wychowankowi ulubionym (lekturą, sztuką, muzyką poważną) i środki religijne — uzdolnią wychowanka, że będzie panem siebie samego”.¹¹³

g) Więź moralna.

Bez niej środowisko społeczne traci trwałość wszelkich więzi, rozkłada się i niweczeje. Podobnie dzieje się z jego członkami indywidualnie wziętymi. „Więź moralna już istniejąca wywiera potężny wpływ kształtujący i podtrzymujący i najbardziej swoistą cechą sił społecznych, stanowiących o więzi moralnej — pisze H. Radlińska — jest ich zbiorczość”.¹¹⁴ Ta podstawowa więź społeczna, jaką jest moralność, oceniająca wartość postępków jako dobre lub złe i nakazująca wybierać dobre, a więc dobre dla wszystkich, musi być przedmiotem największych zabiegów ze strony środowiska wychowawczego w stosunku do członków wrastających w spo-

¹¹⁰ Tenże: Jak zabezpieczyć młodzież szkolną przed radykalizmem. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 8 (1904) 215.

¹¹¹ Tenże: *Podręczn. psycholog. wychow.*, jw. s. 132.

¹¹² Tamże, s. 184.

¹¹³ Tamże, s. 148.

¹¹⁴ O. Radlińska: *Pedagogika społeczna*. Wrocław 1961 r. s. 28—29.

łeczność. O tym zaś, co jest dobre lub złe, sądzić mamy jedynie według woli Bożej, według prawa Bożego”.¹¹⁵

Więź ta zawiera takie elementy jak: normy moralne, czyli przykazania Boże (norma obiektywna), sumienie (norma subiektywna) i charakter moralny.

Wychowanie więc moralne, zaczynając od rozwijania naturalnych skłonności dziecka, prowadzić winno poprzez poznanie przykazań Bożych jako zasad moralnych do kształtowania sumienia i charakteru moralnego. W ten sposób dociera ono nie tylko do poznania obowiązków społecznych i potrzeb społecznych „ale też wyrabia sumiennność i obowiązkowość”,¹¹⁶ które stanowią nieodzowne cnoty społeczne.

h) Więź religijna.

„Bez religijności nie ma poczucia obowiązków — pisze Ks. Gadowski — a bez poczucia obowiązku nie ma etyki”.¹¹⁷ Bóg jest korzeniem wszystkich ludzi, a więc i podstawowym i konstytutywnym tworzywem społeczności. Więź moralna bez Boga jest krucha i niekompletna, bez dostatecznej sankcji.

Więź moralna czerpie swe siły z więzi religijnej, z religii i dlatego też religia, a zwłaszcza chrześcijańska jest jedynie pewną normą moralności, niezawisłą od uczuć i namiętności ludzkich, bo istniejącą poza nami, obiektywną”¹¹⁸ — mówi Ks. Gadowski.

W religii chrześcijańskiej odnajdujemy najpiękniejszą więź społeczną jaką jest miłość. Jej Twórca Chrystus Pan wszczepiony w rodzaj ludzki utożsamia się z każdym człowiekiem, stając się podstawą wspólnoty ludzkiej: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili”. (Mt 25, 40). On jest wzorem społecznej doskonałości. „Jest najdoskonalszym pierwowzorem szlachetnego charakteru”.¹¹⁹ Można więc powtórzyć za Willmannem, że „wyrugowanie z wychowania pierwiastka wiary — równa się rozbiciu społeczeństwa”.¹²⁰

Wychowanie religijne prowadzi do kształtowania się światopoglądu dziecka, dającego odpowiedź na zasadnicze pytania o początek świata, życia człowieka i jego sens. Kształtujący się światopogląd staje się motywem postępowania, wchodzi więc w świat wartości społecznych, jako naczelny bodziec wewnętrzny do życia moralnego.

Doniosłą jest rola środowiska społecznego, a w nim środowiska wychowawczego. Jemu zawdzięcza jednostka życie, rozwój fizyczny i du-

¹¹⁵ ks. W. Gadowski: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 115.

¹¹⁶ Tamże, s. 115—119.

¹¹⁷ Tamże, s. 116.

¹¹⁸ Tamże, s. 116.

¹¹⁹ Tamże, s. 218.

¹²⁰ O. Willmann: Der Lehrstand im Dienste des christlichen Volkes. Kempten 1910. S. 105.

chowy, rozwój intelektualny i moralny. Dzieje się to przy systematycznej, wszechstronnej i planowej pomocy środowiska wychowawczego.

Pedagogika chrześcijańska już w swym założeniu umieszcza wychowanie społeczne. Zasługą jednakże jest Księdza Gadowskiego, że jako teoretyk wychowania wskazał na podstawę środowiskową jako na jedną z głównych, bez której wychowanie nie byłoby możliwe. Tym samym więc unowocześnił i unaukowił przez to pedagogikę katolicką. Wykazując zaś ważność i doniosłość podstawy środowiskowej dla wychowania, wymagał jako wychowawca społeczny, aby ona spełniała warunki, których wymaga od niej wychowanie, aby odpowiadała postulatowi środowiska wychowawczego, środowiska wzorowego i przykładowego, gdy chodzi o środowisko społeczne. Wymagania te wysunął więc jako wychowawca społeczny, a zwłaszcza wychowawca rodziny i bojownik o szkołę wyznaniową, czyli taką, która wyżej wymienionym warunkom najlepiej odpowiada.

Środowisko jednakże wychowawcze, rodzinne czy szkolne, wychowuje poprzez kulturę. Stąd — obok teorii wychowania społecznego, szukającej swego uzasadnienia w podstawie socjologicznej należało wziąć pod uwagę teorię wychowania przez dobra kultury, czyli uwzględnić także podstawę kulturową. Uczynił to Ks. Gadowski, opierając swoją pedagogikę na „doświadczeniach wieków” i tym samym rozszerzył jej „szatę naukową”.

NAUKA O KULTURZE

Wychowanie jest funkcją społeczną, jest przygotowaniem do zajęcia pewnej roli w życiu społecznym przez jednostkę i jest jej uspołecznieniem. Nie ogranicza się ono jednak tylko do takiej funkcji. Społeczeństwo jest tworem dynamicznym, rozwijającym się i postępującym wciąż naprzód, a to między innymi dzięki twórczości swoich jednostek. Twórczość zaś ich dokonuje się na pożywek kultury, przez jej asymilację i twórczą ekspresję, która z kolei staje się nową wartością wspomagającą postęp.

Więź kulturalna danego społeczeństwa jest więc więzią społeczno-twórczą, na której kształtuje się społeczno-twórcza osobowość jednostki. Doniosłość dóbr kultury dla rozwoju społeczno-twórczej osobowości człowieka zwróciła uwagę filozofów kultury na jej wartości wychowawcze, co zapoczątkowało pedagogikę kultury. Początek jej wiąże się z „Dydaktyką” O. Willmanna (1887), twórcy teorii wychowania kulturalnego i z osobą W. Diltheya (1833—1911).¹²¹

Według tej teorii istotą wychowania jest kształcenie na dobrach kultury przez ich przeżywanie. Ma ono miejsce wtedy, gdy bodźce działając

¹²¹ W. Dilthey: *Das Erlebnis Und die Dichtung* (1905).

na psychikę wychowanka poruszają nie tylko jego sferę intelektualną, ale i uczuciowo-pragnieniową.

Dobra kultury nie są tylko środkami kształcenia osobowości wychowanka. Osobowość kształcona na dobrach kultury, sama tworzy nowe wartości. W ten sposób zapewniony jest proces postępu kulturalnego i zarazem społecznego.

To przeżywanie i tworzenie wartości organizuje człowieka i czyni go osobowością — mówi uczeń Dilthey'a Edward Spranger (1882—1936). Każda zaś osobowość nastawiona jest na przeżywanie w swoisty dla siebie sposób wartości kulturowych. Stąd też mamy różne typy osobowości: typ teoretyczny odnoszący się przedmiotowo do rzeczywistości, typ estetyczny ujmujący rzeczywistość subiektywnie, zabarwiający ją uczuciowo, typ ekonomiczny kierujący się zasadą użyteczności, typ religijny szukający najwyższych wartości bytu, typ społeczny i to w dwóch odmianach: jako społecznik, organizator stosunków między ludźmi i polityk, przejawiający tendencję narzucania swej woli innym. Są to tendencje i cechy dominujące w zachowaniu się osobnika — „idealne struktury osobowości”,¹²² z którymi wychowanie musi się liczyć i dobierać odpowiednie środki i cele.

Funkcją zatem wychowania będzie przekazywanie dóbr kulturalnych i wyzwalanie wartości osobistych.

Kształcenie na dobrach kultury wymaga jednak, zdaniem G. Kerschensteinera, duchowego powinowactwa pomiędzy wartością kulturową, a stykającą się z nią osobowością, w każdorazowym okresie jej rozwoju. Stąd znany, tzw. „podstawowy aksjomat wychowania”,¹²³ w którym wymaga się indywidualnego podkładu w podmiocie, pewnych zadatków, będących duchowym u niego pomostem do zjednoczenia z dobrem kultury.

Dobro grupy społecznej nie musi być jedynym i przeważającym motywem czynności wychowawczej na podłożu kulturowym. Idealna treść przedmiotowej wartości dóbr kulturalnych pozwala, zdaniem Floriana Znanieckiego jednostce „stać się czymś więcej, niż członkiem społeczeństwa”.¹²⁴ Dzięki kulturze może ona nawiązać kontakt szerszy i wyższy z tymi, którzy uczestniczą w świecie idealnym, w tym uwolnieniu duchowym upatruje Znaniecki sens dotychczasowego rozwoju kulturalnego i podstawowe zadanie wychowania.

Z przedstawicieli pedagogiki kultury u nas w okresie międzywojennym zasługują na uwagę przede wszystkim Bogdan Nawroczyński i Bogdan Suchodolski.

¹²² E. Spranger: *Lebensformen*. 6 A. Halle 1927.

¹²³ G. Kerschensteiner: *Das Grundaxiom des Bildungsprozesses*. Berlin 1917.

¹²⁴ F. Znaniecki: *Socjologia wychowania*. Warszawa 1928. s. 241.

Wychodząc z założeń psychologii postaci, upatrującej nawet w prostych faktach psychicznych pewne całości, czyli struktury, wyróżnia Nawroczyński trzy zasadnicze struktury życia duchowego człowieka: kształcenie, charakter i osobowość. Zdaniem jego: „Ideał wykształcenia zasadza się na zespoleniu w jedną harmonijną, żywą i coraz dalej rozwijającą się całość duchową dwu czynników: jednym z nich są wysoce wartościowe i przy tym różnorodne dobra kulturalne a drugim przyswajająca je sobie ze wzrastającą dozą aktywności, samodzielności i twórczości jednostka ludzka, nacechowana indywidualnością i wybijającą na owej całości swe wyraźne piętno. Jego urzeczywistnieniem jest wykształcony człowiek”.¹²⁵

Natomiast według Bogdana Suchodolskiego stosunek wychowania do kultury polega nie tylko na jej konsumowaniu, ale i na jej przeobrażaniu i zajęciu krytycznego względem niej stanowiska. „Wychowanie odradza kulturę i przebudowuje ją. Ale nie przez to, a raczej nie tylko przez to, że przysposabia do życia nowe pokolenia, ale przez to, przede wszystkim, iż w dojrzałym pokoleniu wzbudza krytycyzm, ucząc mierzyć rzeczy i stosunki miarą, jaką nie były dotychczas mierzone. Na tym polega zwycięstwo wychowania w naszej epoce i na tym jego siła przebudowująca kulturę”.¹²⁶

W katolickiej pedagogice kultury na uwagę zasługuje w Niemczech wzmiankowany wyżej Otto Willmann (1839—1920). „Źródłem kształcenia — pisze on — staje się świat i ojczyzna przez dobra kultury, które zastawia dla oka i dla ducha...”.¹²⁷ Dobra duchowe, wytwory kultury duchowej są, zdaniem jego, właściwymi wartościami kształcącymi osobowość wychowanka.

U nas pierwszym pedagogiem torującym drogę do wychowania przez dobra kultury jest Ks. W. Gadowski. Oczywiście chodzi tu o kulturę chrześcijańską, wywierającą wpływ przede wszystkim na wewnętrzne przeobrażenie człowieka, na wychowanie jego osobowości.

1. „Doświadczenie wieków”¹²⁸

Wychowujące społeczeństwo posiada arsenał doświadczeń minionych pokoleń, ubiegłych wieków, z którymi zapoznaje wychowanka, wprowadza w ich sens, daje mu sposobność do ich przeżycia w skróconym czasie i w ten sposób wychowuje go, przyspiesza jego dojrzałość, by go zrównać ze sobą i zapewnić mu drogę i czas do nowych doświadczeń, do tworzenia nowych wartości. Kultura nie jest niczym innym jak właśnie

¹²⁵ B. Nawroczyński: *Zasady nauczania*. Wyd. 6. Wrocław 1947. s. 111.

¹²⁶ B. Suchodolski: *Uspołecznienie kultury*. Warszawa 1947., s. 290.

¹²⁷ O. Willmann: *Didaktik als Bildungslehre*. 4 A. Braunschweig 1909, S. 594.

¹²⁸ ks. W. Gadowski: *Pedagogia samobójstwa stud. katechet.*, jw. s. 586—8.

zbiorem doświadczeń odpowiednio utrwalonych w narzędziach pracy, w mowie pisanej, w tradycji, w przyjętych i obowiązujących zasadach postępowania i jego żywych wzorach.

Mamy zatem dobra i wartości materialne oraz dobra duchowe i wartości idealne. Wśród tych ostatnich wyróżnić możemy ogólnie takie wartości jak: prawda, dobro, piękno i świętość. Prawda jako wartość tkwi w wiedzy jako w dobru kultury, piękno w dziełach sztuki, dobro w zwyczajach i prawie, świętość w religii, w wierzeniach religijnych. W dobach zatem kultury, czyli jak mówi Ks. Gadowski, w „doświadczeniach wieków”,¹²⁹ tkwią immanentnie wartości, budzone przez kształcenie osobowości wychowanka, przeobrażające ją w dojrzałą i twórczą.

Dobrami kultury mogą być rzeczy, czynności lub idee i instytucje. Ks. Gadowski wyróżnia zwłaszcza „zasoby wiedzy” i „przyzwyczajenia”,¹³⁰ czyli kulturę intelektualną i moralną, a więc tę przede wszystkim, która jest potrzebna do spełnienia „obowiązków społecznych”,¹³¹ oraz kulturę estetyczną.¹³² Kościół w ciągu wieków wznosił w potrzebie kulturę rolną, materialną, ale przede wszystkim budował kulturę duchową, a więc wiedzę religijną i filozoficzną, wiedzę teoretyczną i praktyczną, moralną. Wznosił monumentalne dzieła sztuki, zakładał szkoły, uniwersytety, instytucje dobroczynne, wychowywał, cywilizował narody europejskie. Wychowywał żywe wzory kultury duchowej jakimi byli i są heroiczni święci.¹³³

W parze z dziełami kultury szła także kultura wychowawcza. Początkowy katechumenat począł się rozrastać i wzbogacać nowymi doświadczeniami na polu wychowania, jak o tym poucza historia wychowania chrześcijańskiego przedstawiona przez Ks. Gadowskiego.¹³⁴ Powstały nie tylko szkoły katechetyczne w Aleksandrii, Cezarei i Rzymie, do których odbywały się wyprawy młodzieży po oświatę, ale bogata jak na owe czasy, literatura Kościoła, dzieła Ojców Kościoła, a wśród nich zasługuje na uwagę dzieło św. Augustyna *De catechisandis rudibus* zawierające prototyp metody pogładowej w nauczaniu. Uwzględnia ona też nowoczesną zasadę koncentracji w nauczaniu. Św. Augustyn każe podawać przy nauczaniu całość prawd odpowiednio do celu wychowania, najpierw w krótkich wyciągach, a później w miarę okoliczności rozszerzać ów zakres wyciągów aż do ich zgłębienia. Samo zaś nauczanie powinno się odbywać tak, *ut veritas pateat, placeat et moveat*, czyli przedstawiać daną prawdę jasno, wiązać z zainteresowaniem ucznia i z życiem, dawać

¹²⁹ Tamże, s. 567—8.

¹³⁰ Tenże: Kazania o wychow., jw. s. 6.

¹³¹ Tamże, s. 6.

¹³² Tenże: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 160 i n.

¹³³ Tenże: Z dziejów wychowania, jw. s. 1.

¹³⁴ Tenże: Z historii pedagogii. Odb. z *Przegl. Powsz.* Kraków 1890.

mu sposobność do przeżycia tego, o czym słyszy *ut audiendo credat, credendo speret, sperando diligit Deum*.

Oprócz szkół katechetycznych powstawały szkoły przyklasztorne, szkoły biskupie przy katedrach, kierowane początkowo przez samych biskupów a później przez kanoników. Średniowiecze może się wykazać swoją scholastyką i sławnymi uniwersytetami. Kościół nie tylko więc gromadził dobra kultury i utrzymywał je piórem benedyktyńskim na pergaminie, ale czynił z nich posiew, szerząc oświatę. Wzory kultury duchowej zawierają dzieła ascetyczne, a sztukę i umiejętność wychowania podaje literatura chrześcijańska, zwłaszcza chrześcijańska historia wychowania. Wśród zaś wychowawców pozostaną na zawsze żywi: Św. Augustyn na polu metodyki, Fenelon (1651—1715) na polu wychowania indywidualnego, „należy iść w ślad za naturą i dopomagać jej”,¹³⁵ św. Ignacy Loyola, św. Józef Kalasanty, św. Jan Chrzyciel de La Salle oraz św. Jan Bosko, jako wychowująca osobowość i „mistrz w stosowaniu metody zapobiegającej”.¹³⁶

Tak więc „wiekowe doświadczenie... skojarzone z traktowaniem rzeczy umiejętnym”, a więc „wiedza i wprawa w zakresie dydaktyki, pedagogiki i ascetyki”,¹³⁷ stanowią jeden z głównych ściegów w szacie pedagogiki naukowej i katolickiej pedagogiki Ks. Gadowskiego.

2. „Stopniowe przyswajanie zasobów wiedzy i przyzwyczajień”¹³⁸

Ta stopniowość odnosi się nie tylko do zasobów samej kultury, ale i do rozwoju wychowanka, do jego zdolności recepcyjnej. Ponieważ Ks. W. Gadowski mówi o „zasobach wiedzy” kulturalnej i o „przyzwyczajeniach” czyli o kulturze postępowania, dlatego poglądy jego o wychowaniu przez kulturę i dla kultury na poszczególnych etapach rozwojowych dziecka, przedstawiają się jako kształcenie religijne — estetyczne — moralne i ascetyczne.

a) Kształcenie religijne.

Chodzi o poznanie idei teoretycznych, takich jak idea Prawdy, idea najwyższego Dobra i najwyższego Piękną, mające w sobie wartości absolutne, które są podstawą wychowania religijnego, moralnego i estetycznego.

Wśród idei poznania, najwyższą jest idea Prawdy, którą jest Bóg — źródło wszechbytu, które przedstawia nam religia. On jest też źródłem najwyższego Dobra i najwyższego Piękną.

„Dążąc do coraz wyższych prawd wytwarza rozum systemy filozo-

¹³⁵ Tenże: Kazania o wychow., jw. s. 6.

¹³⁶ Tenże: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 208.

¹³⁷ Tenże: Pedagogia samobójstw, jw. s. 587.

¹³⁸ Tenże: Kazania o wychow., jw. s. 6.

ficzne, wreszcie dochodzi do poznania źródła wszechbytu i wszechdoskonałości w Bogu i wytwarza religię. Idea najwyższej Prawdy jednoczy się w Bogu z ideą najwyższego Piękną i Najwyższego Dobra, co wytwarza jednolity światopogląd".¹³⁹ W religii człowiek znajduje najwyższe wartości, które zdolne są zaspokoić jego wiekuiste pragnienia. Ona też, wspólna wszystkim ludziom, wynosi człowieka ponad zwierzęta".¹⁴⁰

Poznanie więc religii, czyli wierzeń i obrzędów religijnych jest jednym z głównych zadań intelektualnego kształcenia religijnego. Obok tej idei teoretycznej, idei Prawdy najwyższej, której źródłem jest Bóg, jest idea piękna estetycznego i idea najwyższego Dobra, które jest źródłem życia moralnego. Kultura więc estetyczna i moralna wiąże się strukturalnie z kulturą religijną.¹⁴¹

Wychowawca stopniowo, stosownie do stopnia rozwoju dziecka, jego pojętności, wprowadza je do idei Boga. „Chcąc w duszach dziecięcych wyrobić ideę Boga, doskonałości Bożych i innych prawd najwyższych — pisze Ks. Gadowski — obiera wychowawca zrazu sposób prosty i łatwy, chociaż niedokładny, a z czasem dopiero użyje sposobu dokładnego”.¹⁴²

Ow sposób łatwy urabiania idei Boga polega na tym, że przy pomocy najpierw poglądu, opowiadania biblijnego i odpowiednio stawianych dziecku pytań naprowadzamy je do określenia i do pojęcia Boga. A potem pojęcie to pogłębiamy przez porównywanie go z innymi pojęciami. Samo zresztą dziecko już dość wcześnie zadaje pytanie „kto zrobił gwiazdy i z zapalem słucha opowiadań o Bogu-Człowieku”.¹⁴³ W ten sposób urabia się inne pojęcia religijne.

Od kultury pojęć religijnych przechodzi wychowawca do kultury religijnych uczuć. Uczucia te wiążą się już z poznaniem Boga, a więc z pojęciami religijnymi. „Zadowolenie z poznania i odczucia nieskończoności zwie się uczuciem religijnym — mówi Ks. Gadowski. Im jaśniej i czystiej przedstawiamy sobie ideę Boga jako ducha nieskończenie doskonałego i samoistnego, tym wznioślejsze będą nasze uczucia religijne, zwłaszcza uczucia uwielbienia, bojaźni i miłości”.¹⁴⁴ Kultura tych uczuć polegać będzie na ich kształceniu. Dokonywać się ono będzie „przez poznanie Boga z Jego Objawienia, przez rozczytywanie się w Piśmie św., a zwłaszcza w czterech Ewangeliach, ale nie ma to już być poznanie czysto teoretyczne, lecz wnikające w życie przez rozmyślania o Bogu, modlitwę, ofiarę krzyżową i ofiarę Mszy św. oraz ofiarę z siebie dla Boga. Jest to więc już przeżywanie Boga w sobie i wyrażanie Go w życiu, w życiu

¹³⁹ Tenże: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 113.

¹⁴⁰ Tamże, s. 113.

¹⁴¹ Tamże, s. 113.

¹⁴² Tamże, s. 114.

¹⁴³ Tamże, s. 114.

¹⁴⁴ Tamże, s. 188.

religijnym, tj. w ustawicznym łączeniu się z Bogiem przez nieustanne doskonalenie się moralne".¹⁴⁵

Do tego rodzaju przeżyć religijnych prowadzą wzory życia Jezusa Chrystusa, Jego świętych, sakramenty święte ze swymi obrzędami, poezja religijna, śpiew i muzyka religijna, nauka przyrody, „o ile wskazuje mądrość i wszechmoc Bożą w urządzeniu stworzeń, nauka historii, uwidoczniająca dobroć i sprawiedliwość Bożą w kierowaniu narodami..., sztuki piękne w kierunku religijnym, jak budownictwo, malarstwo i rzeźbiarstwo, lektura książek religijnych i wydawnictw misyjnych”¹⁴⁶ itp.

W ten sposób kształcone uczucia religijne przez dobra kultury religijnej wraz z ideą Boga stają się silnymi motywami postępowania moralnego i w połączeniu z motywami estetycznymi budują moralną strukturę osobowości wychowanka.

b) Od ideału Piękna do piękna duchowego — człowieka

„Różnorodność zharmonizowana w jedności, stanowi główne znamię piękna natury i sprawia, że badanie owego piękna nigdy się człowiekowi nie sprzykrzy, owszem usposabia go do zharmonizowania piękna duchowego z pięknem fizycznym, do szukania idei w świecie materialnym”.¹⁴⁷

„Wartości estetyczne tkwiące w estetycznych dobrach kultury, mogą skutecznie wiązać się z osobowością dziecka i kształcić ją, ponieważ ta ostatnia jest wrażliwa na piękno”,¹⁴⁸ czyli posiada wrodzoną zdolność do uczuć estetycznych. Przez uczucie estetyczne rozumie Ks. Gadowski „stan zadowolenia wywołany jakimkolwiek pięknem estetycznym”.¹⁴⁹

Wrodzona zdolność — to podmiotowy warunek doznań estetycznych — czyli, „postawa estetyczna”, dzięki której osobnik reaguje uczuciowo bezpośrednio raczej na wygląd danego przedmiotu, aniżeli na jego użyteczność. Uczucie zatem estetyczne rodzi się z kontemplacji przedmiotu z jego „oglądania”,¹⁵⁰ a nie z jego użytkowania. Współcześnie, jeśli chodzi o dziecko, sądzi się, że „jego ustosunkowanie się do świata wartości estetycznych — pisze Baley — jest z początku raczej czynne, aniżeli bierne. Woli samo tworzyć, aniżeli tylko przypatrywać się”.¹⁵¹

Inaczej nieco wypowiada się Ks. Gadowski. „Początkujący esteta — pisze on — (już w 4-tym lub 5-tym roku życia) bywa zazwyczaj widzeni oglądającym piękne przedmioty spokojnie. Na wyższym stopniu rozwoju wczuwamy się w akcję przedstawianą na scenie, w książce, czy w obrazie — i przeżywamy ją wspólnie z osobami fantastycznymi. Przychodzi tu

¹⁴⁵ Tamże, s. 188.

¹⁴⁶ Tamże, s. 188—89.

¹⁴⁷ Tamże, s. 113.

¹⁴⁸ Tamże, s. 160 .

¹⁴⁹ Tamże, s. 159.

¹⁵⁰ Tamże, s. 160.

¹⁵¹ St. Baley: Psychologia wychowawcza w zarysie. Warszawa 1947. s. 367.

w pomoc wyobraźnia. Na wyższym stopniu zachwycamy się pięknem tak dalece, iż zapominamy całkiem o naszym „ja” i niemal toniemy we wrażeniu”.¹⁵² Widzimy tu raczej kontemplujące uczestnictwo dziecka, w oglądaniu dzieła sztuki, rozwijające się w coraz głębsze przeżycie. Różnica w poglądach pochodzi naszym zdaniem stąd, że Baley, podobnie jak Ribot¹⁵³ czy Szuman¹⁵⁴ wychodzą z założenia, że źródłem pierwszych doznań estetycznych u dziecka jest zabawa i czynności estetyczne jak tańiec, malowanie, rysowanie itp. w których dziecko naśladuje akcję. Natomiast Ks. Gadowski — mówi o przyglądaniu się przedmiotom estetycznym, a nie o czynnościach.

Kształcenie więc estetyczne polegać będzie na rozwijaniu uczuć estetycznych i oceny estetycznej przez kształcenie. Dopiero gdy „wrażliwość na piękno skojarzy się z wykształceniem estetycznym; zyskamy typ estetycy o wyrobionym i uświadomionym guście estetycznym”.¹⁵⁵

Jak w każdej dziedzinie kształcenia tak też i w estetyce chodzić będzie o stopniowe budzenie uczuć estetycznych w wychowanku i o usposabianie go, „by nie poprzestawał on na odczuciu piękna, lecz starał się także wytwarzać piękno, a tym samym zaspokoił swój popęd sztuki”.¹⁵⁶ Kształcenie więc na dobrach kultury ma charakter nie tylko konsumpcyjny, ale i twórczy, polegający na wytwarzaniu nowych dóbr kulturowych.

Charakterystycznym rysem kształcenia estetycznego w pedagogice Ks. Gadowskiego jest zaczynanie od rozwoju wrażliwości na higienę ciała, na schludność fizyczną, czystość ubioru, mieszkania, klasy szkolnej, przedmiotów codziennego użytku, a więc i książek i zeszytów itp. Następnie wychowawca budzić winien zamiłowanie do porządku w miejscu i w czasie, do przestrzegania symetrii w układaniu przedmiotów, w harmonizowaniu światła i kolorów. Wzorów ku temu dostarcza sama natura umiejętnie postrzegana przez wychowanka i uwzględniana przy nauczaniu różnych przedmiotów.

Należy zwrócić uwagę na rozwijanie zwłaszcza zmysłu sztuki i to w podwójny sposób: w sposób ogólny i specjalny. „W sposób ogólny kształci się zmysł sztuki u wszystkich uczniów, bo wszystkich ma on postawić na wyższym stopniu kultury, w sposób specjalny zaś rozwija się zmysł sztuki systematycznym kształceniem przez fachowców tej właśnie zdolności artystycznej, do której uczeń okazuje osobliwszy talent i zamiłowanie”.¹⁵⁷

¹⁵² ks. W. Gadowski: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 160.

¹⁵³ Th. Ribot: Essai sur l'imagination creatrice. Paris 1921.

¹⁵⁴ S. Szuman: Sztuka dziecka, Psychologia twórczości rysunkowej dziecka. Warszawa 1927.

¹⁵⁵ ks. W. Gadowski: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 159.

¹⁵⁶ Tamże, s. 160.

¹⁵⁷ Tamże, s. 162.

Ów ogólny sposób kształcenia zmysłu sztuki daje się zastosować przy pomocy nauki rysowania z natury, połączonego z wycinaniem, modelowaniem, perspektywicznym ujmowaniem przedmiotów, jak to miało miejsce w szkole pracy Kerschensteinera,¹⁵⁸ pisze Ks. Gadowski.

Szczególną uwagę należy zwrócić, zdaniem Ks. Gadowskiego, na sztuki piękne, oceniać ich wzory (kościół, pomniki, grobowce, obrazy) w danej miejscowości, o ile takie się w niej znajdują i poznawać przez wycieczki szkolne do miejsc znanych z dzieł sztuki. Przy takich okazjach powinien wychowawca omawiać z uczniami treść i formę tych dzieł.

Nie pominię też wychowawca estetyki ruchów, które kształci gimnastyka, gry sportowe, nauka tańców i przyzwoitego zachowania się oraz estetyki słowa pisanego i żywego. Wzorem kulturalnym dla tego ostatniego powinien być na pierwszym miejscu sam nauczyciel przez poprawny sposób swego mówienia. Wiele zaś przyczyniają się w kształceniu estetycznym słowa żywego „estetyczne czytanie, deklamacje pojedyncze i zbiorowe, przedstawienia sceniczne”¹⁵⁹ itp.

„Silnie na uczucia estetyczne działa śpiew — pisze Ks. Gadowski — należy więc naukę jego prowadzić od klas najniższych do najwyższych, zwracając na to uwagę, aby uczniowie poznali najpiękniejsze pieśni religijne i moralne i aby nauczyli się rozumieć śpiew i odczuwać jego piękność”.¹⁶⁰ Ze śpiewem łączy się nauka gry na instrumentach muzycznych.

Wielki wpływ na kształcenie uczuć estetycznych wywiera symbolika obrzędów, świąt i barw religijnych, należy więc tłumaczyć ją wychowancom, jak też wprowadzać ich w zrozumienie treści arcydzieł sztuki i ideałów, które przyświecały artystom w ich tworzeniu.

Wychowanie estetyczne, zdaniem Ks. Gadowskiego, „powinno od wczesnych lat zająć się kształceniem uczuć estetycznych i doprowadzić je do możliwego udoskonalenia, bo przez nie otwieramy wychowancom świat radości podniosłych, które są wyborynym urozmaiceniem, po trudach życia: w nich dajemy uczniom broń pożądaną przeciw upadkom moralnym”.¹⁶¹ Stają się one w życiu motywami pięknego postępowania, wpływają na życie moralne i duchowe człowieka, budzą wstręt do upadków, bo każą w nich widzieć brzydotę i brud. Łącznie więc z motywami religijnymi idee i uczucia estetyczne stają się motywami postępowania moralnego, podtrzymują wartości moralne w człowieku. Tak więc idea Piękna bazująca na idei Boga poprzez uczucia estetyczne obudza piękno duchowe człowieka, piękno jego osobowości.

¹⁵⁸ Tamże, s. 162.

¹⁵⁹ Tamże, s. 163.

¹⁶⁰ Tamże, s. 163.

¹⁶¹ Tamże, s. 160.

c) Od przyzwyczajajeń do doskonałości. (Kultura moralna)

„Bóg tylko jako nieskończenie doskonały jest zawsze najwyższym wzorem doskonałości”.¹⁶² Obok piękna estetycznego istnieje piękno moralne czyli dobro. Właściwie najważniejsza wartość, mieszcząca się w kulturze ludzkiej, to jest ta, która wyzwala z człowieka dobro, prowadząc go na drogę czynów dobrych. Jest nią najwyższa idea Dobra, związana z ideą Prawdy i Piękna, zjednoczone w Bogu.¹⁶³ Nie można mówić o kulturze człowieka, o jej pełni tam, gdzie brak jest dobra. Dobro zaś ma swoje ostateczne źródło w Bogu. Stąd też „Bóg jako nieomylny, najświętszy, niezmienny, jest nieomylną i pewną, na wieki niezmienną normą moralności”.¹⁶⁴ Przykazania Boże są nie tylko nakazami czy zakazami danymi bezpośrednio od Boga, ale są potwierdzone przez doświadczenia wieków. Dla kultury moralnej człowieka nie wystarcza je tylko znać, ale konieczne jest według nich postępować, według nich żyć. Są one zasadami postępowania moralnego. Stanowią jedną z nim strukturę, a więc i kultura moralna, moralne kształcenie człowieka winno być strukturalne tzn. obejmować równocześnie zasady i postępowanie według nich. Ponieważ jednak dziecko nie jest zdolne wcześniej pojąć zasady, ale przez naśladownictwo potrafi je czynić, dlatego uwzględniając naturalny jego rozwój, zaczynamy kształcenie moralne od przyzwyczajajeń. „Dziecko zrazu nie zna przykazań Bożych — pisze Ks. Gadowski — i nie kieruje się nimi, lecz słucha poleceń starszych, a zwłaszcza naśladuje ich przykład”.¹⁶⁵

Wychowanie moralne zaczynać więc trzeba od przyzwyczajajeń. Jak wszędzie tam, gdzie mowa o wychowaniu, tak też i gdy chodzi o wyrobienie pożądaných przyzwyczajajeń, należy szukać naturalnych sprzymierzeńców w samym dziecku, w jego naturalnych czynnikach, czyli w jego wrodzonych skłonnościach. Odpowiadające im ruchy „przychodzą wychowankowi łatwo i budzą w nim uczucia zadowolenia”.¹⁶⁶ Dziecko chętnie powtarza te ruchy, czyli ćwiczy je, nabiera wprawę i chęci do powtarzania czynności, z czego rodzi się skłonność ku nim, a wreszcie „powstaje silny pociąg woli, zwany przyzwyczajaniem”.¹⁶⁷ Wrodzone zdolności i skłonności stają się podwaliną dobrego przyzwyczajajenia. Oczywiście przyzwyczajajenia te mają być kierowane według zasad moralnych i powinny zmierzać ku nim. Dlatego też od przyzwyczajajeń prowadzi droga do urabiania zasad moralnych na tle przykazań Bożych i droga do ocen moralnych.

Kształcenie ich dokonuje się bądź bezpośrednio przez wskazanie na

¹⁶² Tamże, s. 115.

¹⁶³ Tamże, s. 113.

¹⁶⁴ Tamże, s. 115.

¹⁶⁵ Tamże, s. 116.

¹⁶⁶ Tamże, s. 214.

¹⁶⁷ Tamże, s. 214.

jakiś konkretny czyn, który wychowanek ma ocenić na podstawie przykazania Bożego, jako dobry lub zły, bądź też pośrednio przez posłuszenie się opowiadaniem zaczerpniętymi z historii, przedstawiającymi bohaterów lub postacie ludzi złych. Trzecim niejako etapem kształcenia moralnego, to kształcenie umiejętności stosowania owych zasad do „życia praktycznego”.¹⁶⁸ Uczeń powinien nie tylko znać zasady moralne, ale i umieć je „stosować w życiu obecnym i późniejszym do praktycznych stosunków”.¹⁶⁹ Z umiejętnością zaś winien łączyć się wysiłek woli, by stale trzymać się owych zasad. W ten sposób kształcenie moralne wiąże się już ze strukturą sumienia i charakteru moralnego, w którym daje się właśnie wyróżnić przy jego wychowaniu cztery zasadnicze stopnie: 1) przyzwyczajenie, 2) wyrobienie zasad moralnych, 3) celowa współpraca wychowawcy z wychowankiem i 4) samodzielna praca nad uszlachetnieniem własnej woli”.¹⁷⁰ Charakter zaś moralny staje się już mocnym narzędziem do stałego postępowania w dobrym, a więc i do urobienia cnoty, czyli twórczej wartości dobra, budującej doskonałość wychowanka.

Wyrobienie zasad etycznych i moralnego charakteru ucznia jest najważniejszym zadaniem wychowania i jego kultury. To też, zdaniem Ks. Gadowskiego, wychowawca nie pominie żadnej sposobności „do pouczeń etycznych, tak iż w niedługim czasie obejmie on niemal wszystkie obowiązki dziecka”.¹⁷¹

Również „pouczenia etyczne, zdaniem jego, należy wiązać z nauczaniem wszystkich przedmiotów nauki”,¹⁷² a więc nie tylko z nauką religii. Podobnie głosił F. Foerster, domagając się „przepojenia siłą etyczną całego materiału naukowego”.¹⁷³

Kultura moralna człowieka powinna prowadzić do jego wolności i pełnej osobowości. Istotą więc tej kultury duchowej u człowieka jest opanowanie siebie, żywiołów namiętności i włączenie ich w służbę ideału. Pomaga w tym i prowadzi do tego asceza, kultura opanowywania siebie, która też znajduje swoje uzasadnienie „w doświadczeniu wieków”.¹⁷⁴

d) Od opanowania siebie do prawdziwej wolności

Kultura człowieka w dziejach ludzkich odbywa dwa wielkie pochody. Jeden z nich to opanowywanie świata znajdującego się poza człowiekiem, czyli technika. Drugi — to opanowywanie świata zmysłowego u czło-

¹⁶⁸ Tamże, s. 117.

¹⁶⁹ Tamże, s. 118.

¹⁷⁰ Tamże, s. 214.

¹⁷¹ Tamże, s. 217.

¹⁷² Tamże, s. 217.

¹⁷³ F. W. Foerster: *Szkoła i charakter*. Przeł. J. Kramer i B. Kaprocki Lwów, 1928 r. s. 249 i nast.

¹⁷⁴ ks. W. G a d o w s k i: *Podręczn. psycholog. wychow.*, jw. s. 132.

wieka, opanowywanie samego siebie — czyli kultura duchowa. To opanowywanie samego siebie jest istotą kultury duchowej, a więc też i społecznej i moralnej.

Najbardziej żywotne oddziaływanie kultury dokonuje się wtedy, gdy może ona pokazać wzory, a w nich najwyżej cenione dobra, dzięki którym ludzie opanowują swoje popędy, wprowadzają ład doskonalący naturę, kształtujący życie. Taką właśnie jest kultura chrześcijańska, dostarczająca wzorów w postaci „Chrystusa i świętych”¹⁷⁵ — pisze Ks. Gadowski.

Opanowania samego siebie domaga się zarówno życie społeczne jak i osobiste człowieka. Prawdziwe zadowolenie może dać człowiekowi jego wolność, której istota leży w opanowaniu siebie.

„Panowanie nad sobą — pisze Ks. Gadowski — jest potrzebne przy kształceniu wszystkich uczuć i popędów”.¹⁷⁶ Polega ono zdaniem jego „na woli”. W ten sposób ujawnia człowiek swoją godność, panując nad swoją zmysłowością, nad sferą swych uczuć i popędów, staje się istotą wolną.

Opanowanie siebie wymagać będzie ascezy, kultury ascetycznej, umartwienia i sięgać musi po wzory, jakich dostarczyć może życie ludzkie, życie bohaterów, w których obfituje zwłaszcza kultura chrześcijańska, wskazująca na Chrystusa i Jego świętych. Droga więc do kultury wewnętrznej, do opanowania siebie, do zdobycia wolności będzie podwójna, prowadzi przez podwójne sposoby wychowania: „negatywny i pozytywny”¹⁷⁷ — poucza Ks. Gadowski.

Sposoby negatywne polegać będą na unikaniu bodźców podniecających uczucia i popędy zmysłowe, a więc także i na zadawaniu sobie pewnych umartwień i niepoddawaniu się nastrojom.

Sposoby pozytywne zaś mają na względzie: dobry przykład ze strony wychowawców, omawianie z uczniami wartości panowania nad sobą, wzmacnianie woli dziecka i to zarówno w kierunku dynamicznym przez obudzanie większej energii jak i statycznym przez wyrabianie trwałości postanowień, trzymanie się zasady: *sustine et abstine*, hartowanie organizmu i pobudzanie do czynu.¹⁷⁸ Prócz sposobów i środków naturalnych przychodzą z pomocą środki religijne, a przede wszystkim „wzór Chrystusa Pana i świętych, pobudki miłości ku Bogu, wzywanie pomocy Bożej”.¹⁷⁹ Najwięcej pomocnym spośród środków religijnych będzie częsta i dobra Spowiedź i zwyczaj codziennego rachunku sumienia, dzięki któremu poznamy siebie, nasze skłonności i wpływy otoczenia na nas i możemy skutecznie i systematycznie podjąć pracę nad sobą, jak to utrzymuje

¹⁷⁵ Tamże, s. 135.

¹⁷⁶ Tamże, s. 132.

¹⁷⁷ Tamże, s. 132.

¹⁷⁸ Tamże, s. 132—133.

¹⁷⁹ Tamże, s. 135.

współczesna teoria pedagogiczna. „Doświadczenie uczy — mówi Ks. Gadowski — że przy pomocy środków religijnych, jakie podaje Kościół Katolicki, ludzie są w stanie opanować nie tylko uczucia, popędy i żądze, ale nawet nalogi i namiętności i odzyskać na powrót równowagę ducha”.¹⁸⁰

Kulturę panowania nad sobą, opanowania siebie, uważa F. Foerster za istotny warunek rozwoju osobowości. „Rozwój osobowości — zdaniem jego — jest zależnym od opanowywania naturalnej wybujałości. Im więcej sił ducha zużywamy na to, by ująć w karby wewnętrzny chaos i rozmaite naturalne popędy podporządkować celowi życia, tym silniej rozrasta się osobowość”.¹⁸¹

Na podłożu zatem dóbr kultury dokonywuje się rozwój i wychowanie osobowości człowieka, związanej poczuciem jedności z Chrystusem w wychowaniu chrześcijańskim. Bez dóbr kultury, bez doświadczeń wieków i bez łaski Bożej, nie może być mowy o wychowaniu chrześcijańskiej osobowości. Ofiara krzyża zawiera największe i niewyczerpane złoża kultury duchowej, powtarzającej się w „ofierze Chrystusa Eucharystycznego”,¹⁸² będącej po wsze czasy podstawą wychowującej się osobowości człowieka, zmierzającej ku nieskończonemu doskonaleniu się i wzrastającej w coraz doskonalszy sposób w społeczność ludzką.

Dzięki zatem kulturowej podstawie wychowania pedagogika Ks. Gadowskiego może pełnić swoją funkcję wychowawczo-powszechną. Obejmuje ona bowiem wszystkie najważniejsze struktury wychowania, będące jak to niżej zobaczymy, celami wychowania, a mianowicie: indywidualność jako podstawę psychologiczną, charakter i wychowanie społeczne związane z podstawą socjologiczną oraz osobowość jako podstawę kulturową.¹⁸³ Tym samym więc Ks. Gadowski unaukowił pedagogikę katolicką, przyoblekając ją w nowoczesną „szatę naukową”.

II. PRZEDMIOT WYCHOWANIA I JEGO ZAKRES

Znając naukowe podstawy wychowania w filozofii, psychologii, socjologii i kulturologii jako „naukową jego szatę”, należy zbadać, jak w ujęciu Ks. Gadowskiego przedstawia się jego przedmiot i zakres.

1. Przedmiot wychowania

Przez przedmiot wychowania rozumie współczesna pedagogika proces rozwojowy samego wychowanka — te jego strony i dyspozycje, przez których wszechstronny rozwój i dojrzałość, staje on się pełnoprawnym, a więc i odpowiedzialnym członkiem społeczeństwa. Wchodzi tu więc

¹⁸⁰ ks. W. Gadowski: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 132.

¹⁸¹ F. W. Foerster: Szkoła i charakter, jw. s. 124—125.

¹⁸² ks. W. Gadowski: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 49.

¹⁸³ S. Kunowski: Proces wychowawczy i jego struktury. Lublin, 1946 r.

w grę zarówno jego strona fizyczna, jak i moralna i umysłowa. Prócz tego pedagogika chrześcijańska widzi w wychowanku także jego stronę nadprzyrodzoną, której ma być podporządkowana strona naturalna. „Pedagogika chrześcijańska — pisze Ks. Gadowski — wychowująca dla ziemi i nieba, uwzględnia równomiernie wychowanie fizyczne, intelektualne i moralne...”¹⁸⁴ Wychowanek ujęty tu jest w aspekcie naturalnym i nadnaturalnym jako obywatel ziemi i nieba.

Podobnie czytamy w Encyklice o chrześcijańskim wychowaniu. „Przedmiotem wychowania chrześcijańskiego jest cały człowiek, czyli duch złączony z ciałem w jedności natury ze wszystkimi władzami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi”¹⁸⁵

Był więc Ks. Gadowski zwolennikiem wychowania integralnego, obejmującego zarówno potrzeby doczesne, jak i nadprzyrodzone wychowanka, potrzeby jego duszy i ciała, fizyczne, intelektualne i moralne. Uważał, że wychowanie powinno dokonać zharmonizowania całego człowieka, wszystkich jego władz i funkcji tak fizycznych jak i psychicznych, umysłowych i moralnych pod egidą twórczej osobowości, wyposażonej w silny charakter moralny.

W dyspozycjach, które mają się stać przedmiotem wychowania, wprowadza Ks. Gadowski pewną ich hierarchizację. Zaczyna od wychowania fizycznego, którego nie uważa za najważniejsze, ale za najwcześniejsze i wraz z wychowaniem umysłowym określa jako środek do wychowania moralnego, to ostatnie zaś uważa za najcenniejsze, bo od niego „zawisło, na co i w jaki sposób użyje później wychowanek swych sił, zdolności i wiedzy”¹⁸⁶ A może ich użyć do dobrego lub złego, zależnie właśnie od wyrobienia moralnego lub jego braku.

Gdy więc chodzi o przedmiot wychowania jest Ks. Gadowski wyrazi-cielem myśli pedagogicznej, obejmującej wpływami wychowawczymi całego człowieka i to w jego aspekcie doczesnym, jak i wiecznym, fizycznym i metafizycznym. „Przez jakiś czas — pisze Ks. Gadowski — za wiele nacisku kładziono na poznanie (intelektualizm)..., obecnie zwraca się więcej uwagi na wolę, aby wychować ludzi czynu. Najlepiej zaś kształcić harmonijnie organizm i wszystkie zdolności duszy”¹⁸⁷ Jest więc Ks. Gadowski zwolennikiem w wychowaniu wszechstronnego rozwoju człowieka.

2. Zakres wychowania

Z tak integralnie pojętym przedmiotem wiąże się szeroki zakres działania wychowawczego. Obejmuje on w pierwszym rzędzie niemowlęta,

¹⁸⁴ Tenże: *Pedagogia samobójstw*, jw. s. 585.

¹⁸⁵ Pius XI: *Encykl. o wychow.*, jw. s. 46.

¹⁸⁶ ks. W. G a d o w s k i: *Zasady wychowania moralnego*, jw. s. 54.

¹⁸⁷ Tenże: *Podręczn. psycholog. wychow.*, jw. s. 204.

dzieci, młodzież szkolną¹⁸⁸ i pozaszkolną, ale poza tym także całe społeczeństwo, wszystkie jego warstwy, a więc inteligencję, chłopą i robotnika. Kultura, jej dobra winny się stać powszednim chlebem dla wszystkich. Nikt nie powinien być pozbawiony jej dobroczynnych skutków, nawet ci, których natura upośledziła, skoro pedagogika chrześcijańska wychowująca dla ziemi i nieba, „uwzględnia wychowanie istot upośledzonych”.¹⁸⁹

W pedagogice Ks. Gadowskiego istnieją różnice co do zakresu wychowania chłopców i dziewcząt. Dla tych ostatnich przewidywał wykształcenie odmienne ze względu na odmienne ich powołanie i zadanie w życiu. Chciał dla nich wychowania raczej praktycznego i powiązanego z ich zawodem i powołaniem żony i matki, opartego o mocny fundament religijny i moralny. Równocześnie nie wykluczał u nich wykształcenia wyższego, uniwersyteckiego, ale miały to być uniwersytety odmienne od męskich, nastawione na kierunek praktyczny, związany z powołaniem kobiety. Stąd też, zdaniem jego, nauczanie wspólne dziewcząt z chłopcami może mieć wspólny materiał nauczania do klasy drugiej szkoły podstawowej włącznie, a od klasy trzeciej już nieco odmienny. Cały materiał kształcący dziewczęta, tak w przedmiotach przyrodniczych jak i historycznych i humanistycznych winien mieć charakter raczej praktyczny. „Ogólnym bowiem zadaniem dziewcząt — pisze Ks. Gadowski — jest być kiedyś dobrymi żonami, matkami i gospodyniami”.¹⁹⁰ Mając na względzie przede wszystkim to główne ich zadanie i powołanie, należy kierować ich wychowaniem ku tym właśnie celom.

Nie znaczy to jakoby jednak Ks. Gadowski nie liczył się z rzeczywistością, że przecież nie wszystkie z nich będą żonami. Owszem, wymagał dla nich prócz szkół ogólnych także szkół zawodowych, które by były dla nich źródłem utrzymania i ich niezależności, a zarazem społecznej przydatności, jednakże wychowanie ich w ogólności nastawiał w kierunku naturalnego i nadnaturalnego ich powołania.

III. CELE WYCHOWANIA

Planowe czynności wychowawcze jak i sam proces wychowania zmierzają ku zamierzonym celom, a więc mają osiągnąć pewien stan aktualizacyjny wychowanka, znamionujący jego dojrzałość psychofizyczną i duchową.

Historia wychowania wskazuje na różnorodne cele wychowania, które starsze społeczeństwo stawiało przed młodym pokoleniem. „Starożytni

¹⁸⁸ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 5 i n.

¹⁸⁹ Tenże: Pedagogia samobójstw, jw. s. 585.

¹⁹⁰ Tenże: Wychowanie dziewcząt. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 5 (1901) 268.

poganie — pisze Ks. Gadowski — wychowywali dzieci jedynie dla szczepu lub państwa. Było to zaprzeczaniem godności człowieka jako osoby rozumnej i wolnej i nieoglądaniem się na szczęście pośmiertne”.¹⁹¹

W polskiej tradycji wychowawczej, a więc i w polskiej pedagogice zwłaszcza na przestrzeni XVIII i XIX wieku, w dobie reformy St. Konarskiego, następnie w dobie Komisji Edukacji Narodowej, jako też i po jej rozwiązaniu 1792 r. w wychowaniu podkreślano cele moralne, społeczne i obywatelskie. „Główną naszą troską — mówi St. Konarski — będzie tu wychowanie uczciwych mężów. Mąż sam w sobie uczciwy będzie jednocześnie ze względu na innych i na społeczeństwo ludzkie — dobrym obywatelem”.¹⁹²

Komisja Edukacji Narodowej określiła wychowaniu cel użyteczności społecznej: wychować trzeba tak człowieka, „ażeby jemu było dobrze i z nim innym było dobrze”,¹⁹³ na co powołuje się Ks. Gadowski.

Pedagogikę polską tego okresu cechuje rozsądny optymizm wyrażony w słowach Staszica: „edukacja wszystko z człowieka urobi, tylko w nim władz genialnych nie stworzy. Według początków, w których będzie chowany, nie zawsze stanie się Newtonem, ale zawsze może być Tytusem, albo Neronem”.¹⁹⁴ Zależać to będzie od moralnego wychowania człowieka, a nie tylko od wychowania umysłu, jak błędnie mniemała pedagogika wieku XVIII — wieku Oświecenia. Stąd słusznie mówił nasz J. Śniadecki, że „nauka bez obyczajów jest hańbą człowieka, a klęską dla społeczeństwa, bo wywraca porządek moralny towarzystwa, który powinna ocalać i utwierdzać”.¹⁹⁵ Nauka więc, a z nią i wychowanie umysłowe, nie jest celem w sobie, ale środkiem do wychowania moralnego i ocalenia porządku społecznego.

W XIX wieku coraz mocniej akcentuje się cele społeczne w wychowaniu, a to na skutek i w związku z rozbudzonymi ruchami społecznymi, o czym już była mowa uprzednio. Egoizm człowieka, czy grupy społecznej, ujawnił się jako czynnik destruktywny, niszczący więź społeczną. Należało mu więc przeciwstawić wychowanie społeczne, rozwinięcie w każdej jednostce istoty społecznej, a to przez wytworzenie w niej nowej treści duchowej, na którą składa się zespół idei, uczuć i przyzwyczajzeń, będących wyrazem nie tyle indywidualności, ile raczej grupy, względnie grup społecznych, z którymi związana jest dana jednostka.

Obok wychowania społecznego, a więc i celów społecznych uwydatniają się w polskiej tradycji wychowawczej także cele osobowościowe, mające swe odbicie również w polskiej myśli filozoficznej. „Osoba —

¹⁹¹ Tenże: O chrześcijańskim wychowaniu, jw. s. 4.

¹⁹² St. Konarski: Pisma pedagogiczne. Wrocław, Kraków 1959. s. 440.

¹⁹³ ks. W. Gadowski: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 10.

¹⁹⁴ St. Staszic: Pisma i wypowiedzi pedagogiczne. Wrocław 1956, s. 28.

¹⁹⁵ Jan Śniadecki: Pisma rozmaite. Wyd. 2. Tom 2. 1818 r. s. 93.

pisze ks. Piotr Semenenko — odznacza się jednym imieniem: ja... Osoba siedzi pośrodku między naturą a nadnaturą. Osoba działa za pomocą sił naturalnych: uczucia, rozumienia i chcenia oraz nadnaturalnych: wierzenia w prawdy nadnaturalne, pragnienia dóbr nadnaturalnych i chcenia Boga”.¹⁹⁶ „Ponieważ zaś natura — zdaniem Semenenci — jest Obrazem Bożym, a osoba podobieństwem Bożym — zadaniem życia i wychowania jest przechodzenie od obrazu jako początku do podobieństwa jako kresu, czyli od natury do osoby”,¹⁹⁷ wszczepiając w tę ostatnią Osobę Chrystusa.

Według Hoene-Wrońskiego wychowanie winno uczynić człowieka „zdolnym do samostwarzania się, do autokreacji”.¹⁹⁸ Zdaniem zaś B. Trentowskiego ideałem wychowawczym jest „bóstwo człowiecze *in actu*” tj. jednostka zdolna do działania twórczego, według zalecenia: „Rozwiń w wychowanku na dnie jaźni jego dyszącą nieskończoną wszytkość, zrób go wiernym wyrazem człowieczeństwa, wszechświata i Boga”.¹⁹⁹ W tej „wszytkości” są również cele społeczne, a przede wszystkim narodowe.

St. Szczepanowski (1846—1900) znany działacz na terenie Galicji w „Myślach o odrodzeniu narodowym” i w „Polskich tradycjach w wychowaniu” — jako ideał wychowania wskazuje na „dzielność”, która tworzy się przez połączenie szlachetnego charakteru ze skutecznym działaniem, czyli ideałem jest „człowiek dzielny, który swe aspiracje idealne umie wcielać w czyn”.²⁰⁰

Zrozumiałą jest myśl wychowania narodowego w dobie okupacji przez trzech zaborców, zmierzającego do rozbudzenia ducha narodowego i wolnościowego. Na wychowanie narodowe kładł wielki nacisk wyżej wymieniony St. Szczepanowski, który chciał uczynić z Galicji „Piemont Polski”. „Wkrótce wpływ jego — jak mówi Nawroczyński — ogarnął całą Polskę”.²⁰¹ Wychowanie człowieka-obywatela może się jednak dokonywać tylko w atmosferze wolności. Stąd też, zdaniem W. Dawida, „odzyskanie niepodległości jest nie tylko postulatem naszego bytu materialnego, ale naszego życia i naszego ocalenia, jako istot moralnych, które tylko przy wewnętrznej zgodności i prawdziwości utrzymać mogą swą godność i uczuć swą przynależność do wyższego świata duchowego”.²⁰²

W wypowiedziach powyższych dają się poznać już cechy twórczości i autonomii moralnej, będące głównymi zrębami osobowości człowieka, która w czasach najnowszych XX wieku, we współczesnej pedagogice wypłynęła na pierwszy plan, jako główny cel wychowania, a więc wycho-

¹⁹⁶ ks. P. Semenenko: Ćwiczenia duchowne. Kraków 1903 r. s. 263—264.

¹⁹⁷ Tenże: Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary. Lwów. 1885 r. s. 215.

¹⁹⁸ J. M. Hoene-Wroński: Filozofia pedagogii. Lwów—Warszawa 1922.

¹⁹⁹ Br. Trentowski: Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej (1842).

²⁰⁰ St. Szczepanowski: O polskich tradycjach w wychowaniu. 1912 r. Tenże: Myśli o odrodzeniu narodowym. 1903 r.

²⁰¹ B. Nawroczyński: Polska myśl pedagogiczna. Lwów, Kraków, 1927.

²⁰² J. W. Dawid: O duszy nauczycielstwa. Kraków 1912.

wania osobowości uspołecznionej i twórczej. W ideale tym zespalają się elementy indywidualne i społeczne jednostki, warunkujące proces ciągłego jej rozwoju i doskonalenia się duchowego.

Gdy chodzi zaś o wychowanie chrześcijańskie, to zdaniem Ks. Gadowskiego „jest ono zarazem ogólnoludzkim, bo chrystianizm każe miłować wszystkich ludzi i we wszystkich widzieć obraz Boży”.²⁰³

Cel wychowania chrześcijańskiego uzależniony jest od celu człowieka. Stąd, określić cel wychowania, to tyle co określić cel życia. Istotnym zaś i ostatecznym celem życia jest osiągnięcie zbawienia.²⁰⁴ W celu życia tkwi więc i najwyższy cel wychowania człowieka. Cel ten ma charakter obiektywny i ponadczasowy, a także i ponadnarodowy.

Od tego to celu najwyższego wychodzi teoria wychowania Ks. Gadowskiego przy zakreślaniu celów wychowania. „Cóż trzeba czynić, aby dziecko dobrze wychować? zapytuje on — „Wiele rzeczy w to wchodzi, przede wszystkim jednak trzeba mieć zawsze w pamięci właściwy cel człowieka i do tego celu stosować całe wychowanie”.²⁰⁵ Tym zaś właściwym celem, który też jest zarazem ostatecznym celem człowieka jest „zbawienie duszy dziecięcej”.²⁰⁶ Zbawienie zaś to dokonuje się przez łaskę uświęcającą. Wychowanie więc powinno zmierzać ku temu, aby wychowanek uzdolnić przy pomocy środków nadnaturalnych i naturalnych do trwania w łasce uświęcającej, czyli uczynić go doskonałym chrześcijaninem. „Stąd w roku 1929 encyklika Piusa XI określa wyraźnie, że właściwym i bezpośrednim celem wychowania chrześcijańskiego jest współdziałanie z łaską Bożą nad wyrobieniem człowieka na prawdziwego i doskonałego chrześcijanina”,²⁰⁷ tj. takiego, który by odtwarzał w sobie i w swym życiu Chrystusa, według wskazania św. Pawła: *ut Christus formetur in vobis* (Gal 4, 19).

Zbawienie duszy to cel najważniejszy i najbardziej osobisty wychowania, bo chodzi w nim o jego osobiste szczęście polegające na „ogłądaniu Pana Boga twarzą w twarz”.²⁰⁸ Równocześnie cel ten jest wieczny i ma charakter obiektywny, ponadczasowy i ponadnarodowy, ponieważ Kościół pojmowany jako mistyczne ciało Chrystusa stanowi fundament jedności wszystkich ludzi i wznosi się ponad różnice ras, stanów i narodów.

Z tego najwyższego celu, z celu zbawienia człowieka wypływają także i inne cele wychowania. Z nim to wiąże się ściśle drugi cel życia

²⁰³ ks. W. Gadowski: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 4.

²⁰⁴ Tamże, s. 4.

²⁰⁵ Tenże: Kazania o wychow., jw. s. 5.

²⁰⁶ Tamże, s. 5.

²⁰⁷ Pius XI: Encykl. o wychow., jw. s. 66.

²⁰⁸ ks. W. Gadowski: Kazania o wychow., jw. s. 6.

a więc i wychowania — cel społeczny. „Bóg przeznaczył ogół ludzi do życia w społeczeństwie — pisze Ks. Gadowski — więc trzeba dziecko tak wychować, aby umiało i chciało spełniać swoje obowiązki społeczne, kościelne, państwowe, więc narodowe, szkolne, zawodowe.²⁰⁹

Człowiek nie żyje i nie może żyć poza społecznością ludzką, taką jak rodzina, ród, naród, państwo itp. zwane środowiskiem społecznym. Wpływy tego środowiska oddziałują poprzez wychowanie bądź podniecająco na jednostkę, jak np. gdy chodzi o rozbudzenie u niej strony altruistycznej, bądź powściągająco jak np. przy zahamowaniach rozwoju niepożądanych, egoistycznych instynktów i popędów jednostki, bądź wreszcie „przekształcająco, czyli sublimująco przez zamianę przedmiotów konkretnych na idealne, jak np. przez wychowanie religijne”.²¹⁰

Wychowanie społeczne polegać będzie na rozwinięciu w jednostce istoty społecznej. Z punktu socjologicznego dziecko jest z początku istotą raczej egoistyczną i aspołeczną. Dopiero drogą oddziaływań przez starszych lub rówieśników, a zwłaszcza oddziaływań planowych i wymagań, czyli przez wychowanie, jednostka uspołecznia się.

W wychowaniu chrześcijańskim wymagania te stawia wychowankowi Kościół, upoważniony i zobowiązany przez swego założyciela Jezusa Chrystusa, który żyje w sposób mistyczny w jego członkach, utożsamiając się z nimi: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili”. (Mt 25, 40). Stąd też wychowanie chrześcijańskie w założeniu swoim jest wychowaniem społecznym, zmierzającym do uspołecznienia człowieka, pod grozą wykluczenia go od zbawienia w razie nieuspołecznienia. „Kto tych obowiązków (społecznych) nie spełnia, ten nie zbawi duszy swojej”.²¹¹ — pisze Ks. Gadowski.

Wychowanie chrześcijańskie nie uszczupla więc i nie ogranicza życia ludzkiego i wychowania, ani też nie umniejsza jego intensywności, ale raczej je podnosi, „kierując i udoskonalając je według przykładu i nauki Chrystusa”²¹² — poucza papież Pius XI.

Środowisko społeczne oddziałuje i wychowuje nie tylko przez żywe mechanizmy i kontakty, przez nakazy, zakazy i przykład, ale także przez swe zobiektywizowane wytwory, czyli wartości albo dobra kultury. Dlatego to wśród celów wychowania wysuwa pedagogika Ks. Gadowskiego cel trzeci którym jest „wychowanie człowieka kulturalnego”.²¹³ Chodzi tu w pierwszym rzędzie o kulturę chrześcijańską, która wybiła swoje znamię na ogólnej kulturze europejskiej, uszlachet-

²⁰⁹ Tamże, s. 6.

²¹⁰ Tenże: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 207 i n.

²¹¹ Tenże: Kazania o wychow., jw. s. 6.

²¹² Pius XI: Encykl. o wychow., jw. s. 66.

²¹³ ks. W. Gadowski: Kazania o wychow., jw. s. 6.

niając ją i udoskonalając, a tym samym uszlachetniając samo życie tak indywidualne jak i rodzinne, narodowe, państwowe itp.

Mówiąc o kulturalnym wychowaniu człowieka, Ks. Gadowski wskazuje przede wszystkim na „te zasoby wiedzy i przyzwyczajenia, które właściwe są dzisiejszemu stopniowi kultury chrześcijańskiej”.²¹⁴ Będą to więc zarówno zasoby wiedzy chrześcijańskiej, czerpanej z Objawienia Bożego, z dzieł pisarzy i Ojców Kościoła, z dzieł sławnych filozofów chrześcijańskich i mężów nauki na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa, jak też i przyzwyczajenia, zobiektywizowane w heroicznym cnotach, w żywych wzorach świętych, o czym informuje ascetyka i hagiografia podawana przez Kościół. „Stopniowe przyswojenie dziecku tych zasobów jest konieczne dla jego wychowania i pomocą do spełnienia obowiązków społecznych”.²¹⁵

Kulturalne wychowanie człowieka wiąże się podobnie jak i wychowanie społeczne z jego ostatecznym celem, a więc ze zbawieniem jego duszy. Kultura zapewnia mu jego pełny rozwój naturalny i nadnaturalny. Należy więc ona do jego celu ostatecznego. „Względnie ostatecznym celem wychowania jest pełne usprawnienie człowieka czyli kultura, a to przede wszystkim kultura moralna, naukowa czyli poznawcza, artystyczna, fizyczna i gospodarczo-techniczna”.²¹⁶

Zasługą Ks. Gadowskiego jest, że on pierwszy u nas w wychowaniu chrześcijańskim, a więc i w katolickiej pedagogice wysunął ów cel kulturalnego wychowania człowieka, obok celu osobistego i społecznego...

Te trzy cele — (tj. indywidualny, społeczny i kulturalny) — pisze Ks. Gadowski — dopełniają się wzajemnie i obejmują całego człowieka”,²¹⁷ a więc jego osobowość, w której żyje, kiełkuje i rozwija się świadomość obecności w nas Chrystusa. „Stąd prawdziwy chrześcijanin, wychowany według wzoru ewangelicznego jest człowiekiem nadprzyrodzonym, to jest takim, który myśli i działa stale i konsekwentnie wedle wskazówek zdrowego rozumu, oświeconego nadnaturalnym światłem przykładów i nauki Chrystusa”²¹⁸ — poucza encyklika o wychowaniu.

Te trzy cele winien mieć na uwadze wychowawca chrześcijański. „Ku wszystkim tym celom trzeba dziecko prowadzić równocześnie i bez przerw, stosując się jednak do zdolności dziecka”.²¹⁹ Wychowanie więc zdaniem Ks. Gadowskiego winno przestrzegać zasady indywidualności i zasady liczenia się z naturalnym rozwojem wychowanka. Dlatego też

²¹⁴ Tamże, s. 6.

²¹⁵ Tamże, s. 6.

²¹⁶ F. W. Bednarski: Uwagi św. Tomasa z Akwinu o młodzieży i jej wychowaniu. *Zeszyty Naukowe KUL* 1958. nr 3. s. 44.

²¹⁷ ks. W. Gadowski: Kazania o wychowaniu, jw. s. 6.

²¹⁸ Pius XI: Encykl. o wychow., jw. s. 66.

²¹⁹ ks. W. Gadowski: Kazania o wychowaniu, jw. s. 6.

stawia on przed wychowaniem „cel czwarty formalny”, który biskup Fenelon ujął w słowa: „Należy iść w ślad za naturą i dopomagać jej”.²²⁰

Zarówno najwyższy, indywidualny cel wychowania, jakim jest zbawienie duszy, jak i związany z nim cel społeczny i kulturalny, winny oprzeć się na czynnikach naturalnych, na zadatkach złożonych w naturze człowieka — wychowanka i na nich zaszczeniać cele: zbawienia, uspołecznienia i kulturalnego wychowania. Przez rozwój naturalnych zdolności i skłonności, przez ich pielęgnację, wzmacnianie i uszlachetnianie, wychowanek stanie się „pożytecznym członkiem społeczeństwa i zbliży się do Boga”, będzie się rozwijał „moralnie, estetycznie i intelektualnie, fizycznie i fachowo”, będzie w stanie „rozumieć ruch kulturalny świata”.²²¹ „W ten sposób — pisze Ks. Gadowski — wychowanie spełnia swoje zadanie, realizuje cel formalny, którego owocem ma być człowiek pod każdym względem udoskonalony, czyli pełny człowiek”.²²²

Czwarty ten cel, który właściwie jest pierwszym czasowo, gdy chodzi o punkt wyjściowy w wychowaniu, bazuje na podłożu biologiczno-psychologicznym i nie doceniony przez wychowawcę może mu utrudniać, a nawet uniemożliwić osiągnięcie celów: indywidualnego, społecznego i kulturalnego. Zaniedbanie tego celu może spaczyć i zwichnąć plan wychowania. Wszystkie te cele wzięte pod uwagę w planie wychowania i zaszczeniać w wychowanku winny mu dać pełnię wychowania, pełną osobowość naturalną i nadnaturalną, o ile przy tym zostaną uwzględnione zasady wychowania.

IV. ZASADY WYCHOWANIA

Z celów wychowania dają się wysnuć pewne zasady obowiązujące przy wychowaniu.

1. Zasada życia w stanie łaski

Naczelną zasadą wychowania chrześcijańskiego — to staranie się, ażeby „wychowanek żył bez przerwy w stanie łaski uświęcającej i w niej wzrastał”.²²³ Ku temu mają zmierzać wszystkie wysiłki tak wychowawcy jak i wychowanek, metody i środki naturalne i nadnaturalne. Zasada ta wynika z celu pierwszego, naczelnego, którym jest zbawienie duszy wychowanek i jego szczęście wieczne.

²²⁰ Tamże, s. 6.

²²¹ Tamże, s. 6.

²²² Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 4.

²²³ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 4.

2. Zasada obowiązkowości

Wynika ona z celu społecznego, który wymaga spełniania obowiązków społecznych, bez których nie można osiągnąć zbawienia. Stąd należy się starać o „wyrobienie tych cnót, które wychowanka uczynią sumiennym w spełnianiu obowiązków zawodowych i pożytecznym członkiem społeczeństwa ludzkiego”.²²⁴ Tutaj też należy umieścić zasadę charakteru moralnego, wyrażającego siłę woli, trwałość dobrego postępowania i szlachetność kierunku.

3. Zasada wszechstronności

Daje się ona wysnuć z celu kulturalnego, że człowiek winien być wszechstronnie wychowany i wykształcony. Sama już psychologia wskazując „na jednolitość duszy i na wzajemne oddziaływanie, a nawet przenikanie się jej zdolności, żąda, aby całą duszę, (...) wszystkie zdolności duszy kształcić i doprowadzić do możliwie wysokiego stopnia udoskonalenia”.²²⁵

Wszechstronnego wychowania domagają się „względy religijne i społeczne”.²²⁶

Przypowieść o talentach przestrzega przed zmarnowaniem jakiegokolwiek zdolności. „Względy społeczne przypominają, że rodzina, gmina, społeczeństwo, ojczyzna mogą się rozwijać tylko pod warunkiem możliwego natężenia zdolności obywateli i zharmonizowania ich ku celom wspólnym”.²²⁷

Wymaga tego również dobro każdej jednostki, bo „ten tylko z burz życiowych wyjdzie obronną ręką, kto w każdej sytuacji potrafi dać sobie radę, bo jest rozwinięty wszechstronnie”.²²⁸

Także i piękno estetyczne wychowanka wymaga od niego harmonii i równowagi wszystkich jego stron fizycznych i duchowych i ich udoskonalenia. „Prawdziwy chrześcijanin — pisze Pius XI — nie zakupuje swych przyrodzonych talentów, lecz przeciwnie rozwija je i udoskonalą, harmonizując je z życiem nadprzyrodzonym. Dzięki temu życie naturalne nabiera blasku i doznaje bodźców do rozwoju duchowo-wiecznego, jako też doczesno-materialnego”.²²⁹

4. Zasada indywidualności

Czwarty cel wychowania, czyli „pójście w ślad za naturą”, wymaga zasady indywidualnego podejścia do wychowanka, poznania jego indy-

²²⁴ Tamże, s. 53.

²²⁵ Tenże: Podręczn. psycholog. wychow., jw. s. 220.

²²⁶ Tamże, s. 220.

²²⁷ Tamże, s. 220.

²²⁸ Tamże, s. 220.

²²⁹ Pius XI: Encykl. o wychow., jw. s. 68.

widualnych zdolności i skłonności i indywidualnego kierowania ich rozwojem. „Roztoczmy nad uczniami opiekę indywidualną — pisze Ks. Gadowski. — Katecheta powinien (...) rozmawiać często z profesorami na temat usposobienia tego lub owego ucznia i użytych dotąd sposobów wpływania nań. Bierze udział chętnie w wycieczkach i zabawach uczniów, bo wtenczas najlepiej ich pozna i na niejednego wpłynie korzystnie. Wielką wagę przywiązuje do osobistych rozmów z uczniami. W tym celu wyznaczy sobie na każdy dzień trzech do pięciu uczniów, licząc się z tym, że niektórych będzie musiał częściej wzywać. Ku rozmowie posłużyć może pauza szkolna, a przede wszystkim zwiedzanie stancji ucznia”.²³⁰ Zasada indywidualnego podejścia do wychowanka była wynikiem psychologicznych badań nad dzieckiem w XIX wieku. Wszyscy więc pedagogowie doby pozytywistycznej uważali ją za kamień węgielny pozytywnego wychowania.

5. Zasada planowości

Jest ona następstwem poznania indywidualności wychowanka. „Poznawszy indywidualność dziecka — pisze Ks. Gadowski — trzeba obmyśleć plan wychowania i plan ten przeprowadzać konsekwentnie, o ile rozwój dziecka nie będzie wymagał jego zmiany i uzupełnienia”.²³¹

Stąd też wychowawca powinien być przygotowany na ewentualną zmianę planu, gdy zajdzie tego potrzeba. A potrzeba taka wciąż może być aktualna, ponieważ wychowanek się zmienia na skutek własnego rozwoju i możliwych zmian jego otoczenia.

6. Zasada harmonijności

Obowiązuje ona przede wszystkim wychowawców, których zwyczajnie jest więcej wokół wychowanka. „Zazwyczaj — mówi Ks. Gadowski — wpływa na dziecko kilku wychowawców równocześnie. Powinni oni zgadzać się ze sobą w zarządzeniach wychowawczych i wzajem się dopełniać”.²³² Brak harmonijności w wychowaniu unicestwia samo wychowanie, a w każdym razie je utrudnia.

Potrzeba zasady harmonijności była też jednym z głównych motywów zabiegania o szkołę wyznaniową ze strony Ks. Gadowskiego.

7. Zasada samodzielności ucznia

Polega ona na tym, aby nie podawać uczniowi gotowego wypracowania, do którego on sam dojść może własnymi siłami. Zrodziła się ona jako skuteczna reakcja przeciwko czczemu werbalizmowi i przyjmowaniu wia-

²³⁰ ks. W. G a d o w s k i: Wspomnienia katechety, jw. s. 23—24.

²³¹ Tenże: O wycrowaniu chrześcijańskim, jw. s. 23—24.

²³² Tamże, s. 5.

domości *in verba magistri*. Wykuta ona również została badaniami psychologicznymi, prowadzącymi do słusznego przekonania, że tylko to jest trwałą zdobyczą wychowanka, do czego on sam dochodzi, chociaż pod kierunkiem i przy pomocy wychowawcy. Stąd też słuszny postulat naszego teoretyka wychowania brzmi: „Pobudzaj do pracy samodzielnej, bo ona kształci najwięcej i budzi uczucie zadowolenia tak dalece, iż czas schodzi nam przy tym szybciej niż przy zabawie. Przy prawdach rozumowych pobudzaj ucznia pytaniami naprowadzającymi (heureka), by sam wysnuł z poglądu prawdę odnośną, przy opowiadaniach często odpytuj i każ uczniom przeprowadzać porównania, zdobywać zastosowania, wyrażać rzecz w innej formie, itp. Szkoła pracy w szerszym znaczeniu wymaga koniecznie takiej współpracy uczniów”.²³³

8. Zasada aktywności ucznia

Wiąże się z poprzednią zasadą samodzielności i wymaga od ucznia współpracy z nauczycielem i wychowawcą. Wychowanie, o ile nie ma być tylko tresurą, winno pozyskać wychowanka do współpracy nad jego wychowaniem. „Charakter nie wyrobi się, dopóki wychowanek zachowuje się biernie. Musi on zachować się czynnie, musi z własnego przekonania i z własnej woli, czyli samodzielnie, leczyć się z wad, a nabywać cnót”. „Wychowawcy mogą i powinni wcześniej pobudzać wychowanka, by przejął się ich duchem i z nimi i pod ich kierownictwem współpracował świadomie nad poprawą własną”.²³⁴ Zasada ta ma zastosowanie nie tylko przy wyrobieniu charakteru wychowanka, ale jest zasadą powszechną w całym wychowaniu, a więc obowiązuje zarówno w pedagogice, jak i w dydaktyce. Na niej opiera się także szkoła pracy, która przez pracę rozumie nie tylko pracę fizyczną w szkole, w warsztatach szkolnych w sensie szkoły pracy Kerschensteinera, ale i naukę teoretyczną, gdy nauczyciel stara się o to, aby „uczeń podczas nauki był czynnym współpracownikiem, a nie biernym słuchaczem”.²³⁵

Ona też znalazła swoje zastosowanie w tak zwanych samorządach szkolnych i w gminach klasowych, gdzie uczniowie sami pod kierownictwem wybranych przez siebie wójtów i pod kontrolą dyrektora szkoły czy profesora, biorą na siebie obowiązki utrzymania porządku i karności w szkole, odpowiedzialność za wykonanie zleconych im czynności i w ten sposób przechodzą do „samowychowania, czyli samodzielnego wychowania w kierunku społecznym”.²³⁶ Tego rodzaju samorzady szkolne mocno zalecali tacy pedagogowie jak: Gill i Foerster, ale były one głęboką tra-

²³³ Tenże: Podręczn. psychol. wychow., jw. s. 139.

²³⁴ Tamże, s. 213.

²³⁵ Tamże, s. 53.

²³⁶ Tamże, s. 184.

dycją polskiej pedagogiki.²³⁷ Praktycznie i wszechstronnie w czasach Ks. Gadowskiego realizowało zasadę samodzielności i aktywności harcerstwo.

9. Zasada samowychowania

Koroną wychowania jest doprowadzenie wychowanka do samowychowania. Można powiedzieć, że wychowawca spełnił swe zadanie i osiągnął wyniki swej pracy wychowawczej, gdy jego wychowanek wszedł na drogę samowychowania, a więc poczuł i wziął odpowiedzialność sam za siebie, sam siebie stwarza według uznanych ideałów religijnych, moralnych i społecznych, czyli wychowuje się już „samodzielnie”. W ten sposób właśnie wychowanek dochodzi do wyrobienia w sobie charakteru moralnego i „doskonałości chrześcijańskiej”,²³⁸ i wykształcenia chrześcijańskiej osobowości.

10. Zasada środowiskowa

Poznanie wychowanka nie ogranicza się tylko do poznania jego uzdolnień, skłonności, temperamentu itp., ale sięgać winno dalej, do jego środowiska, którym jest środowisko rodzinne, społeczno-klasowe, narodowościowe, ekonomiczno-gospodarcze, a także środowisko naturalne — fizyczne. Te bowiem właściwości, które wychowawca znajduje w samym wychowanku, są już wypadkową tych dwóch rodzajów czynników, jakimi są: czynniki wrodzone i czynniki środowiskowe. Dlatego to katecheta winien znać uczniów „nie tylko z imienia i co do stopnia umysłowego rozwoju, ale i ze strony moralnej, oraz co do okoliczności zewnętrznych, które na ucznia wpływają”.²³⁹ Są to właśnie okoliczności środowiskowe, które wpływają na takie lub inne zachowanie się ucznia, na jego skłonności nabyte i na rozwój skłonności wrodzonych. Bez znajomości środowiska wychowanka czynności i wysiłki wychowawcy będą ślepe i udaremniane. Poznanie wrodzonych skłonności wychowanka i „jego otoczenia, które ma wpływ na niego”,²⁴⁰ pozwoli zastosować w sposób skuteczny odpowiednią metodę i środki wychowawcze, w połączeniu z zaletami osobowościowymi samego wychowawcy.

V. OSOBOWOŚĆ KATECHETY

Osobowość nauczyciela, a katechety tym bardziej, jest jednym z najważniejszych czynników wychowawczych, od których w najwyższym stopniu zależą: powodzenie i skutki wychowania. Rozumiał to dokładnie

²³⁷ S. Kamiński: Korzenie historyczne samorządu dziecięcego J. Korczaka. W: Newerly J., Kamiński A., Żelasko Wł., Samorząd uczniowski w systemie wychowawczym J. Korczaka. Warszawa 1962. s. 35—50.

²³⁸ ks. W. Gadowski: Zasady wychowania moralnego. s. 53 n.

Ks. Gadowski, chociaż w tym czasie herbartyzm nie widział zagadnienia osobowości.

Osobowość katechety — to prawie ideał jakim katecheta winien być. Osobowość bowiem — to zespół cech i właściwości psychicznych, kształtujących się pod wpływem podłoża społecznego, materialnego, a głównie duchowego, którego funkcją jest urobienie swoistego sposobu postępowania, kierowanego ku światu wartości. Zespół cech i właściwości, głównie psychicznych, chociaż nie są też obojętne cechy fizyczne, które powinien posiadać katecheta — składają się na jego osobowość.

Rozpatrzmy więc, jakie to cechy umysłu, serca i woli mają, zdaniem Ks. Gadowskiego, wypełniać osobowość katechety.

UMYSŁOWE CECHY OSOBOWOŚCI KATECHETYCZNEJ

Należć tu będą nie tylko cechy umysłu, czyniące go zdolnym do rozwiązywania problemów związanych z nauczaniem w jego zawodzie — jak: inteligencja i wiedza fachowa, ale i te, które czynią go zdolnym do nawiązania kontaktów z wychowankami — jak: talent i zdolność obserwowania.

1. Inteligencja

Istota zawodu katechetycznego sama z siebie wymaga inteligencji. Katecheta ma do czynienia z wychowankiem jako istotą żywą, jeszcze nie ustaloną, niewychowaną, na którego działają bodźce zewnętrzne i wewnętrzne i na które ten wychowanek różnie reaguje. Katecheta bez wyższej inteligencji z trudnością tylko daje sobie radę, a więc z trudnością przystosowuje się do różnych a nieprzewidzianych reakcji ucznia. Tym bardziej jeszcze potrzebna jest inteligencja katechecie w szkołach średnich, gdzie musi być przygotowany, nie tylko na różne reakcje, ale także na różnego rodzaju pytania i zachowanie się, na które odpowiedzi nie może dostarczyć sama wiedza nabyta, wyuczona, bo nie jest ona w stanie wszystkiego przewidzieć. Toteż słuszne jest stanowisko Ks. Gadowskiego, zwłaszcza gdy chodzi o katechetów szkół średnich, że nadają się na katechetów ci księża, „którzy na punkcie inteligencji nie ustępowaliby innym profesorom, owszem ich, o ile można, przewyższali”.²⁴¹

Takie stanowisko zajmowali także i świeccy, jak to można wyczytać z wypowiedzi posłów w czasie obrad sejmowych w 1900 r. „Sejm wzywa władze szkolne przy zamianowywaniu katechetów w szkołach średnich porozumiewać się z odnośnymi Ordynariatami..., aby na te posady mia-

²³⁹ Tenże: Stanowisko należne katechetom i nauce religii. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 2 (1898) 203 n.

²⁴⁰ Tenże: Metoda wychowania moralnego. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 14 (1910) 318.

²⁴¹ Tenże: Wspomnienia katechety. jw. s. 53.

nowanymi byli zawsze najzdolniejsi jako nauczyciele, umiejący przemawiać do serc młodzieży". Przy tym rezolucja... pragnie..., aby przy wyborze katechetów był głównie nacisk położony nie tylko na wiedzę kapłanów, ale także na uzdolnienie ich i umiejętność wpajania w serca młodzieńcze zasad religii świętej i na tę umiejętność pozyskiwania serc, aby później dobrze i odpowiednio pokierować nimi mogli".²⁴²

Sama inteligencja nie wystarcza. Ona jest zdolnością, uzdolnieniem do tych czynności i zadań, które bądź co bądź mają za sobą bogate doświadczenia, skryształizowane w postaci wiedzy. Inteligencja więc winna się rozwijać i nią posługiwać.

2. Wiedza

Gdy dawniej Kościół miał w swych rękach szkoły, uczył wszystkich przedmiotów i uczył w duchu katolickim. Z chwilą, gdy państwa przejęły szkołę, pozostawiły Kościołowi nauczanie tylko religii. Katecheta jednakże pracujący nad uczniem winien znać nie tylko religię, ale także i te przedmioty, których uczy się uczeń.

W pierwszym rzędzie katecheta według Ks. Gadowskiego musi być teologiem i filozofem, znać dzieje Kościoła, zwłaszcza w szkołach średnich. Ale nie powinny mu być obce i nieznane przedmioty świeckie — jak, socjologia, przyroda, fizyka, historia, matematyka. „Oprócz własnego przedmiotu trzeba katechecie poznać i opanować wszystkie przedmioty... Jeżeli głos powszechny musi przyznać, że katecheta na wszystkim się rozumie, że żaden uczeń pod żadnym względem nie ma nad nim przewagi, to powaga katechety jest murowana”.²⁴³

Katecheta znając przedmioty świeckie może je naświetlać z punktu religijnego, używać argumentów z nich zaczerpniętych do obrony wiary i do tworzenia wśród młodzieży światopoglądu katolickiego, obejmującego całą wiedzę ucznia i wszystkie jego stosunki życiowe. „Było to zbędnym, dopóki wszystkich przedmiotów nauczano w duchu katolickim, ale stało się koniecznym, odkąd wiedza się zlaicyzowała i, albo ignorowała prawdy religijne, albo nawet podawała je w wątpliwość”.²⁴⁴

Prócz tej wiedzy, można powiedzieć, ogólnej, katecheta chcąc sprawować należycie urząd katechetyczny, winien nabyć wiedzę fachową, a więc „nie tylko przyswoić sobie dydaktykę ogólną i metodykę nauczania religii, ale także przestudiować całą pedagogikę chrześcijańską, bo bez niej nie sprosta się zadaniu pasterskiemu względem niedorośliwych, a wreszcie trzeba być kapłanem i znać liturgikę oraz ascetykę katolicką, by ważnie,

²⁴² Tenże: Wychowanie religijne w świetle obrad sejmowych. *Dwutygod. Katechet. i Duszpast.*, 4 (1899) 334—335.

²⁴³ Tenże: Wspomnienia kat., jw. s. 53.

²⁴⁴ Tamże, s. 53.

godnie i z pożytkiem dusz szafować środki łaski Bożej”.²⁴⁵ Do wiedzy fachowej należy także znajomość podręczników i to zarówno do nauki religii jak i przedmiotów świeckich.

Wiedzę teologiczną jak i świecką oraz fachową powinien katecheta ustawicznie pogłębiać i poszerzać, a to przez czytanie doborowych dzieł, przez udział w kursach katechetycznych, przez słuchanie wykładów uniwersyteckich itp.

3. Talent wychowawczy

Nie mało trudności katechecie sprawia poznanie i zrozumienie psychiki rozwijającego się dziecka, przejawów jego życia duchowego. Poznanie ich zależy w dużej mierze od „talentu wychowawczego — pisze Ks. Gadowski — tj. daru szybkiego rozpoznawania zmian w duszy dziecięcej i trafnego zużytkowania ich do celów wychowawczych”.²⁴⁶ Katecheta obdarzony talentem ma pracę niezmiernie ułatwioną wśród dzieci i młodzieży. Dar ten wrodzony można także poniekąd nabyć przez pracę w tym kierunku i przez studiowanie psychiki dziecięcej i młodzieżcej, przez studia psychologiczne i pedagogiczne. Bardzo ważną i pomocną jest obserwacja psychologiczna.

4. Obserwacja

Nie może być dobrym pedagogiem, a więc i dobrym katechetą, kto nie umie lub nie chce obserwować swoich uczniów, kto nie zadaje sobie trudu, aby poznać ich właściwości psychiczne, ich zdolności, usposobienia i skłonności. Nie można przecież pracować wychowawczo nad tym, kogo się nie zna. Trzeba jednak umieć obserwować i wybierać takie momenty, w których „dziecko zapomina o tym, że ktoś starszy nań patrzy”,²⁴⁷ nie może wiedzieć, że jest obserwowane i nie może się maskować. Ma to miejsce zwłaszcza w czasie zabawy, kiedy uwaga jego całkowicie pochłonięta jest grą.

Ks. Gadowski wychowując kleryków na przyszłych katechetów zaprawiał ich do obserwacji uczniów. Odbywało się to np. w czasie prowadzenia przez nich lekcji wzorowych. Klerycy obserwowali wywołanego do odpowiedzi ucznia, jego zachowanie i omawiali na następnej lekcji jego temperament, usposobienie, zdolność orientacyjną itp. Na podstawie tych spostrzeżeń, o ile one były trafne, mieli obmyśleć dla tych uczniów program wychowania fizycznego, moralnego i intelektualnego. „Ćwiczenia te — pisze Ks. Gadowski — przychodzą zrazu klerykom nie łatwo, ale

²⁴⁵ Tenże: *Pedagogia samobójstw*, jw. s. 584.

²⁴⁶ Tenże: *Kształcenie katechetów w ogólności. Dwutyg. Katechet. i Duszpast.*, 9 (1907) 72.

²⁴⁷ Tenże: *Wspomnienia katechety*, jw. s. 19—20.

po niedługim czasie budzą zainteresowanie i dają poznać, którzy z nich mają wrodzony dar poznawania dusz, a zatem i talent wychowawczy”.²⁴⁸

Zaprawiany do obserwacji w lekcjach ćwiczeniowych kleryk, później jako katecheta powinien kontynuować obserwacje nad swymi uczniami i w ten sposób znaleźć klucz do nawiązania z nimi kontaktu i uzyskać na nich wpływ wychowawczy. Sposobność ku temu nadarzy się w czasie wycieczek lub zabaw, a nawet w rozmowie w mieszkaniu, bądź własnym, do którego ucznia wezwie, bądź na stacji przy jej zwiedzaniu, czy też i u rodziców. Wówczas nawiązuje rozmowę do przeżyć szkolnych, zapytuje o rodziców i krewnych, bada, co uczniowi w szkole się podoba, a co go smuci, a może nawet przeraża. Nie będzie jednak pozował na przyjaciela uczniów kosztem powagi innych profesorów.

Przy okazji katecheta ma interesować się „wiktem i odzieżą uczniów, ich ulubionymi przedmiotami, ich przyjaciółmi wśród kolegów itp. Wszystko to daje katechecie sposobność do nawiązania życzliwych uwag i wskazówek. Nieraz uda się uczniowi dopomóc w jego kłopotach szkolnych i materialnych, ale trzeba postępować przezornie, by nie być naciągany i wyszydzany przez spryciarzy”.²⁴⁹

Oczywiście nie wolno nigdy nadużyć zaufania uczniów. Nadużycie pod tym względem równałoby się przekreśleniu wszelkich wpływów wychowawczych ze strony katechety. Wnikliwa obserwacja ze strony katechety i zaufanie ze strony ucznia — to podanie sobie rąk do wspólnego wysiłku wychowawczego. Katecheta zatem winien być bystrym i wnikliwym obserwatorem swych uczniów, ale nie zimnym tylko i wyrachowanym, ale serdecznym i bliskim dla swych wychowanków. Dlatego też same cechy umysłowe jego osobowości nie wystarczą. Trzeba jeszcze „mieć serce i patrzeć w serce”.

UCZUCIOWE CECHY OSOBOWOŚCI KATECHETYCZNEJ

Jeśli świecka pedagogika (J. W. Dawid) wymaga od nauczyciela „miłości dusz jemu powierzonych”,²⁵⁰ to cóż dopiero mówić o katechecie, który przecież występuje w imieniu samego Chrystusa, tak bardzo kochającego dzieci.

1. Miłość

Miłość zawodu katechetycznego i miłość dziecka, miłość ucznia — to jedna z tych cech osobowości katechetycznej — która najbardziej ułatwia pracę wychowawczą. Ona też jest istotną cechą powołania do zawodu katechetycznego.

Praca katechety wymaga wielkiej ofiarności i poświęcenia. Ten zaś

²⁴⁸ Tamże, s. 20.

²⁴⁹ Tamże, s. 20.

²⁵⁰ J. W. Dawid: O duszy nauczycielstwa, jw. s. 3.

jest zdolnym do poświęcenia — kto ma miłość, w myśl słów poety: „Serce jak się czegoś uczepi — to dynamit”.²⁵¹

U katechety nie ma to być jakaś miłość tylko naturalna do dzieci, ale związana z nią miłość nadprzyrodzona, wynikająca z wiary, z „owej wiary żywej, która mimo braku uznania lub wynagrodzenia nie ustaje w pracy, bo pewna jest nagrody od tego, który rzekł: ktoby przyjął jedno dzieciątko takowe w imię moje, mnie przyjmuje”.²⁵²

Nie ma to być jakaś miłość ślepa, ale męska i sprawiedliwa, nie robiąca wyjątków tam, gdzie ich być nie powinno. Stąd „katecheta ma być ojcem rozważnym, a nie matką rozpieszczającą”.²⁵³

Z takiej miłości rodzić się będzie i gorliwość w spełnianiu obowiązków wychowawczych i owa żarliwość religijna, nakazująca katechecie przedmedytować lekcję i wiązać ją z modlitwą w intencji dzieci czy młodzieży.

Z miłością wiąże się delikatność i takt w postępowaniu, nakazujący szanować godność ucznia, nawet wtedy, gdy trzeba udzielić mu nagany, czy wyznaczyć karę.

Miłość do dzieci i młodzieży czyni katechetę wyrozumiałym na ułomności młodego wieku, chociaż nie pobłażającym. Chętnie przebaczącym urazy doznane ze serca, ale nie lekceważącym złego zachowania się.

Miłość powiązana ze sprawiedliwością, ułatwi katechecie sprawiedliwą ocenę przy klasyfikacji, uwzględniającej nie tylko odpowiedzi ucznia, ale także jego warunki społeczne i materialne, w jakich on się znajduje. „W ciągu zaś kursu — pisze Ks. Gadowski — radzimy nie pisać uczniom złych not, lecz zanotować raczej w skróceniu materiał, którego uczeń nie umiał i przypominać młodzieży, że wcześniej czy później z materiału owego będzie odpytaną, chociażby dla ogółu klasy nie był zadany do powtarzania”.²⁵⁴

W ten sposób uczeń danego materiału, którego nie umiał musi się nauczyć. „Postępowanie takie okazało się już w praktyce bardzo trafnym i dlatego szczerze je zalecamy. Łączy ono *spiritum justitiae et caritatis cum prudentia paterna*”.²⁵⁵

2. Takt pedagogiczny

Z miłości wypływa — jak to już wyżej powiedziano — takt i delikatność w postępowaniu. Ale chodzi nam nie tylko o takt w postępowaniu

²⁵¹ St. Wyspiański: Wesele.

²⁵² ks. W. Gadowski: Ks. B. Overberg. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.*, 1 (1897) 52.

²⁵³ Tenże: O stosunku katechetów do dyrektora i grona nauczycielskiego. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 8 (1904) 84.

²⁵⁴ Tenże: Klasyfikowanie uczniów z odpowiedzi. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 9 (1905) 90.

²⁵⁵ Tamże, s. 90.

z uczniami, ale w ogóle o takt pedagogiczny, obejmujący także i grono nauczycielskie.

Ta cecha osobowości katechetycznej jest niezmiernie ważną. Nietakowny katecheta narazi się nie tylko młodzieży, ale i gronu nauczycielskiemu i nawet rodzicom i wielu innym czynnikom i instytucjom związanym z wychowaniem, nie mówiąc już o tym, co zresztą najważniejsze, że nie odpowie swemu powołaniu.

Ksiądz Gadowski, wychowując przyszłych katechetów, zalecał i uczył ich taktu pedagogicznego. „Nie uspasabiałem kleryków niechętnie do nauczycieli ludowych, owszem radziłem dla dobra Kościoła i Ojczyzny utrzymywać z nimi jak najlepsze stosunki i podnosić ich powagę wobec ludu. Przypominałem, że katecheta w szkole jest podwładnym kierownika szkoły i nie powinien wydawać dzieciom nowych zarządzeń bez wiedzy i zezwolenia kierownika, który jest za wszystko odpowiedzialnym wobec władz szkolnych. Ostrzegałem usilnie przed nieetycznym generalizowaniem tj. przypisywaniem całemu stanowi nauczycielskiemu usterek jakiejś jednostki, a tym bardziej przed wywlekaniem tych spraw na ambonę... Nie cofałem się w wykładach przed oświecaniem różnych wypadków z życia szkolnego i duszpasterskiego, co kleryków interesowało i nie było bez pożytku”.²⁵⁶

Również i Dwutygodnik wypowiadał się na ten temat, zamieszczając na swych szpaltach artykuły takie jak: „O stosunku katechetów do dyrektora i grona nauczycielskiego”, zawierające szereg uwag i zaleceń dla taktu w stosunkach z gronem i młodzieżą.

3. Cecha uspołecznienia

Prawdziwa miłość jest społeczną i wychowanie też jest funkcją społeczną. Jest funkcją społeczną, bo dokonuje go społeczeństwo, w naszym wypadku Kościół, i jest funkcją społeczną ponieważ przygotowuje do życia w społeczeństwie, do współżycia z innymi. To wymaga ofiary, zaparcia siebie, ograniczenia swego samolubstwa na rzecz altruizmu. To może się dokonać przy pomocy miłości. Aby w tym duchu wychowywać, to znaczy w duchu społecznym, osobowość katechety musi być uspołeczniona. „Katecheta winien mieć to żywe poczucie, że jest dla drugich, dla tych, których naucza i wychowuje. Utrzymywanie pokoju, zgody, harmonii z współwychowawcami jest konieczne do należytego wychowania dzieci. Dla dobra dzieci trzeba się zdobyć nieraz na — ofiarę”.²⁵⁷ Widząc ofiarną i bezinteresowną swego katechety, zarażają się w dobrym tego słowa znaczeniu, jego wychowankowie do podobnych poświęceń, czyli nabierają również cechy uspołecznienia. Twórca nowoczesnej pedagogiki

²⁵⁶ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 39.

²⁵⁷ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 61.

katolickiej — sam wysoko uspołeczniony, — o czym świadczy jego ofiarna praca nad dziećmi i młodzieżą — pragnął tego uspołecznienia dla swoich wychowanków zarówno w seminarium nauczycielskim, jak też w seminarium duchownym. Sam zresztą organ prasowy wychowawczy, jakim był Dwutygodnik Katechetyczny nastawiony był na kierunek społeczny, bo i pedagogika chrześcijańska nakazuje wychowanie na wskrós społeczne w myśl słów Chrystusa „cokolwiek uczyniliście jednemu z tych maluczkich, mnieście uczynili” (Mt 25, 40).

Nie możemy zatem pomyśleć, aby katecheta nieuspołeczniony, mógł wychowywać, to znaczy uspołeczniać — skoro wychowanie jest funkcją społeczną — dzieci i młodzieży. Byłoby to sprzeczne z jego zawodem i z samym wychowaniem.

Wymienione powyżej cechy osobowości katechetycznej mają być trwałe, a nie doraźne tylko. Mają się wiązać z cechami mocnej, silnej woli.

WOLICJONALNE CECHY OSOBOWOŚCI KATECHETYCZNEJ

Wychowanie dziecka i młodzieży zmierza do urobienia charakteru moralnego. Ale na urobienie charakteru ma przepotężny wpływ charakter samego wychowawcy.

1. Cechy charakteru

Przez charakter moralny rozumiemy przede wszystkim zasady moralne i wierność im. Człowiek z charakterem — to człowiek zasad w swoim postępowaniu. Zasady więc moralne i siła woli — dają to, co nazywamy charakterem moralnym. „Człowiek z charakterem — pisze Ks. Gadowski — opiera się na stałych zasadach moralnych i według nich zawsze postępuje”.²⁵⁸

Katecheta podaje wciąż dzieciom i młodzieży chrześcijańskie zasady życia i postępowania ogłoszone na Górze Synaj i podane przez Chrystusa. Trzymanie się tych zasad, bądź co bądź niełatwych, wymaga silnej woli. Chcąc więc spełnić swoje zadanie, czyli wychować dziecko, wychować młodzież, katecheta musi dołożyć starań, by jego uczniowie przyswoili sobie nie tylko zasady, ale i stałe postępowanie według nich, by urobili sobie silną wolę. Ma on pod tym względem do zaprezentowania dla nich wspaniałe wzory wychowawcze, których dostarcza Kościół św. w postaci świętych. Ale najbliższym i żywym wzorem, o który się ocierają uczniowie, jest on sam, jest właśnie jego charakter. „Wychowawcy mogą i powinni pisze Ks. Gadowski — wcześniej pobudzać wychowanka, by przejął się ich duchem i z nimi i pod ich kierownictwem współpracował świa-

²⁵⁸ Tenże: Podręcznik psycholog. wychow. jw. s. 213.

domie nad poprawą własną”.²⁵⁹ Jeśli katecheta nie posiada pięknego charakteru, jeśli u niego istnieje rozbieżność pomiędzy tym, co mówi i uczy, a pomiędzy tym, co czyni, to chociażby najpiękniej mówił i uczył, nie przyniesie to owocu zdrowego i dojrzałego w wychowaniu jego uczniów. Same nawet świetlane wzory świętych przygasną i zaćmią się w oczach młodzieży. Można śmiało powiedzieć, że najważniejszym wychowawcą jest charakter samego wychowawcy. Kto wymaga od drugich spełnienia obowiązków, sam je spełniać winien. „Każdy rozważny woła dziś o reakcję na polu wychowawczym, domaga się wyrabiania charakterów i silnej woli”.²⁶⁰

2. Opanowanie siebie

Katecheta nie powinien okazywać swoich słabości przed uczniami. Słabością jest nieopanowanie siebie. Nieopanowany katecheta sam udaremnia prowadzenie lekcji, bo nie panując nad sobą, nie panuje też nad uczniami, dezorganizuje lekcję.

Jeśli zauważy niewłaściwe zachowanie się ucznia na lekcji, brak uwagi, roztargnienie, „niech upomni wzrokiem lub zada mu jakieś pytanie, wszelkie zaś dłuższe upominanie lub strofowanie odłoży na czas po lekcji. W razie ogólnego szmeru, zastuka lekko ołówkiem lub przestanie całkiem mówić i karci wzrokiem w milczeniu”.²⁶¹

Winien mieć także opanowany głos podczas lekcji, by nie mówił, ani za głośno, ani za cicho, ani za prędko, ani rozwlekle”.²⁶²

A cóż dopiero mówić, gdy nieopanowany katecheta zacznie strofować lub karać przekroczenia uczniów? Ileż może powstać z tego szkody zarówno dla ucznia jak i dla niego samego?

Tylko opanowanie katechety daje gwarancję, że zostanie utrzymana uwaga na lekcji i że wychowanie uczniów będzie stale postępować ku swemu celowi. Stąd — „przykład wychowawców jest dla dzieci najlepszą szkołą panowania nad sobą”. „Kto więc chce być wychowawcą, powinien koniecznie zaprawić się pierwej do panowania nad sobą”.²⁶³

CECHA AUTORYTETU

Wymienione powyżej przez nas cechy osobowości katechetycznej, dają w syntezie ze sobą cechę osobowościową, zwaną autorytetem. Wiadomą jest rzeczą, jak bardzo oddziałuje na dzieci, a także i na młodzież auto-

²⁵⁹ Tamże, s. 213.

²⁶⁰ Tenże: *Pozytywizm w wychowaniu. Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 9 (1905) 145.

²⁶¹ Tenże: *Katecheta podczas lekcji szkolnej. Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 7 (1903) 24.

²⁶² Tamże, s. 24.

²⁶³ Tenże: *Podręcznik psycholog. wychow., jw.* s. 133.

rytet nauczycieli i wychowawców. Dziecko oczarowuje to, co wie, co umie i co potrafi jego nauczyciel.

Młodzieży imponuje wiedza ich katechety, wiedza nie tylko z dziedziny ściśle religijnej i moralnej, ale także i z innych przedmiotów. Dumni są z tego, że mogą nazywać swego katechetę „chodzącą encyklopedią”.

Imponuje im ofiarność i bezinteresowność katechety. Chcą widzieć w nim zarówno św. Tomasza — gdy chodzi o wiedzę, jak i św. Franciszka, oddanego bliźnim w ofiarnej dla nich miłości.

Wreszcie pobożność i religijność katechety i jego duch modlitwy są w praktyce wyrazem jego wiary i miłości Boga oraz pomocy dla wychowanka w przyjęciu przezeń wpływów wychowawczych. „Wychowawcy — pisze Ks. Gadowski — potrzebny jest nadto duch modlitwy. Zabiegi wychowawcze kołają z zewnątrz do duszy dziecka, ale nie wiemy, czy i w jakim stopniu przyjmą się w jego sercu”.²⁶⁴ Stąd też katecheta w modlitwy swoje wplata swoich wychowanków, aby umocnić i uczynić skutecznymi swe wpływy wychowawcze na nich.

Ks. Gadowski pierwszy w pedagogice katolickiej u nas zwrócił w sposób wyraźny uwagę na doniosłość i ważność osobowości w wychowaniu. Stąd też podkreślał konieczność jej wychowania.

Cechy osobowościowe zakreślone przez niego, jak cechy intelektualne, moralne, i charakterologiczne, są dziś wysuwane przez najbardziej nowoczesną pedagogikę. „Wiele warunków składa się na dobre wychowanie — pisze W. Okoń — lecz jeden wśród nich jest szczególnej wagi: doskonałe wychowanie może być dziełem tylko doskonałego wychowawcy”.²⁶⁵

Ks. Gadowski, uzależniając wychowanie od przekonań filozoficznych, od znajomości psychologii, socjologii i wpływów kulturalnych, które na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa przetwarzały narody dzikie i barbarzyńskie w narody cywilizowane i chrześcijańskie oraz uwydatniając znaczenie osobowości wychowawcy — tym samym wprowadził pedagogikę katolicką w Polsce na drogi naukowe, a opierając ją na podstawach naukowych, unowocześnił ją, dokonując w niej syntezy wielu dyscyplin naukowych, wiążąc w niej równocześnie stare z nowym oraz to, co naturalne z nadprzyrodzonym.

²⁶⁴ Ks. W. Gadowski: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 18.

²⁶⁵ W. Okoń: Osobowość nauczyciela. Pedagogika na usługach szkoły. Warszawa 1964.

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Studia Warmińskie
I (1964)

KOPERNIK I JEGO CZASY

Kesten Herman. *Kopernik i jego czasy*. Przeł. Radziwiłł R. i Zeltzer J. Posłowie napisał Barycz H. Warszawa 1961. PIW, ss. 551, cena 50 zł.

Herman Kesten, dziś 63 letni pisarz niemiecki, znany jest w Polsce głównie poprzez tłumaczone i wydane powieści: *W poszukiwaniu wolności* — Lwów 1938, *Ferdynand i Izabella* — Warszawa 1938, *Szczęśliwi ludzie* — Warszawa 1964. W roku 1961 ukazała się natomiast u nas biografia Mikołaja Kopernika pióra Kestena pt. *Kopernik i jego czasy*. Książka ta napisana w języku niemieckim wydana została najpierw w 1945 r. w tłumaczeniu angielskim, a w kilka lat później w oryginale *Copernicus und seine Welt* w Niemczech.

Książka Kestena o Koperniku nie posiada ściśle charakteru naukowego; nie jest też ściśle biografią Kopernika w ujęciu literackim. Trudny do sklasyfikowania jej rodzaj dałby się sprowadzić do pozycji popularno naukowej o pewnych walorach literackich.

Kesten stara się na podstawie stanu badań naukowych przedstawić biografię Kopernika. Czyni to w powiązaniu jego osoby z epoką, szerokim środowiskiem jego życia i twórczości. Tło literackie, na jakim została osadzona osobowość i dzieło Mikołaja Kopernika ma swoje zalety, ale ma też i wady. Artystyczne ujęcie zbliżyło czytelnika do Mikołaja Kopernika, czego dowodem są liczne tłumaczenia i poczytność tej książki; nie ustrzegło jednak autora od wielu niebezpieczeństw do jakich prowadzi eliminacja ścisłości historycznej na rzecz fikcyjnej interpretacji literackiej. Z tej racji wiele zdarzeń historycznych, faktów naukowych, w ujęciu Kestena, już nie historyka, a tylko literata, ulega swoistym, bardzo często cynicznym i sarkastycznym komentarzom (np. jeżeli chodzi o rolę Kościoła w czasach kopernikowskich), co w ostatecznym rezultacie prowadzi do dość dużych deformacji przedstawionej prawdy.

W sześciu księgach, na jakie została podzielona praca Kestena, z przedstawionej łącznie epoki Odrodzenia, klimatu intelektualnego renesansu, roli Kościoła, najbardziej godna uwagi jest sama biografia Mikołaja Kopernika. W ujęciu Kestena przedstawia się ona następująco: Kopernik urodził się w Toruniu w roku 1473. W dziesiątym roku życia stracił ojca i opiekę nad nim przejął jego wuj, wówczas kanonik, a później biskup warmiński Łukasz Watzelrode. Studia Kopernika trwające łącznie około 15 lat, rozpoczęły się w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1492 r., gdzie na wydziale *artium* studiował matematykę, astronomię i filozofię arystotelesowską. Kesten nie zajmuje zdecydowanego stanowiska u kogo uczył się Kopernik. Przypuszcza, że m.in. profesorem jego był Wojciech z Brudzewa, znany ówczesny astronom, autor komentarzy do teorii planet Georga Aunpekha Peurbacha (1423—1461) i kalendarza Johanna Müllera Regiomontana (1436—1476), z których dzieł korzystał i sam Kopernik. Prawdopodobnie latem 1496 r. udał się Kopernik na dalsze studia do Włoch. Stało się to m.in. możliwe dzięki otrzymaniu beneficjów: kanonickiego we Fromborku, a później już w czasie trwa-

nia studiów, kolegiackiego przy kościele św. Krzyża we Wrocławiu. W Bolonii Kopernik dalej studiował astronomię, matematykę a ponadto język grecki. Kesten opierając się na Lichtenbergu, zwraca uwagę na bliskie stosunki, jakie łączyły Kopernika z profesorem Marią di Novara (1454—1504), z którym przeprowadzał obserwacje astronomiczne, częściowo potem wykorzystane w dziele *O obrotach*. W Bolonii pozostawał Kopernik do roku 1500, po czym udał się do Rzymu, gdzie — jak podaje Retyk — miał wygłaszać wykłady matematyczne lub astronomiczne w tamtejszych środowiskach naukowych. Rok 1501 spędził Kopernik, wraz ze swym bratem studentem Andrzejem na Warmii; wtedy też uzyskali przedłużenie okresu swoich studiów. Wróciwszy do Włoch studiował dalej w Padwie (słynny wydział medyczny), Ferrarze — gdzie uzyskał doktorat z prawa kanonicznego. Po powrocie w roku 1503 lub 1506 na Warmię, Kopernik zamieszkał na zamku biskupim w Lidzbarku u swego wuja, stając się jego doradcą i sekretarzem. Wtedy też zakończył tłumaczenie z greckiego listów Teofilakta z Simokatty, wydanych w 1509 r. w Krakowie. Po śmierci bpa Łukasza Watzelrode przeniósł się w 1512 r. (lub już wcześniej w 1510 r.) do Fromborka, stając się faktycznym kanonikiem kapitulnym. Poza licznymi zajęciami administracyjnymi, podróżami (Olsztyn 1511, 1519—1520, Sztum 1512, Grudziądz 1517, Elbląg 1528, Lubawa 1539 i 1540, Królewiec 1541) zaczął spisywać i opracowywać swój system astronomiczny uwieńczone wydaniem dzieła *De revolutionibus* (ss. 275 nn.) Powstają też inne pomniejsze prace naukowe Kopernika: *Commentariolus* (Komentarzyk) (ss. 266 nn.). List polemiczny do Johanna Wernera (ss. 308 nn.), Traktat o monecie (ss. 338 nn.).

W końcowych partiach książki Kesten omawia działalność Kopernika jako administratora, ekonomisty, lekarza, ostatni okres życia astronoma (r. 1543); dalej środowisko fromborskie i losy teorii kopernikańskiej.

Jaka jest wartość naukowa książki Kestena? Dołączona na końcu książki (ss. 531—534) bibliografia podaje najważniejsze wydania dzieł Mikołaja Kopernika, G. J. Retyka, Ptolomeusza oraz pozycje traktujące o biografii Kopernika i jego teorii. Do najczęściej cytowanych przez Kestena należą: P. Gassendi, G. J. Retyk, K. Lichtenberg, M. Curtze, H. Schmauch, L. Prowe, L. A. Birkenmajer, J. Wasiutyński, E. Rosen, M. Kubach, E. Zinner. Cytuje też Kesten cały szereg innych autorów, są to jednak przeważnie pozycje dosyć stare. W ogóle bibliografia podana przez Kestena kończy się na roku 1929, a najnowsza pozycja cytowana w książce pochodzi z roku 1943. Daje się też zauważyć, iż Kesten wielu z cytowanych przez siebie autorów zna z drugiej ręki, dotyczy to przede wszystkim prac naukowców polskich, cytowanych do tego w bardzo wąskim zakresie.

Kesten dosyć szeroko omawia lata studiów Kopernika, prace astronomiczne, kulturę Odrodzenia, ale i tu popełnia wiele rażących błędów. Z zasady daleki od ścisłości historycznej nie stara się precyzować swoich wypowiedzi i stąd nie wiadomo np. jak długo Kopernik studiował w Krakowie (s. 107), to samo dotyczy pobytu we Włoszech, powrotu na Warmię, zamieszkania w Lidzbarku i we Fromborku (ss. 180, 208, 210). Wielką niezajomość wykazuje Kesten, gdy chodzi o stosunki uniwersyteckie w Krakowie i Bolonii (ss. 77 n., 93 nn., 170 nn.); historię Polski (np. o królowej Bonie ss. 220 nn.); a wypowiedzi na temat filozofii średniowiecznej (ss. 83, 93) cechuje skrajny dyletantyzm. Błędne jest też określenie teologa Jana Gersona matematykiem (s. 49), to samo dotyczy przedstawienia bpa Dantyszka jako prześladowcy Kopernika (ss. 392 nn.). Mimo pozorów Kesten ulega też wpływom nacjonalistycznym przy określaniu narodowości Mikołaja Kopernika. „Niemcy, którzy osiedlili się w środku Europy i zawsze wyróżniali się w sposób zaszczytny jako rzecznicy intelektu i nosiciele prądów kulturalnych, mają na

pewno wielkie zasługi, jeśli chodzi o dzieło Kopernika" (s. 24) — twierdzi Kesten, starając się dalej delikatnie poprzeć swój pogląd zdawkowym ujęciem argumentów polskich (s. 26) (i to najsłabszych — por. posłowie prof. H. Barycza — ss. 514 nn.), imaginacjami na temat *natio Germanorum* na uniwersytecie bolońskim (s. 172) i szerokim omówieniem argumentacji *Göttinger Arbeitsgemeinschaft* (ss. 26 nn.).

Do niewątpliwie dobrych partii książki należą rozdziały omawiające poprzedników astronoma w starożytności (ss. 255 nn.), krótkie przedstawienie teorii kopernikańskiej na podstawie Komentarzyka (ss. 266 nn.), oraz ujęcie problematyki dzieła *O obrotach* (ss. 275 nn.). Cennym uzupełnieniem książki są zawarte w niej ilustracje oraz umieszczony na końcu indeks nazwisk (ss. 535—546).

Jest rzeczą ogólnie znaną, jaką rolę odegrał Kopernik w dziejach nauki, a zwłaszcza astronomii. Wprawdzie teza o ruchu ziemi i innych planet była głoszona już przez starożytnych, tym niemniej towarzyszył jej brak udokumentowania a przede wszystkim zapomnienie. Kopernik znał poglądy swych poprzedników; tezę swą uzasadnił matematycznie w oparciu o obserwacje astronomiczne (s. 241). Kesten często podkreśla wielkie znaczenie Mikołaja Kopernika, ale na tej podstawie wyprowadza przeważnie wnioski zbyt daleko wykraczające poza astronomię: (Kopernik) „wystąpił przeciwko całemu światu, zarówno przeciwko Kościołowi, jak i przeciwko samemu Bogu" (s. 6; por. ss. 20, 63 nn., 73, 164, 349). Trudno było Kestenowi znaleźć potwierdzenie swych insynuacji, stąd też z żalem konstatuje iż „Kopernik powrócił jako wszechstronnie wykształcony człowiek, matematyk, jurysta, lekarz, astronom i humanista oraz w skrytości ducha buntownik. Ale u siebie w Warmii: był tylko siostrzeńcem biskupa — „neposem" (s. 180).

Z lektury książki Kestena odnosi się wrażenie, iż poza omówieniem dzieła samego Kopernika, jego epoki, Kestenowi mocno zależało przede wszystkim na negatywnym przedstawieniu stanu ówczesnego Kościoła i stąd większość wniosków jego sprowadza się do wykazywania tzw. wstecznictwa Kościoła poprzez typowo sloganowe ogólniki (por. ss. 18, 50, 73, 407). Rzecz jasna, iż tendencyjny subiektywizm, i to uprzednio założony, mocno odbija się na wartości książki. Oto co pisze odnośnie tego zagadnienia w posłowie do książki prof. H. Barycz: „Naprawdę — mimo panującej nietolerancji wyznaniowej, dążenia do jednolitości religijnej i filozoficznej — prześladowania za wiarę czy wolną myśl w tak drastycznym kontekście nie było w tej dobie tyle, ile sugeruje książka" (s. 512).

Książka Kestena nie spełnia swego zadania i pokładanych nadziei. Dla czytelnika obeznanego z problematyką kopernikańską, — ze względu na pozory naukowości, fragmentaryczność — daleka jest od doskonałości; w czytelniku natomiast nieobeznanym z tymi zagadnieniami — z racji subiektywnych interpretacji autora — może doprowadzić do ukształtowania zdeformowanego obrazu rzeczywistości.

Ks. Marian Borzyszkowski

Ks. JÓZEF MYŚKÓW

SPRAWOZDANIE ZE SESJI NAUKOWYCH RADY PEDAGOGICZNEJ WARMIŃSKIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO „HOSIANUM” W OLSZTYNIE
ZA OKRES OD 29 STYCZNIA 1957 R. DO 12 MAJA 1964 R.

1. SPRAWY OGÓLNE

Dnia 29 stycznia 1957 roku Ks. Wicerektor Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie dr Jan Obłąk zaproponował Księżom Profesorom regularne „Sesje naukowe Rady Pedagogicznej W. S. D. „Hosianum” w odróżnieniu od „sesji pedagogiczno-dydaktycznych” tejże rady.

Projekt został przyjęty i równocześnie postanowiono, że sesjom naukowym przewodniczyć będzie Ks. Wicerektor dr J. Obłąk, upoważniony na stałe przez Ks. Rektora dr Józefa Łapota, za wiedzą i zgodą J. E. Księdza Biskupa dr Tomasza Wilczyńskiego, Ordynariusza Diecezji Warmińskiej, a protokolantem będzie Ks. prof. dr Julian Wojtkowski.

Ustalono, że do obowiązków uczestników należeć będzie udział w sesjach, które odbywać się będą raz w miesiącu, oraz wygłoszenie jednej w roku prelekcji. Za niewypełnienie tych obowiązków nie przewidziano żadnej sankcji.

Od dnia 22 stycznia 1960 roku sesjom przewodniczył Ks. prof. dr Jerzy Wirszylło, protokołował Ks. prof. dr Henryk Gulbinowicz, a od dnia 9 kwietnia 1962 r. przewodniczy sesjom Ks. prof. dr Stanisław Zdanowicz, protokołuje zaś Ks. prof. dr Józef Myśków.

2. REFERATY

W okresie sprawozdawczym odbyto 61 sesji, na których zostały wygłoszone następujące referaty:

Borowski W. CRL, Hebraizmy w przekładzie NT Ks. Jakuba Wujka według wydania z 1593 r.;

Tenże, Księga Joba — Wstęp i tłumaczenie;

Tenże, Pojęcie życia w ST w ujęciu zarysowym;

Tenże, Wstęp literacki i teologiczny do Ps 119 (118);

Borzyszkowski M. ks., Pojęcie bytu u Suareza;

Chodźdło T. SVD, Spowiedź u ludów pierwotnych;

Tenże, Kodeksy moralności i nauka obyczajów u niektórych plemion prakultury; Drzazga J. bp, Wartość dowodowa świadectwa świadomości w problemie wolnej woli;

Tenże, Zagadnienie duszy ludzkiej w filozofii Kartezjusza;

Ewczyński E. ks., Teoria frustracji;

Gulbinowicz H. ks., Niektóre różnice zachodzące między systemem moralności katolickiej a systemem moralnym prawosławia rosyjskiego;

Jestad J. ks., Niektóre uwagi na temat najnowszych poglądów w filozofii i teologii;

Tenże, Kryzys przeżycia religijności i niewiara;

- Kamiński M. ks., Jan Dantyszek, Biskup Chełmiński i Warmiński;
 Kulik J. ks., Apelacja w procesie kanonicznym małżeńskim;
 Kulikowski Cz. ks., Powstanie i pochodzenie trybunałów kolegialnych procesu kanonicznego w pierwszych wiekach do IV w. włącznie;
 Lohr M. ks., Problematyka etyczna w „De Civitate Dei” św. Augustyna;
 Tenże, Św. Augustyna „rationes seminales”;
 Tenże, Kasjodora klasztor Vivarium;
 Tenże, Nauka Platona o ideach i jej niektóre tezy w interpretacji św. Tomasza;
 Myśków J. ks., Psychiczna autonomia ludzkiej natury Chrystusa;
 Obłąk J. bp, Objawienia N. M. P. w Gietrzwałdzie;
 Tenże, Z działalności ks. Walentego Barczewskiego;
 Tenże, Jerzy Ertli budowniczy Świętej Lipki;
 Tenże, Zgromadzenia zakonne św. Wincentego à Paulo na Warmii;
 Tenże, Sprawa polska ludności katolickiej w diecezji Warmińskiej w latach 1870—1914;
 Tenże, Warmia w dobie wojny siedmioletniej;
 Poczobut H. SJ, Współczesne tendencje życia duchowego w Kościele;
 Tenże, Styl duchowy kapłana diecezjalnego;
 Pawluk T. ks., Prawo miecza w Kościele w świetle argumentów przeciwnych;
 Tenże, Sędzia śledczy w prawie kanonicznym;
 Tenże, Przepięstwo jako przedmiot kanonicznego postępowania karnego;
 Poręba P. ks., Pedagogika J. W. Dawida na tle epoki;
 Szymański S. SJ, Kult Matki Boskiej w opactwie benedyktyńskim w Lubiniu;
 Tenże, Świątobliwy Bernard z Wąbrzeźna;
 Tołkarczuk I. ks., Problemy filozoficzne w cybernetyce;
 Tenże, Neomaltuzjanizm a współczesne teorie ekonomiczne;
 Tenże, Socjografia religijna, jej istota i znaczenie;
 Tenże, Przemiany społeczno-gospodarcze i kulturalne wsi polskiej po II-iej wojnie światowej;
 Tenże, Potrzeba nowego ujęcia teologii duszpasterskiej;
 Tenże, Problemy wychowawcze współczesnego Seminarium Duchowego;
 Wirszylło J. ks., Wiek rękopisów judzkich;
 Tenże, Apokryficzna geneza;
 Tenże, Abraham w świetle literatury żydowskiej pozabiblijnej;
 Tenże, Odbiorcy listu do Hebrajczyków;
 Tenże, Eklezjologiczna terminologia Qumran;
 Tenże, I skarżyli nań o wiele rzeczy;
 Wojtkowski J. ks., Maryja a rodzaj ludzki według Bartola de Saxoferrato;
 Tenże, Dogmat Maryjny w poezji Polski średniowiecznej;
 Tenże, Wniebowzięcie Matki Boskiej w świetle dzieł kaznodziejskich należących do biblioteki Tomasza Wenera z Braniewa;
 Zdanowicz S. ks., Niedziela Palmowa w rozwoju historycznym;
 Tenże, Proprium Kanoników Regularnych Laterańskich;
 Tenże, Zagadnienia liturgiczne w instrukcji Św. Kongregacji Obrzędów z dnia 3. IX. 1958 r. o muzyce sakralnej i liturgii;
 Tenże, Zasięg patronału polskiego;
 Tenże, Patronał niemiecki;
 Tenże, Odnowienie liturgiczne, stan obecny i kierunki teologiczne;
 Tenże, Patronał angielski;
 Tenże, Instrukcja Św. Kongregacji Obrzędów z dnia 14. II. 1961 r. o dostosowaniu kalendarzy partykularnych do nowego kodeksu rubryk;

Tenże, Pontyfikał rzymski z 1962 r.;

Tenże, Mszał rzymski z 1962 r.

Uwzględniając poszczególne dyscypliny filozoficzno-teologiczne należy powiedzieć, że w wygłoszonych prelekcjach najczęściej poruszano zagadnienia z liturgii (11 referatów), Pisma św. (10 referatów) oraz filozofii i psychologii (10 referatów). Następne miejsca, stosownie do ilości wygłoszonych prelekcji zajmują: historia Kościoła (7), prawo kanoniczne i teologia pasterska (po 5), teologia dogmatyczna (4), religioznawstwo (3), teologia moralna, pedagogika, hagiografia, socjologia i filologia polska (po 1-ej).

Poziom referatów oceniany był w sprawozdaniach rocznych jako dość dobry. Zawsze miała miejsce dyskusja.

3. REFERATY OPUBLIKOWANE

Z wygłoszonych na sesjach prelekcji drukiem ukazały się następujące:

Ks. bp J. Obłąk, Jerzy Ertli budowniczy Świętej Lipki. *Rocznik Olsztyński* III (1961) 115;

Tenże, Zgromadzenia zakonne św. Wincentego à Paulo na Warmii. *Nasza Przeszość* XII (1960) 47.

Tenże, Pani Ziemi Warmińskiej. *Ateneum Kapłańskie* 54 (1957) 47—61 .

Tenże, Sprawa polska ludności katolickiej na terenie Diecezji Warmińskiej w latach 1870—1914. *Nasza Przeszość* XVIII (1963) 35—140.

Ks. Julian Wojtkowski, Maryja a rodzaj ludzki według „Procesu szatana przeciwko rodzajowi ludzkiemu” Bartola Saxoferrato. *Roczn. Teol-Kan.* VII, 2 (1960) 33—69;

Tenże, Dogmat Maryjny w poezji Polski średniowiecznej. Wersja łac. w: *Ephem. Mariolog.* XIV (1964) 483—495.

4. RECENZJE

Jak wynika ze sprawozdań rocznych stała praktyka recenzowania na sesjach publikacji naukowych została wprowadzona dopiero po dwu latach działalności Sesji naukowych Rady Pedagogicznej. Dnia 22 stycznia 1959 r. postanowiono, że odtąd każdy uczestnik będzie zobowiązany omówić jedną pozycję rocznie. W ten sposób w okresie sprawozdawczym przedstawione zostały następujące recenzje:

Allbright W. F., *Die Bibel im Licht der Altertumsforschung*. Stuttgart 1957 s. 145+3 nlb. (ks. W. Borowski CRL);

Babbini L. OFM., *Ancora su Duns Scoto Dottore dell'Immacolata*. Genova 1959 s. 233+3 nlb. (ks. J. Wojtkowski);

Barkali Sz., *Uczmy się hebrajskiego*. Jerozolima 1958 (ks. J. Wirszylło);

Bauer J., *Bibeltheologisches Wörterbuch*. Graz, Wien, Köln 1959. (ks. W. Borowski CRL);

Bocheński I., *Formale Logik*. Freiburg in Br. 1956 (ks. M. Lohr);

Teilhard de Chardin P., *Reflexions sur le bonheur*. Paris 1960 (ks. H. Poczubut SJ);

Fichter J. H., *Social Relations in the urban Parish*. Chicago 1954 (ks. I. Tokarczuk);

Häring B., *La loi du Christ*. Tournai 1957 (ks. J. Łopot);

Heinrich W., *Zarys historii filozofii średniowiecznej*. P. W. N. Warszawa 1963 ss. 324 (ks. M. Borzyszkowski);

- Hessen J., Griechische oder Biblische Theologie. Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung. Leipzig 1956 (ks. W. Borowski CRL);
 Jone H. OFM Cap., Commentarii in Codicem I. C. Paderborn 1955 (ks. T. Pawluk);
 Keller W., A jednak Pismo św. ma rację. Pax. 8°. Warszawa 1959 ss. 403 (ks. W. Borowski CRL);
 Manteuffel T., Papiestwo i cystersi ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII w. PWN Warszawa 1955 ss. 125+1 nlb. (ks. bp J. Obłak);
 Stern K., La Troisième Revolution. Paris 1955 (ks. H. Poczubot SJ);
 Tyszkiewicz S. SJ, Moralistes de Russie. Roma 1951 ss. 202 (ks. H. Gulbinowicz);
 Woronczak J., Bogurodzica. Wyd. PAN. Wrocław—Warszawa—Kraków 1962 ss. 416+22 nlb. (ks. J. Wojtkowski);
 Wójcik S. CSSR, Księga Psalmów oraz Pieśni Biblijne Brewiarza Rzymskiego. Sandomierz 1950 (ks. W. Borowski CRL);
 Nazwy obrządków wschodnich wg prospektów Mszy św. odprowadzanych w auli soborowej (ks. S. Zdanowicz);
 Projekt patronatu polskiego w myśl Instrukcji św. Kongregacji Obrzędów z dnia 14. II. 1961 r. (ks. S. Zdanowicz).

5. RECENZJE OPUBLIKOWANE

- Ks. J. Wojtkowski: J. Woronczak, Bogurodzica. Wrocław-Warszawa—Kraków 1962. 4° ss. 416+22 nlb. w *Ephem. Mariolog.* XIII (1963) 298—299.
 Tenże: L. Babbini OFM. Ancora su Duns Scoto Dottore dell'Immacolata. Genova 1958. W: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* VIII, 1 (1961) 100—103.

6. SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW NAUKOWYCH

W okresie sprawozdawczym przedstawiono 11 sprawozdań z seminariów naukowych urządzonych dla Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych w Polsce.

Sprawozdania przedstawili następujący Księża Profesorowie:

- dr W. Borowski CRL — z seminarium biblistów;
 mgr dr B. Borzyszkowski — z Tygodnia Filozoficznego odbytego na KUL;
 bp dr J. Drzazga — z seminarium duszpasterskiego;
 dr H. Gulbinowicz — z seminarium moralistów;
 dr J. Myśków — z dwu seminariów apologetyków;
 bp dr J. Obłak — z seminarium pracowników inwentaryzacji rękopisów średniowiecznych;
 dr J. Wirszyłło — z trzech seminariów biblistów;
 dr J. Wojtkowski — z seminarium mariologii pozytywnej i spekulatywnej oraz z seminarium dogmatyków.

ks. J. Myśków

SPIS RZECZY

Słowo wstępne	5
Ks. Bp Jan Obląk: Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego	7
Ks. Mikołaj Kamiński: Jan Dantyszek — Człowiek i Pisarz	57
Ks. Władysław Piwowarski: Typologia religijna katolików południowej Warmii	115
Ks. Jerzy Wirszyło: Eklezjologiczna terminologia dokumentów qumrańskich	199
Ks. Julian Wojtkowski: Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów	215
Ks. Henryk Gulbinowicz: Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności	259
Ks. Tadeusz Pawluk: Zasada śledcza w kanonicznym procesie karnym	283
Ks. Stanisław Zdanowicz: Święta maryjne u różnych narodów	339
Ks. Mikołaj Lohr: Problematyka sztuk wyzwolonych w pismach Kasjodora	373
Ks. Marian Borzyszkowski: Koncepcja bytu w metafizyce Suareza	393
Ks. Piotr Poręba: Naukowe podstawy pedagogiki Ws. W. Gadowskiego	409

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Ks. Marian Borzyszkowski (rec.): Herman Kesten. Kopernik i jego czasy	469
Ks. Józef Myśków: Sprawozdanie ze sesji naukowych WSD Hosianum	473

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	5
Mgr Jan Obląk: Adam Stanislas Grabowski, évêque de Varmie, et son attitude envers les sciences et les arts	7
Mikołaj Kamiński: Jean Dantyszek, l'homme et l'oeuvre	57
Władysław Piwowarski: Typologie religieuse de catholiques de la Varmie du sud	115
Jerzy Wirszyło: Les termes écclesiologiques employés par les documents de Qumran	199
Julian Wojtkowski: Les origines du culte de la Sainte Vierge en Pologne d'après les plus anciens manuscrits	215
Henryk Gulbinowicz: Les opinions éthiques de St. Ambroise au sujet des biens matériels et du droit de propriété	259
Tadeusz Pawluk: Instruction judiciaire dans le procès pénal canonique	283
Stanisław Zdanowicz: Les fêtes de la Sainte Vierge chez différentes nations	339
Mikołaj Lohr: Les arts libéraux chez Cassiodore	373
Marian Borzyszkowski: L'idée de l'être dans la métaphysique de Suarez	393
Piotr Poręba: Les fondements scientifiques de la pédagogie de W. Gadowski	409

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

Marian Borzyszkowski: Copernic et son temps	469
Józef Myśków: Compte rendu des sessions scientifiques de W. S. D. „Hosianum”	473

100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200

201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250

251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300

301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350

351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400

401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450

451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500

501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550

